درس مشکوٰۃ کامل

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص: جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی



ادارۃ الحسن پشاور

(کامل) ۱

درس مشکوٰۃ

(جلد اول)

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتھم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص

جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

ادارۃ الحسن پشاور

کتاب کا نام	:	درس مشکوۃ (اول)
طباعت اول	:	دسمبر 2011
ناشر	:	ادارۃ الحسن پشاور
افادات	:	شیخ الحدیث حضرت مولانا اسحاق صاحب
ترتیب وجدید اضافات عنوانات	:	مفتی شہباز خان مردانی
		فاضل ومتخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ
		بنوری ٹاؤن
مطابع	:	عبدالرحمٰن پریس، پشاور
تعداد	:	1100

ملنے کے پتے

وحیدی کتب خانہ پشاور	حافظ کتب خانہ پشاور
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک	فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک
مکتبہ رحمانیہ لاہور	قدیمی کتب خانہ کراچی
دار الاشاعت کراچی	مکتبۃ الحرمین لاہور
مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	نور محمد کراچی

ناشر

ادارۃ الحسن

فہرستِ مضامین

عرض ناشر

مشکوۃ شریف احادیث مبارکہ پر مشتمل خطیب تبریزیؒ کی وہ کتاب ہے جو سالہا سال سے درس نظامی میں شامل ہے اور حدیث کی نبیادی کتاب مانی جاتی ہے اور صحاح ستہ سے مقدم کر کے پڑھائی جاتی ہے۔

آج تک اس کتاب کی کئی شروحات، حواشی وتراجم اور درسی تقاریر چھپ کر منظر عام پر آچکی ہیں، جن میں بعض مفصل اور بعض مختصر ہیں، اسی سلسلہ سے وابستہ درس مشکوۃ بھی ہے، جو محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنّوریؒ کے شاگرد خاص مولانا محمد اسحاق مدظلہ کے درسی افادات پر مشتمل ہے۔ جو بالإستیعاب تمام احادیث کی شرح پر مشتمل نہیں بلکہ اہم احادیث کے مباحث اسمیں مذکور ہیں۔

مذکورہ کتاب عرصہ دراز سے ہاتھ کی کتابت سے چھپ رہی تھی پھر کچھ حضرات نے کمپیوٹرائز ایڈیشن بھی شائع کئے تاہم پروف ریڈنگ کی اغلاط اور احادیث مبارکہ واہم دیگر مباحث پر الگ الگ عنوانات نہ ہونے کی بناء پر اس سے استفادہ کرنے میں طلباء کو دشواری تھی۔

ہم نے مناسب جانا کہ اس علمی ورثہ کو مزید بہتر انداز میں عنوانات و تسہیل کے ساتھ منظر عام پر لایا جائے۔

اللہ تعالی جزائے خیر عطا فرمائے (مفتی) شہباز خان (فاضل و متخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن) کو کہ انہوں نے اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

اب یہ کتاب پروف کی تصحیح، مباحث کی تسہیل، اور عنوانات کے اضافے کے ساتھ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالی اس خدمت کو قبول فرمائے

آمین ثم آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ للہِ الَّذِیْ وفق من العلماء فی کلّ عصرٍ طائفة لتحمل اعباء الاحادیث والسّنن ومیّز ھم علٰی غیر ھم باصطفاءھم لاوضح السّبل واقوم السّنن، ونشھدُ اَن لَّا الٰہ الّا اللہ شھادة ننتظم بھَا فی سلکھم ونفوز بھَا سوابق النعم وسوابغ المنن، ونشھد انّ محمدًا عبدُہٗ ورسُولہٗ خیر من اُوتی الحکمة وافضل من تحلّیٰ بمعالی الخلق الحسن۔ صَلّی اللہ عَلیہ وسَلم وعلٰی اٰلہٖ وصحبہ الّذین بذلوا انفسھم فی نقل اقوالہٖ وافعالہٖ واحوالہٖ الینا لنأ من من غوائل الفتن۔ صلواة وسَلاماً دائمین متلازمین مادام احسَانھم علی الامّة فی السّر والعلن

امابعد، ہر کسی فن کی کوئی نہ کوئی امتیازی شان وفضیلت ہوا کرتی ہے جب تک اس کو بیان نہ کیا جائے اس وقت تک اسکی طرف شوق ورغبت پیدا ہونا مشکل ہے اور بدون خاص رغبت کے اس کا حصول تقریباً ناممکن ہے۔ فن حدیث کی بہت سی فضیلتیں ہیں جن کا استیعاب یہاں ممکن نہیں، نیز مقصود بھی نہیں تاہم مالا یدرك کلہٗ لا یترك کلہٗ کے اعتبار سے بطور نمونہ کچھ بیان کیا جاتا ہے، تاکہ طالبین کو شوق پیدا ہو اور محنت وکوشش کریں۔

علمِ حدیث کی فضیلت: حدیث کی فضیلت کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ محبوب رب العلمین کی نفحاتِ طیّبہ ہے اور کلام اللہ کا بیان ہے۔ علاوہ ازیں اس کے بارے میں بہت سی حدیثیں آتی ہیں۔ یہاں صرف پانچ احادیث بیان کی جاتی ہیں۔

1- حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

قَالَ رَسُولُ اللہِ، صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ أَوْلَی النَّاسِ بِي یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَکْثَرُھُمْ عَلَيَّ صَلَاةً" (رواہ الترمذی)

علامہ ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ قیامت میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قریب تر اور شفاعت کے مستحق وہ لوگ ہونگے جو حدیث پڑھتے اور پڑھاتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ رات ودن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سب سے زیادہ دُرود بھیجتے رہتے ہیں۔ اور ان کو معنًا شرف صحابیت حاصل ہے۔ چنانچہ کسی شاعر نے خوب کہا:

أصحاب الحدیث ھم أھل النبي وإن *** لم یصحبو انفسہ أنفاسہ صحبوا

2- دوسری حدیث بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

قَالَ رَسُولُ اللہِ، صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ: " نَضَّرَ اللہُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَیْئًا فَبَلَّغَہُ کَمَا سَمِعَ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَی مِنْ سَامِعٍ " (رواہ الترمذی وابن ماجہ)

شیخ ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مصداق محدثین کرام ہیں کہ جو حدیث کیساتھ ممارست رکھتے ہیں خواہ تدریس کے اعتبار سے ہو یا درس کے اعتبار سے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے چہرے پر ایک خاص رونق اور نور ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے حالت کشف میں عرش سے نور کا ایک زنجیر لٹکی ہوئی نظر آئی جو صرف محدثین کرام تک پہنچی ہے۔ (سبحان اللہ) شیخ ابو العباس غرفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کے ماتحت ذیل کے اشعار لکھے:

اھل الحدیث عصابة الحق   فازوابدعوہ سیّد الخلق

فوجوھھم زھرۃ منضرۃ لالوھا کتائق البرق

فیالیتنی معھم فید رکونی ما ادرکو من السّبق

3- تیسری حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

قَالَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللّٰهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي قُلْنَا مَنْ خُلَفَاؤُكَ، يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: الَّذِينَ يَرْوُونَ أَحَادِيثِ وَيُعَلِّمُوْنَهَا النَّاسَ (رواہ الطبرانی فی الأوسط)

شارح بخاری علامہ قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو عام لوگوں تک احادیث کو پہنچاتے ہیں اور یہ حضرات نبوت کا کام انجام دے رہے ہیں۔

4- چوتھی حدیث ابراہیم بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے:

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ" (رواہ البیہقی فی المدخل)

یہ حدیث سنداً اگرچہ کچھ کمزور ہے مگر اسکے بہت سے متابع کی بناء پر قابل حجّت ہوگئی۔ شارح مسلم علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں تین پیشنگویاں فرمائی(۱) حدیث ہمیشہ محفوظ رہے گی (۲) حدیث کے ناقلین عادل ہونگے (۳) اپنی امت میں بعض لوگ ہر زمانے میں احادیث کیساتھ اشتغال رکھیں گے۔

5- پانچویں حدیث امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ فساد اہل شام کے باب میں معاویہ بن قرۃ سے روایت کرتے ہیں:

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا فَسَدَ أَهْلُ الشَّامِ فَلَا خَيْرَ فِيكُمْ، لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي مَنْصُورِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ"

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے شیخ علی بن المدینی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے محدثین کرام مراد ہیں۔
امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان سے اگر اہل حدیث مراد نہ ہوں تو کون ہو سکتا ہے۔

علم الحدیث کی تعریف واقسام: اصطلاحاتِ حدیث کی دو قسم ہیں:

(۱) علم حدیث روایۃً: پہلی قسم کی تعریف یہ ہے کہ

ھو علم یبحث فیہ عن اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ احوالہ وصفاتہ الخلقیۃ۔ وموضوعہ اقوالہ وافعالہ واحوالہ وصفاتہ الخلقیۃ۔ وقیل ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ النبی۔ وغرضہ الصّیانۃ عن الخطاء فی نقل ما أُضیف الیہ صلی اللہ علیہ وسلّم ومعرفۃ کیفیۃ الاقتداء بہ۔

(۲) دوم علم حدیث درایۃً: علم حدیث درایۃً کی تعریف یہ ہے کہ

ھو علم ذو قوانین یعرف بہ احوال السّند والمتن وقیل ھُو علم باحث عن المعنی المفھوم من الفاظ الحدیث وعن المراد منھا مبنیا علی قواعد الشریعۃ وضوابط العربیۃ ومطابقًا لاحوال النبی صلی اللہ علیہ وسلّم۔

وموضوعہ: السّند والمتن۔

وغرضہ: معرفۃ المقبول والمردود والتمییز بین الصحیح والسقیم۔

بعض حضرات یہاں تیسری ایک اور قسم نکالتے ہیں جسکو اصول حدیث کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اسکی تعریف یوں کرتے ہیں: هُو علم یبحث فیہ عن کیفیۃ اتصال الاحادیث برسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم من حیث احوال رواتہ ضبطًا وعدالۃً ومن کیفیۃ اتصال السّند وانقطاعہ۔

حدیث، خبر واثر اور سنت میں فرق: محدّثین کی زبان پر چند الفاظ کثرت سے مستعمل ہوتے ہیں۔ یہاں ان کی تشریح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ تاکہ طلبہ کو اصطلاح سمجھنے میں سہولت ہو (۱) **الحدیث**: اس کی تعریف وتشریح گذر گئی۔ (۲) **الخبر**: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ شرح نخبہ میں رقمطراز ہیں کہ محدثین کے نزدیک خبر مرادف ہے حدیث کا اور بعض حضرات نے حدیث وخبر کے درمیان تبائن قرار دیا ہے کہ حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کیساتھ، اور خبر دوسروں کے اقوال وافعال الخ کے ساتھ خاص ہے۔ یہ اہل خراسان کا مذہب ہے۔ اور فقہاء ماوراء النہر کے نزدیک حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔ اور خبر عام ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور دوسروں کے اقوال وافعال کو۔ لہٰذا دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ (۳) **الاثر**: اکثر حضرات کے نزدیک یہ مرادف ہے حدیث اور خبر کا اور اسی اطلاق کے پیش نظر ادعیہ ماثورہ اور کتاب الاثار، شرح معانی الآثار، مشکل الاثار کتابوں کا نام رکھا گیا۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حدیث وخبر کا اطلاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال پر ہوتا ہے اور جو صحابہ کرام پر موقوف ہوتا ہے اس کو اثر کہا جاتا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو فقہاء خراسان کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اثر صحابہ وتابعین ومن بعد ہم کی مرویات کو کہا جاتا ہے۔ سب سے احسن قول یہ ہے کہ حدیث مرفوع کیساتھ خاص ہے اور خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسروں کے اقوال وافعال کو عام ہے اور اثر کا اطلاق صحابہ وتابعین کی مرویات پر ہوتا ہے اور یہ اغلبیت کے اعتبار سے ہے ورنہ ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے (۴) **السنۃ**: عام اصطلاح کے اعتبار سے لفظ سُنّت مطلقاً آنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مراد ہوتی ہے۔ خواہ قولی ہو یا فعلی۔ اگر کسی صحابی کے ساتھ مقید ہو کر آئے تو اس وقت اسی صحابی کی سُنت مراد ہوتی ہے جیسے سُنّۃ عمر رضی اللہ عنہ، وسُنّۃ ابی بکر رضی اللہ عنہ۔ مگر عام استعمال یہ ہے کہ حدیث کا اکثر استعمال قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اکثر استعمال فعل پر ہوتا ہے۔ (۵) **السند**: الطّریق الموصلۃ الی المتن ای رجال الحدیث ورواتہ۔ (۶) **المتن**: ماینتھی الیہ السّند من الفاظ الحدیث۔ اویُقال الفاظ الحدیث التی تقوم علیھا المعانی۔

حدیث کی وجہ تسمیہ: علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال آہستہ آہستہ شیئًا فشیئًا ظہور پذیر ہوتے رہے بنا بریں اُن کو حدیث کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ بھی قریب قریب یہی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ قرآن قدیم ہے۔ اس کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال سب حادث ہیں۔ بنا بریں اُن کو حدیث کہا جاتا ہے۔ شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ بڑی اچھی بات فرماتے ہیں جو بہت پسندیدہ اور دل کو لگتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ سورۂ والضّحیٰ میں اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر چند بڑے بڑے احسانات کا ذکر فرمایا، اُن میں سے ایک یہ ہے کہ آپ کچھ نہیں جانتے تھے بالکل بے خبر تھے، میں نے باخبر کیا علم وہدایت عنایت کر کے، لہٰذا اس نعمت عظیمہ کا

شکر یہ آپ ﷺ ادا کریں کہ اس ہدایت و علم کو اللہ تعالیٰ کے بندوں تک پہنچاتے رہیں۔ فرمایا کہ وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ اور ظاہر بات ہے کہ حضور ﷺ کو پوری زندگی کے اقوال وافعال اسی فَحَدِّثْ کی تعمیل ہے۔ بنابریں ان آقوال و افعال کو حدیث کہا جاتا ہے۔

حاملین حدیث کی اقسام: حاملین حدیث کی پانچ قسمیں ہیں (۱) **مُسند**: اور یہ وہ شخص ہے جو صرف حدیث کی روایت کرتا ہے، عام ازیں اسکو علم حدیث میں دسترس ولیاقت ہو یا نہ ہو۔ اسکا درجہ سب سے ادنیٰ ہے۔ (۲) **محدث**: اُسکی تعریف یہ ہے کہ جو روایت حدیث کیساتھ ساتھ معانی حدیث بھی جانتا ہو اور اس میں غور و فکر کرتا ہو اور احوال رُواۃ کا بھی عالم ہو۔ اور بعض فقہاء نے اسکی تعریف یوں کی ہے کہ معانی حدیث کے ساتھ سند حدیث بھی یاد ہو اور عدالت رُواۃ سے واقف ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ محدث ہر اس شخص کو کہا جاتا ہے جو روایت و درایت کے اعتبار سے احادیث کیساتھ اشتغال رکھتا ہو۔ (۳) **حافظ الحدیث**: اُسکی تعریف یہ ہے کہ جس کو ایک لاکھ احادیث مع سند و متن یاد ہو (۴) **حجة الحدیث**: وہ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کو تین لاکھ حدیث مع سند و متن یاد ہو۔ (۵) **حاکم الحدیث**: وہ یہ ہے کہ جتنی حدیثیں اُمّت تک پہونچی ہیں وہ سب اس کو مع سند و متن یاد ہو۔

منکرین الحدیث: ابتداء اسلام سے آج تک دین اسلام پر داخلی اور خارجی حملے اس قدر مسلسل اور پیہم ہوتے رہے ہیں کہ اگر حق تعالیٰ خود اس کا محافظ نہ ہوتا تو اس کا بقاء ایک دوصدی تک بھی مشکل تھا لیکن خدا تعالیٰ اس دین ابدی کی حفاظت کا وعدہ اپنے کلام پاک میں (سورۃ الحجر 9) کر چکا ہے اور یہ اعلان فرما دیا کہ:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ہم نے آپ ﷺ تاری ہے یہ نصیحت اور ہم آپ ﷺ س کے نگہبان ہیں

اس لئے تاریخی حقائق اس بات کا پورا یقین دلاتے ہیں کہ قیامت تک اسلام کی شمع فروزاں رہے گی خواہ تیز و تند آندھیوں کا طوفان کسی بھی درجہ تک پہنچ جائے۔ دور حاضر کے داخلی فتنوں میں سے ایک بڑا فتنہ انکار حدیث ہے اکثر اسلامی ممالک میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا ہے جو صراحۃً یا کنایۃً نہ صرف حدیث کی حجّیت بلکہ اس کے وجود ہی کا انکار کر رہا ہے اور اپنے تمام تر رسائل اور مختلف لٹریچر کے ذریعہ سادہ لوح عوام کو بہکا رہا ہے۔

فتنہ انکار حدیث قدیم ہے: لیکن یہ فتنہ بھی جدید نہیں بلکہ زمانہ قدیم سے یہ چلا آرہا ہے، اگرچہ نوعیت بدلتی رہی مگر روز بروز ترقی کرتا رہا۔ ہر زمانے میں منکرین حدیث نے سر اٹھایا اور حدیث کے خلاف ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور ان کے مختلف فرقے ہیں۔ کسی نے تو احادیث کے وجود ہی کا انکار کیا اور کسی نے اس دور جدید کے حالات اور ظروف میں بیشتر احادیث کو ناقابل عمل قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے لئے یہ ہدایت واحکامات جاری کئے تھے نہ کہ ہر زمانہ کے لوگوں کے لئے اور نہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے۔

سب سے پہلے خوارج نے انکار حدیث کیا اس لئے کہ انہوں نے تحکیم (حکموں کا فیصلہ قبول کرنا) کو کفر قرار دیا اور اس بنا پر تمام صحابہ کرام کو کافر قرار دیا (العیاذ باللہ) اور ظاہر ہے کہ کفار کی روایت مقبول نہیں اس لئے حدیث سے انکار کیا۔

دوسرے نمبر پر شیعہ نے انکار حدیث کیا جنہوں نے حضرت ابو بکر ؓ کی بیعت قبول کرنے پر تمام صحابہ حتیٰ کہ حضرت

علی رضی اللہ عنہ کو بھی کافر و فاسق قرار دیا۔ ان کے بعد معتزلہ نے بھی انکار کیا اور علماء اعلام خصوصاً ائمہ مجتہدین نے ان فرق باطلہ کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ میدان حرب و پیکار میں بھی اور میدان تقریر و تحریر میں بھی، ان میں سر فہرست حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۵۰ھ کا نام نامی ہے چنانچہ ان کے حالات میں مذکور ہے کہ خوارج سے مناظرہ کے لئے کوفہ سے بصرہ بیس ۲۰ مرتبہ تشریف لے گئے تھے اور ہر دفعہ ان کو شکست فاش دی۔ اور ان فتنوں کی وجہ سے بصرہ کو بندر الاھواء کہا جاتا تھا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، کیونکہ مدینہ منورہ ان فتنوں سے پاک تھا اور وہ مدینہ میں رہا کرتے تھے البتہ تردید کرنیوالوں میں ضرور تھے امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ سے مقابلہ کیا مگر عام فرقوں سے کیا یا نہیں پتہ نہیں چلتا۔ خلق قرآن کے مسئلہ کی وجہ سے خلیفہ مامون، متوکل اور معتصم باللہ کے دور میں ان کو بہت تکلیف دی گئی چنانچہ مسند احمد رحمہ اللہ تعالیٰ میں مذکور ہے کہ اٹھائیس ۲۸ مہینہ ان کو جیل میں رکھا گیا اور ہر روز کوڑے لگائے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک دن اتنے زور سے مارا گیا کہ بدن کا گوشت ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک عجیب خواب بھی ہے جو اپنی جگہ میں آئے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان فرقِ باطلہ سے مقابلہ کیا۔ اس سلسلے میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک کتاب لکھی جس کا نام مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنۃ ہے وہ اس کتاب کے صفحہ تین ۳ میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے انکار حدیث کرنے والے خوارج ہیں اور اُن سے مقابلہ کرنے والے ائمہ اربعہ ہیں۔

علماء کرام نے اُنکی تردید کی غرض سے کتاب السنّۃ کر کے بہت سی کتابیں لکھیں چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب السنّۃ لکھی۔ ان کے بیٹے عبداللہ نے بھی ایک کتاب لکھی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی غرض سے کتاب الآثار اور الرّسالہ لکھا۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے الاعتصام اسی غرض سے لکھا ابو بکر رحمہ اللہ تعالیٰ بن خلان نے کتاب السنّۃ لکھی امام طحاوی نے شرح معانی الآثار و مشکل الآثار اسی مقصد سے لکھی۔ ابن قتیبہ نے ایک کتاب لکھی حافظ ابوالفتح نے اثبات الحجّۃ علیٰ تارک المحجّہ اسی غرض سے لکھی۔ حجیت حدیث پر یہ سب کتابیں لکھی گئیں۔ اور یہ خاص دور تھا ان کا طرز انداز الگ تھا۔ اب ہمارے دور میں اس انکار کی نوعیت کچھ جداگانہ ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ اکثر و بیشتر احادیث کا مجموعہ ان کہاوتوں جیسے مقولوں کا ہے جن کی تراش و خراش قرون اولیٰ کے علماء نے اپنے اپنے مذہب کے اثبات کیلئے کر کے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دی۔ در حقیقت موجودہ حدیثیں جو کتابوں میں ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں نہیں ہیں لہذا یہ قابل حجّت و عمل نہیں۔

منکرین حدیث کی دلیل: یہ لوگ اپنے اس گمراہ نظریہ کیلئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں حدیث کی کتابت نہیں ہوئی تھی کیونکہ اولاً تو وہ حضرات لکھنا نہیں جانتے تھے۔ معدودے چند جو جانتے تھے وہ قرآن کریم کی کتابت میں مصروف تھے۔ مزید برآں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت حدیث منع فرمادیا تھا چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

نیز اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس کو خطیب بغدادی نے تقیید العلم میں بیان کیا ہے۔ اسی ممانعت کی بناء پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حدیثیں نہیں لکھتے تھے بلکہ صرف یاد کرتے تھے اور اسی پر حدیث کا مدار تھا۔ اسی

طرح ایک صدی تک حدیث سینہ در سینہ منتقل ہوتی رہی اور سو سال کے بعد سینوں سے سفینوں میں منتقل ہوئی بھلا اتنی حدیثیں یہ لوگ کیسے یاد رکھ سکتے ہیں اور کیسے محفوظ رہ سکتی ہیں اور ایک چیز سو سال تک سینہ در سینہ رہ کر ہو بہو محفوظ کیسے رہ سکتی ہے یہ عقلاً مشکل بلکہ محال ہے۔

حجیت حدیث: اب ہم منکرین کے جوابات دینے اور یہ بتانے سے پہلے کہ حضور ﷺ وصحابہ کرام کے زمانہ میں بہت سی حدیثیں لکھی گئی تھیں۔ اور انہی کتابت کے جواب دینے سے پہلے قرآن کریم سے حجیت حدیث پر ذرا روشنی ڈالتے ہیں۔ اگر یہ لوگ قرآن کریم مانتے ہیں تو حدیث کو بغیر مانے چارہ نہیں ہوگا اور اگر قرآن نہ مانے تو پھر ان سے ہمارا کوئی کلام نہیں۔ قرآن کریم میں بے شمار آیات ہیں جن سے حجیت حدیث ثابت ہوتی ہے۔ ہم یہاں بطور نمونہ چند آیات پیش کرتے ہیں

1- وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ (سورۃ الحشر 7)

اس آیت میں یہ فرمایا گیا کہ رسول اللہ ﷺ جو کچھ دیں اس کو سر تسلیم مان لو اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو، چاہے وہ اموال دنیاوی کے اعتبار سے ہو یا دین کے معاملہ میں ہو یا تعلیم وہدایت کے اعتبار سے ہو جو کچھ حکم دیں اس پر عمل کرو۔ اگرچہ آیت خاص غنیمت کے بارے میں نازل ہوئی مگر تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے مورد خاص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہذا یہ عام ہوگی۔

2- قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (سورۃ آل عمران 31)

اس آیت میں یہ فرمایا گیا کہ اللہ تعالیٰ سے نسبت قائم کرنا چاہو تو حضور ﷺ سے نسبت قائم کرنا چاہئے اور یہ آپ ﷺ کی اتباع سے ہوگی اور اتباع حدیث قولی وفعلی کے علاوہ ممکن نہیں۔

3- اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (سورۃ النساء 59)

یہ آیت بتارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت جیسی ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت بھی ضروری ہے مستقل طور پر۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے کہ یہاں اَطِيْعُوا کو مکرر لایا اس سے یہ بتانا مقصد ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی اطاعت مستقل مستقل ہے۔ اللہ کی اطاعت قرآن سے ہوگی اور رسول ﷺ کی اطاعت حدیث سے ہوگی۔ اور تیسرے میں اَطِيْعُوا مکرر نہیں لایا اسلئے کہ اولوالامر کی اطاعت مستقل نہیں بلکہ پہلے دونوں پر متفرع ہے۔

4- وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (سورۃ النحل 44)

یہاں نبی کریم ﷺ کا فرض منصبی بیان کیا گیا کہ قرآن کریم لوگوں کے سامنے واضح طور پر بیان کریں۔ تو قرآن کریم مُبَیَّن ہے اور حضور ﷺ کا بیان مُبَیِّن، اور دونوں میں مغایرت ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ قرآن اور ہے اور حدیث اور۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ حضور ﷺ نے کیسے بیان فرمایا؟ تو دیکھئے قرآن نے اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فرمایا، مگر اس کی صورت نہیں بتائی کہ نماز کیسے قائم کرنی ہے؟ اور زکوۃ کتنے مال سے کتنی دینی ہے۔ تو حضور ﷺ نے اپنے قول وفعل سے تفصیلاً بیان کر دیا۔ یہی حدیث ہے ورنہ قیامت تک کسی کو پتہ نہ چلتا کہ اس امر خداوندی پر کس طرح عمل کرنا ہے۔

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا (سورۃ المائدہ 38)

اگر حضور ﷺ مال مسروقہ کی مقدار اور ہاتھ کاٹنے کی مقدار بیان نہ فرماتے تو اس آیت پر عمل کرنا محال تھا تو گویا حدیث کے علاوہ قرآن پر عمل کرنا ممکن نہیں تو پھر (العیاذ باللہ) قرآن کا نزول ہی بیکار ہو جاتا۔

5- رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ ﴿سورۃ البقرۃ 129﴾

6- كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا ﴿سورۃ البقرۃ 151﴾

7- لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ﴿سورۃ آل عمران 164﴾

8- هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ﴿سورۃ الجمعۃ 2﴾

ان چار آیتوں میں اللہ تعالی نے حضور ﷺ پر چار ذمہ داریاں عائد کیں اور یہی چار نبوت کا فرض منصبی ہے (ا) تلاوت، یعنی الفاظ قرآن کو صحیح طور پر لوگوں کو پڑھا کر ضبط کرانا۔ دوسرا تعلیم یعنی اسکے مغلق معانی کو سمجھانا۔ تیسرا تعلیم حکمت، یعنی وحی خفی کے ذریعہ سے قرآن کے احکام بیان کرنا۔

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حکمت سے مراد سنت نبویہ ہے۔ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ، ابن اثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی کہا۔ اور یہ بھی در حقیقت اللہ تعالی کی طرف سے ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ ﴿سورۃ النجم 3-4﴾

تو اب اگر حدیث حجت نہ ہو تو آپ کو یہ ذمہ داری دینا بیکار ہو گا۔

9- مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴿سورۃ النساء 80﴾

یہاں پر حضور ﷺ کی اطاعت کو اتنی اہمیت دی گئی کہ خدا کی اطاعت مکمل نہیں ہوتی ہے بغیر اس کے اور یہ حدیث ہی سے ہو سکتی ہے

10- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿سورۃ النساء 65﴾

یہ آیت بتا رہی ہے کہ حضور ﷺ کی حیثیت اور مقام صرف یہ نہیں کہ امت تک احکام پہنچادیں۔ بلکہ قاضی اور مطاع کی حیثیت ہے اور نمونہ کامل کی حیثیت ہے۔ اور حضور ﷺ کے احکام کو تسلیم کیے بغیر مومن ہی نہیں ہو سکتا۔

11- وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿سورۃ الاحزاب 36﴾

اس میں یہ تاکید ہے کہ حضور ﷺ جب کوئی فیصلہ و حکم صادر فرمادیں تو اس میں کسی فرد و بشر کو چوں وچراں کرنیکا اختیار نہیں۔ اور آپ ﷺ کے فیصلہ واحکام کا نام ہی تو حدیث ہے۔

12- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴿سورۃ الانفال 24﴾

یہاں پر اللہ تعالی کی طرح رسول اللہ ﷺ کی استجابت ساری امت پر ضروری قرار دی گئی اور اس میں روحانی زندگی نصیب ہو گی، اور استجابت حدیث کی تسلیم کی صورت میں ہو گی۔

13- لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴿سورۃ النور 63﴾

دوسرے کے امر سے حضور ﷺ کا امر مختلف ہے، آپ ﷺ کی تعلیم دوسروں کی تعلیم سے الگ ہے وہ دلیل ہے دوسری دلیل نہیں۔

14- فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿سورۃ النور 63﴾

یہاں حضور ﷺ کی مخالفت سے ڈرایا گیا۔ حافظ ابن تیمیہ اپنی کتاب الصارم المسلول فی شاتم الرسول میں امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول نقل کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے قرآن کریم میں غور کیا تو مجھے تیئس ۲۳ آیات ملی ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کی اتباع پوری امت پر ضروری ہے۔ اس کے بعد امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ یہ آیت پڑھنے لگے فَلْيَحْذَرِ الخ۔ پھر فرمایا کہ مجھے یقین ہے کہ اگر لوگ حضور ﷺ کی اتباع ترک کر دیں اور آپ ﷺ کے احکام کی مخالفت کریں تو ان کے اندر فتنہ پیدا ہوگا اور میرے نزدیک وہ زیغ قلبی ہے اور یہ بڑھتا جائے گا۔ یہاں تک کہ کفر تک نوبت پہونچنے کا اندیشہ ہے اور یہی عذاب الیم ہے، تو انکار حدیث کا ابتدائی نتیجہ زیغ و کجی ہے اور انجام کفر ہے۔

15- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴿سورۃ الأحزاب 21﴾

یہاں پر ذات نبی کو نمونہ کامل قرار دیا گیا۔ اور نمونہ صرف چہرہ دیکھنے سے نہیں ہوگا۔ بلکہ نمونہ حدیث کے ذریعہ سے ہوگا۔

16- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿سورۃ النساء 64﴾

یہاں پر یہ بیان کیا گیا کہ رسول بھیجنے کا منشاء یہ ہے کہ اسکی اطاعت کی جائے اور اطاعت اس کے قول و فعل کی اتباع سے ہوگی، اور قول و فعل ہی کو حدیث کہا جاتا ہے۔

17- پھر اصل مدار وحی پر ہے کتاب کا نزول ضروری نہیں اس لئے بہت سے انبیاء کو کتاب نہیں دی گئی بلکہ وحی خفی کے ذریعہ احکام بتائے گئے۔ اور نبی اسی کے اعتبار سے ہدایت کرتے رہے تو اگر نبی کی بات حجت نہ ہو تو ایسے نبی بھیجنا بے معنی ہوگا اور قرآن کریم سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ پر قرآن کے علاوہ بہت سی وحی آتی تھی۔

ا۔ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا ﴿سورۃ البقرۃ 143﴾

اس میں یہ توثیق کی گئی کہ وہ قبلہ جس کی طرف آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے وہ ہمارے حکم سے ہے حالانکہ قرآن کریم کی کسی آیت میں یہ نہیں ہے، لہذا یہ وحی خفی سے حکم تھا۔

۲۔ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴿سورۃ الحشر 5﴾

آپ ﷺ نے خیبر کے درخت کاٹنے کے بعد منافقین نے اعتراض کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو کچھ ہوا میری اجازت و حکم سے ہوا۔ حالانکہ قرآن کریم کی کسی جگہ میں اس کا ذکر نہیں۔ تو ضرور وحی خفی سے ہوا۔

18- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴿سورۃ الحجرات 1﴾

یہاں یہ بیان کیا گیا کہ نبی کریم ﷺ کے قول و فعل کے سامنے کسی قسم کی پیش قدمی نہ کرنی چاہئے بلکہ اس کے سامنے اپنے آپ کو ختم کر دینا چاہئے۔

19- اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ ﴿سورۃ الحجر 9﴾

یہاں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کی ذمہ داری کا ذکر فرمایا، تو ظاہر بات ہے کہ اگر صرف الفاظ کی حفاظت ہو اور اس کے معانی محفوظ نہ ہو بلکہ جو جیسا چاہے معنی بیان کرے تو الفاظ کی حفاظت نہیں ہوگی۔ کیونکہ الفاظ معانی کے تابع ہیں، اور بغیر معانی الفاظ بیکار ہیں۔ تو پھر قرآن کا نزول ہی بیکار ہوگا (العیاذ باللہ) تو معلوم ہوا کہ قرآن کے الفاظ و معانی محفوظ ہیں اور حدیث ہی معانی قرآن ہے۔ تو اگر حدیث حجّت نہ ہو تو اس کی حفاظت کا اعلان بیکار ہے۔ اِن تمام آیات قرآنیہ سے واضح ہو گیا کہ حدیث کے سوا قرآن کریم کا سمجھنا اور اس پر عمل کرنا محال ہے یہی وجہ ہے کہ ساری امت نے من حیث الامۃ کے کبھی بھی حدیث سے انکار نہیں کیا اور قرآن کریم کی طرح حدیث کو حجّت تسلیم کیا اور دین میں شمار کیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ یوں فرماتے ہیں کہ "لولا السنة لما فهم احد منّا القرآن"۔ ﴿میزان شعرانی ص25﴾

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

وسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم مبينة عن الله تعالىٰ ما اراد دليلا على خاصّه وعامّه۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ مستصفیٰ میں فرماتے ہیں کہ:

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلّم حجّة لدلالة المعجزة على صدقه والله امرنا باتباعه لانّه لا ينطق عن الهوىٰ إن هُو إلّا وحيٌ يوحىٰ۔ لكن بعضه يتلىٰ فيسمى كتابًا وبعضه لا يتلىٰ وهو السنّة۔

منکرین حدیث کے دلائل کا جواب: پہلی بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ صحابہ کرام لکھنا نہیں جانتے تھے، تاریخی واقعات کے اعتبار سے سراسر بے بنیاد ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ صحابہ کرام حدیث نہیں لکھتے تھے اور عہد رسالت کتابت حدیث سے بالکل خالی تھا یہ بھی قطعاً غلط ہے۔ لیکن تھوڑی دیر کیلئے اگر تسلیم بھی کرلیں کہ عہد رسالت میں صرف حفظ پر مدار تھا تب بھی ہم یقین کے ساتھ مدلل طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس بلا کم وکاست وہی حدیثیں پہنچی ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائی تھیں۔ اس میں کسی قسم کی خیانت نہیں ہوئی اور اس پر یہ وہم وگمان کرنا کہ اتنی مدت تک اتنی حدیثیں کیسے یاد رہ سکتی ہیں۔ انتہائی مضحکہ خیز حرکت ہے اور اپنے پراگندہ ذہن و حافظہ پر جو خواہش نفسانی و تقلید انگریز سے تاریک ہو چکا ہے اس قوم کی ذہانت اور حافظہ کو قیاس کرنا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے چنا ہے جن کے بارے میں ابرّهم قلوبًا واعمقهم علمًا کہا گیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جب اس دین کی حفاظت کا وعدہ فرمایا اور خاتم الانبیاء نے اسی وعدہ کے تحت فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ کے ذریعہ امّت کو ذمہ دار بنایا، تو قدرتی طور پر اللہ تعالیٰ نے ان کو پوری دنیا سے زیادہ قوت حافظہ دی اور ان کو اس ذمہ داری کا احساس بھی تھا۔ اسی لئے انہوں نے نہ صرف دین کی بلکہ اپنے نبی کی ایک ایک نقل و حرکت کی ایسی حفاظت کی کہ عقل حیران رہ جاتی ہے۔ حضور ﷺ کا بال مبارک، وضو کا پانی، خون، پسینہ حتیٰ کہ پیشاب تک کو ضائع ہونے نہ دیا۔ تو جب ایسی چیزیں حفاظت سے رکھ سکتے ہیں جن پر دین کا مدار نہیں تو پھر وہ احادیث جن پر دین کی بقا کا مدار ہے اور اپنے دین و دنیا کی بہبودی ہے، کیسے یاد نہ کرتے؟ یا یاد کر کے فراموش کر دیتے۔ اور محفوظ نہ رکھتے؟ یہ عقلِ سلیم کبھی باور نہیں کر سکتی۔ صحابہ کرام و تابعین عظام کے حافظہ کے واقعات کتب حدیث و طبقات میں بہت ہیں اور جبکہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری

رحمہ اللہ تعالیٰ کے حافظہ کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک بار بغیر ارادہ دیکھ لینے سے پندرہ سال تک یاد رہتا ہے اور بالارادہ دیکھنے سننے سے پوری زندگی یاد رہتا تھا۔ (سبحان اللہ) تو صحابہ وتابعین کا کیا حال ہو گا خود ہی اندازہ کر لو۔ بہر حال اس تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اگر بالفرض عہدِ رسالت کتابت حدیث سے خالی ہو تاتب بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ احادیث کا ذخیرہ جو ہمارے سامنے موجود ہے اور صحابہ کرام نے اپنی یاد سے اُمت تک پہنچایا ہے۔ یہ وہی انفاس قدسیہ ہیں اور اعمال واخلاق مقدسہ ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا، یا عمل کر کے دکھائے ہیں، اس میں کسی قسم کی غلط بیانی یا تغیر و تبدل نہیں ہوا۔ گویا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ہر ایک صحابی حدیث کا زندہ نسخہ تھا۔

حدیث نہی کتابت کے جوابات : اب ہم بتائیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ بہت سی کتابیں حدیث کی لکھی گئی تھیں اس سے پہلے نہی کتابت کی حدیث کا جواب دینا مناسب خیال کیا جاتا ہے۔ سواسکے بہت سے جوابات دیئے گئے۔

پہلا جواب : بعض محدثین نے اس کو موقوف بتایا ہے جن میں امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ محدثین کا نام پیش کیا جاتا ہے لہٰذا اسکے مقابلہ میں دوسری حدیث اجازت کو جو مرفوع ہے ترجیح ہو گی۔ چنانچہ امام نووی متوفی ۶۷۲ھ تقریب، ص 287 میں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۸۵۲ھ فتح الباری ص 118 ج 1، میں اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تدریب الراوی، ص 287 میں اس جواب کی طرف اشارہ فرمایا۔

دوسرا جواب : یہ ہے کہ یہ نہی وقتی اور عارضی طور پر تھی اس لئے کہ وہ ابتداء نزولِ قرآن کا زمانہ تھا۔ اور اعجاز قرآن اچھی طرح لوگوں کے دلوں میں راسخ نہیں ہوا تھا اور کلام اللہ و کلام رسول میں فرق و امتیاز کی بصیرت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے اگر حدیث لکھی جاتی تو قوی احتمال تھا کہ قرآن وحدیث میں التباس ہو جائے اور قرآن کا وہی حشر ہو جو کتب سابقہ کا ہوا۔ پھر جب قرآن کریم کا کافی حصّہ نازل ہو گیا اور دلوں میں قرآن کریم کا اعجاز بیان راسخ ہو گیا اور دونوں میں فرق کرنے کی بصیرت پیدا ہو گئی تو نہی کتابت کا حکم منسوخ ہو گیا اور کتابت کی اجازت مل گئی چنانچہ فتح الباری، ص ۸۵ ج ۱، وتدریب الراوی، ص ۲۸۶ میں مذکور ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے:

المراد النهي عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة۔ ﴿فتح الباری 185 ج 1 تدریب الراوی 287﴾

یعنی حدیث لکھنے سے ممانعت کا مقصد ایک صحیفہ میں قرآن وحدیث ایک ساتھ لکھنا منع ہے تاکہ دونوں خلط نہ ہوں۔

چوتھا جواب : یہ ہے کہ نہی انہی اشخاص کے لئے تھی جن کا حافظہ قابل اعتماد تھا اس لئے کہ ان کو اگر لکھنے کی اجازت دی جاتی تو مکتوب پر اعتماد ہو جاتا حفظ کی طرف توجہ نہ رہتی اور اجازت کتابت ان حضرات کے لئے تھی جن کا حافظہ کمزور تھا، بھول جانے کا اندیشہ تھا اور اہل عرب کا حافظہ عموماً قوی تھا اس لئے نہی کی حدیث کے الفاظ میں عموم اختیار کیا گیا۔ (فتح المغیث، ص 98 ج 3، شرح الفیہ ص 117 ج 2)

پانچواں جواب : یہ ہے کہ نہی کتابت حدیث عام تھی لیکن اس سے ان حضرات کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا جو اچھی طرح لکھنا پڑھنا جانتے تھے اور کتابت میں کسی قسم کی غلطی واقع نہ ہوتی تھی۔ اسی اطمینان کی بناء پر ان کو لکھنے کی اجازت دیدی گئی۔ جیسے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ۔ (تاویل مختلف الحدیث، ص 365)

چھٹا جواب: جو ناقص کے خیال میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمومی اور اجتماعی صورت میں حدیثیں لکھنے سے منع فرمایا تھا اور انفرادی و شخصی طور پر صرف یاد کرنے کے لئے لکھنے کی اجازت دی ہے یا کسی شرعی مصلحت کے تحت لکھنے کی اجازت دی تھی جس کی تفصیل سامنے بیان کی جائے گی۔

حضرت بنّوری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے گرامی:

اس مقام پر ہمارے شیخ علامہ سید بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک عجیب بات فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں آپکے سامنے آپ کی اجازت سے احادیث کی کتابت اس شکل پر ہو جاتی جیسے قرآن کریم کی کتابت ہوئی تھی تو ہر ایک حدیث قرآن کریم کی طرح قطعی ہو جاتی، پھر اس صورت میں اس کی کماحقہ، تعمیل امت پر بہت مشکل ہو جاتی۔ اور نہ کرنے کی صورت میں سب کے سب جہنم میں جاتے اس لئے رحمتہ للعلمین نے حدیث کی کتابت قرآن کی طرح ہونے نہ دیا یہ امت پر بہت بڑا احسان ہے۔

نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں حدیث کی کتابت: یہاں تک تو نہی کتابت حدیث کے مختلف پیرائے سے جوابات دیئے گئے ہیں اب وہ روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی کتابت حدیث ہوئی تھی۔ گرچہ اسکی تدوین اس شکل میں نہیں ہوئی تھی جیسے قرآن کریم کی کتابت وتدوین ہوئی تھی۔ تاہم کوئی دور ایسا نہیں گذرا جس میں کتابت حدیث نہیں ہوئی تھی بلکہ حساب لگانے سے پتہ چلتا ہے کہ موجودہ کتابوں میں جتنی حدیثیں مدون ہیں ان سے زیادہ حدیثیں انفرادی طور پر لکھی جاچکی تھیں، تمام کا استقصاء یہاں ممکن نہیں فقط بطور نمونہ کچھ پیش کیا جاتا ہے۔

1- حافظ نورالدین ہیثمی رحمہ اللہ تعالیٰ مجمع الزوائد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں:

قال كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ناس من اصحابه وانا معهم وانا اصغرهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار۔ فلمّا خرج القوم قلت كيف تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقد سمعتم ما قال وانتم تنهمكون في الحديث۔ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فضحكوا وقالوا يا ابن اخينا ان كل ما سمعناه منه عندنا في كتاب (رواه الطبراني)

اس روایت سے یہ باتیں ثابت ہوئیں کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ حضرت عبداللہ کمسن تھے۔ نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عبداللہ کی کمسنی کے زمانہ میں ایک دور ایسا بھی گذرا ہے جبکہ آنحضرت ﷺ کی حدیثوں کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم برابر لکھا کرتے تھے نیز یہ کہ ان لکھنے والوں میں کوئی خصوصیت پیش نظر نہیں تھی بلکہ جو کچھ سنتے تھے لکھ لیا کرتے۔ کل ما سمعناہ منہ اس پر صریح دال ہے۔

2- حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا صحیفہ: مسند احمد، ابوداود شریف میں حضرت عبداللہ عمرو کی روایت ہے کہ:

قَالَ كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ فَنَهَتْنِي قُرَيْشٌ وَقَالُوا أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَوْمَأَ بِأُصْبُعِهِ إِلَى فِيهِ فَقَالَ اُكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ

اس صریح اجازت کے بعد سے حضور ﷺ سے ہر سنی ہوئی باتیں انہوں نے لکھنا شروع کیا یہاں تک کہ ان کے پاس حدیث کا ایک بڑا مجموعہ تیار ہو گیا تھا جس کا نام انہوں نے الصَّادِقَۃُ رکھا تھا (نبی صادق کے کلام کے مجموعہ کا نام صادقہ ہی ہونا چاہئے) اس میں ایسی حدیثیں تھیں جو انہوں نے بلاواسطہ براہ راست حضور ﷺ سے سنی تھیں چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ:

هَذِهِ الصَّادِقَةُ . فِيهَا مَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فِيهَا أَحَدٌ (المحدث الفاصل، ص 2، جلد 4۔ طبقات ابن سعد، ص 49، جلد 7)

بنا بریں یہ کتاب انکو بہت زیادہ محبوب تھی جس کا اظہار ما یرغبنی فی الحیوۃ الا الصادقۃ کے پرکشش لفظ سے فرماتے ہیں اس لئے اس کی حفاظت کی غرض سے اس متاع عزیز کو صندوق میں رکھا کرتے تھے چنانچہ مسند احمد میں ہے: ربما کان یحفظھا فی صندوق لہ خشیۃ علیہا من الضیاء۔

اس صادقہ میں کتنی حدیثیں تھیں کسی کتاب میں صراحۃً مذکور نہیں ہے۔ علامہ بدرالدین عینی نے لکھا کہ صرف ضرب المثل ہی ایک ہزار تھیں۔ البتہ دوسرے قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ چھ ہزار سے کم حدیثیں نہیں تھیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ جماعت صحابہ میں مجھ سے زیادہ آنحضرت ﷺ سے سنی ہوئی حدیثیں روایت کرنیوالا کوئی نہیں ہے بجز عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے کیونکہ وہ حدیثیں سنکر لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا (بخاری، ص ۲۲، ج ۱) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا صحیفہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں سے زیادہ حدیثیں تھیں اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثیں جو صرف مسند بقی بن مخلد کے واسطے سے پہنچی ہیں ان کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔ چنانچہ عینی، ص ۱۴۶، ج ۱، تدریب الراوی ۴۰۱ میں ہے: کان حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ خمسۃ آلاف وثلاث مائۃ واربعۃ وسبعون۔

لہذا اب لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ صحیفہ عبداللہ عمرو رضی اللہ عنہ میں کم سے کم چھ سات ہزار حدیثیں ہونگی۔ اب اگر دوسری کوئی دلیل نہ بھی ہو تب بھی حضور ﷺ کے زمانے میں کتابت حدیث کے ثبوت کے لئے یہی ایک صادقہ ہی بہت کافی ہے۔

3- صحیفہ ابوشاہ یمنی رضی اللہ عنہ: صحیح بخاری اور ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔

أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ بِقَتِيلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ فَأُخْبِرَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَرَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَخَطَبَ الخ۔

بہت طویل تقریر فرمائی جس میں قتل وغیرہ کے احکام بیان فرمائے ایک یمنی صحابی جن کا نام ابوشاہ تھا، عرض کیا۔

اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللهِ . فَقَالَ: اكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ

کہ یا رسول اللہ ﷺ! یہ خطبہ مجھے لکھ کر دیں، حضور ﷺ نے صحابہ سے فرمایا: ابوشاہ کیلئے خطبہ کے یہ مسائل لکھدو۔

4- حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صحیفہ: صحیح بخاری، ص ۲۱۔۲۵۱۔۴۲۶ ج ۱، میں أبي جحيفة سے روایت ہے:

قُلْتُ لِعَلِيٍّ: "هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لَا. إِلَّا كِتَابُ اللهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ: قُلْتُ، فَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ وَفَكَاكُ الْأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ"

اس صحیفہ کا ذکر بخاری شریف میں تقریباً نو جگہ میں آیا ہے۔

5- عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کا صحیفہ: حضرت عمرو بن حزم کو نبی کریم ﷺ نے ۱۰ھ میں نجران کے عامل بنا کر بھیجا

تھا۔ اور ایک تحریر لکھ دی تھی جس میں صدقات، دیات، فرائض وغیرہ کے احکام تھے۔ (سنن نسائی، ج2ص2650)

6- **عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی کتابت حدیث:** عَنْ أَنَسٍ أَنَّه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ" (جامع بیان العلم وفضلہ، ص29ج1)

7- عَنْ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكْتُبُ إِذْ سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ تُفْتَحُ أَوَّلًا الخ۔ (الدارمی، ص68)

8- ما رواه الحاكم في المستدرك عَنِ الْفَضْلِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: حَدَّثْتُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِحَدِيثٍ فَأَنْكَرَهُ، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْكَ. قَالَ: إِنْ كُنْتَ سَمِعْتَهُ مِنِّي، فَإِنَّهُ مَكْتُوبٌ عِنْدِي. فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ، فَأَرَانِي كِتَابًا مِنْ كُتُبِهِ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سب صحابہ کرام حدیث لکھا کرتے تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد خود سنی ہوئی تمام حدیثوں کو لکھ لیا ایسی صورت میں منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ اور صحابہ کے زمانہ میں حدیثیں نہیں لکھی جاتی تھیں یہ بالکل بے بنیاد بات ہے۔

9- حضرت رافع بن خدیج نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اجازت سے حدیثیں لکھا کرتے تھے چنانچہ المحدث الفاصل تقید العلم للخطیب، ص73 میں روایت ہے:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ انه قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا نَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ أَفَنَكْتُبُهَا؟ قَالَ "اكْتُبُوا ذَلِكَ وَلَا حَرَجَ."

پھر رافع بن خدیج فرماتے ہیں:

إِنَّ الْمَدِينَةَ حَرَمٌ حَرَّمَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَنَا فِي أَدِيمٍ (حوالہ مسند احمد، ص140جلد4)

10- عن أبي هريرة: "أن رجلاً من الأنصار كان يشهد حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلا يحفظه، فيسأل أبا هريرة فيحدّثه، ثم شكا قلّة حفظه إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. فقال له النبي: "استعِن على حفظك بيمنك" اوما بيده الى الخط (توضیح الافکار، ص253ج2)

11- كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتابالوائل بن حجر لقومه في حضر موت فيه الخطوط الكبرى للإسلام. وبعض أنصبة الزكاة وحد الزنا وتحريم الخمر وكل مسكر حرام (الاصابۃ، ص212جلد1)

12- ما اسنده الديلمي من حديث علي مرفوعًا اذا كتبتم الحديث فاكتبوه بسند

13- نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل یمن کو ایک مکتوب تحریر فرمایا تھا جس میں فرائض اور اونٹوں کی عمر اور خون بہا کے احکام تھے۔ (نسائی، ص250ج2)

14- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صدقات کے متعلق ایک فرمان تحریر فرمایا لیکن ابھی اس کو اپنے عمال کے پاس بھیجنے نہ پایا کے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا انتقال ہوگیا۔ یہ نوشتہ آپ کی تلوار کے ساتھ ہی رکھا ہوا تھا چنانچہ آپ

ﷺ کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس پر عمل کیا پھر عمر رضی اللہ عنہ نے۔(ابوداؤد، ص219 جلد2 ترمذی، ص99 جلد1)

15- طبقات ابن سعد ص303 ج1، میں بہت سے مکتوبات کا ذکر ہے جن کو آپ نے قبائل سے آنے والے وفود کو لکھ کر دیا تھا۔

16- اب آخر میں آپ حضرات کی توجہ ممانعت کتابت حدیث کے راوی حضرت ابو سعید کے بیان کی طرف منعطف کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: کنالانکتب الاالقرأن والتشھد(تقیید العلم، ص23)

یہ وہی ابو سعید ہے جن سے مروی ہے کہ سوائے قرآن کے مجھ سے کچھ نہ لکھا کرو مگر ان کا عمل کیا ہے؟ کیا انہوں نے اپنی روایت کردہ حدیث کے معنی نہیں سمجھے یا سمجھ کر عمل نہیں کیا رسول اللہ ﷺ کا مخاطب تو حدیث کا مطلب نہ سمجھے اور چودہ سو سال کے بعد اس کی تشریح کرنے والا پیدا ہو جائے۔ ان کہ علاوہ جتنے صحابہ کرام کا نام اوپر ذکر کیا کہ انہوں نے حدیثیں لکھیں کیا ان حضرات کو نہی کتابت کی حدیث نہیں پہنچی یا پہنچی مگر عمل نہیں کیا وہ اگر عمل نہ کریں تو کون کرے آسمان کے فرشتے؟ نبی کریم ﷺ کے جانثار صحابہ تو اس حدیث کے معنی نہ سمجھے اور آج کے محققین جن کی تحقیق برائے تخریب دین ہے نہ تعمیر دین اور جن کا علم انسان سازی کے لئے نہیں بلکہ انسان سوزی کے لئے ہے اس حدیث کے معنی سمجھ گئے۔

بہر حال مذکورہ بالا حوالہ جات سے ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ حدیث نبوی ﷺ اکثر و بیشتر خود نبی کریم ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ہی لکھ لی گئی تھی۔ بلکہ ایک حد تک انفرادی طور پر تدوین بھی ہو چکی تھی البتہ چند مصالح کے پیش نظر حکومت کی طرف سے اور اجتماعی طور پر باضابطہ تدوین کا کام ملتوی کر دیا گیا۔ ایک اہم مصلحت یہ تھی کہ قرآن کریم کے تحفظ و تدوین کا کام ابھی ہوا تھا ایسی صورت میں اندیشہ تھا کہ لوگ خلط مبحث کر بیٹھیں اور نامناسب پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں۔ اس لئے خلفاء راشدین نے ارادہ کرنے کے بعد بھی اس کام کو شروع نہیں کیا۔ آخر خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو انجام دیا جس کی تفصیل عنقریب آنے والی ہے لہٰذا اعصر النبی و اصحابہ میں کتابت حدیث کا انکار کرنا سراسر غلط اور تاریخ حدیث سے ناواقفیت کی بین دلیل ہے اور اسی بہانے سے موجودہ حدیثوں کو قابل حجت نہ سمجھنا جہالت بالائے جہالت ہے۔

تدوین الحدیث کی ابتداء: منکرین حدیث کے اشکالات اور ان کے جوابات سے قطع نظر کرتے ہوئے اب اس میراث عظیم کی تدوین کی اصل حقیقت و تاریخ پیش کی جاتی ہے۔ ابتدائے اسلام میں چند مصلحتوں کی بنا پر نبی کریم ﷺ نے کتابت حدیث سے منع فرمایا تھا جس کی تفصیل گزر چکی۔ پھر جب یہ مصلحتیں پوری ہو گئیں تو آپ نے اس حکم کو منسوخ کر دیا اور کتابت حدیث کی اجازت دیدی اور بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی یادداشت کے لئے انفرادی طور پر بہت سی حدیثیں لکھیں جس کی تفصیل بھی گزر گئی۔ مگر اس لکھنے کے باوجود عہد نبوت و عہد صحابہ میں حدیث کا اصل مدار حفظ پر تھا، ہر شخص کا سینہ حدیث کا مستقل ایک صحیفہ تھا۔ یہ حالت پہلی صدی کے آخر تک رہی۔ پھر جب پہلی صدی ختم ہونے کو آئی تو اسلام کا دائرہ عرب سے نکل کر عجم میں دور دراز تک پھیل گیا اور عجمی لوگ پہلے ہی سے لکھنے پڑھنے کے عادی تھے علاوہ ازیں اہل عرب جیسا خداداد حافظہ وہ کہاں سے لا سکتے تھے۔ پھر مشکل بات یہ تھی کہ حضرات صحابہ کرام جو حدیث کے زندہ نسخے تھے، روز بروز اس دنیا سے رخصت ہوتے جا رہے تھے اور اکثر تابعین، جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نور حدیث حاصل کر چکے تھے

وہ بھی آہستہ آہستہ دنیا کو خیر باد کہنا شروع کر دیا تھا اور بہت کم تابعین دنیا میں رہے وہ بھی مختلف مقامات و مراکز اسلامیہ میں اشاعت دین کی خاطر منتشر تھے۔ اس پر زائد بات یہ تھی کہ بدعتوں کی کثرت ہو چکی تھی اور فرق باطلہ، شیعہ، خوارج، معتزلہ۔ قدریہ اور جبریہ وغیرہ نئے نئے فرقے اسلام میں سر اٹھا رہے تھے جو اپنے عقائد کی ترویج میں پوری قوت کے ساتھ کوشاں تھے تو اس وقت جو کبار تابعین تھے ان کے دلوں میں یہ بات اتری کہ اگر اس وقت احادیث کو جمع نہ کیا جائے تو ان حفاظ حدیث کے اٹھ جانے کے بعد کہیں علوم نبوت سے دنیا بالکل خالی نہ ہو جائے اور حدیث کی جو امانت ان کے سینوں میں محفوظ ہے وہ بھی انکے ساتھ قبروں میں مدفون نہ ہو جائے اور دنیا پھر گمراہی میں مبتلا ہو جائے چنانچہ ۹۹ ہجری میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سریر آرا خلافت ہوئے انہوں نے یہی خطرہ محسوس کیا۔ بنابریں انہوں نے فوراً تمام ممالک اسلامیہ کے علماء کے نام فرمان شاہی ارسال فرمایا کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کر کے کتابی شکل میں جمع کر لیا جائے۔ چنانچہ فتح الباری اور عمدۃ القاری میں أبو نعیم أصبهانی کے واسطہ سے یہ نقل کیا کہ

كَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى الْآفَاقِ انْظُرُوا حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَاجْمَعُوهُ.

فتح الباری ج 1 ص 526 عمدۃ القاری ج 1 ص 526 اور خصوصی طور پر ابو بکر بن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ کے پاس لکھا تھا چنانچہ صحیح بخاری، جلد 1 ص 20 میں روایت ہے:

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاكْتُبْهُ فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ

اور موطا محمد، ص 391 میں یہ الفاظ ہیں إن انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَدِيثِ عُمَرَ۔ اور حافظ ابن عبدالبر کے بیان کے مطابق امام ابن شہاب زہری کو سب سے پہلے لکھا اور انہوں نے سب سے پہلے حدیثیں لکھ کر دار الخلافت میں بھیجا چنانچہ ابن شہاب زہری فرماتے ہیں:

"أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفترا دفترا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترا."

جامع البیان العلم، جلد ا، ص ۷۶، امام زہری کے ان دفاتر میں اتنی حدیثیں تھیں کہ ان کی کتب حدیث ولید بن یزید کے قتل کے بعد سرکاری خزانہ سے سواریوں پر لاد کر لایا گیا اور اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زہری نے ابو بکر بن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ سے پہلے تدوین حدیث کی کیونکہ ان کی جمع کردہ کتابوں کی نقل حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے عہد خلافت میں تمام ممالک محروسہ میں بھیجدی تھی اور قاضی ابو بکر ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ بھی اپنی کتاب مکمل کرنے نہ پائے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا انتقال ہو گیا۔ بناء بریں اکثر محدثین کا اتفاق ہے کہ تدوین حدیث میں اولیت کا شرف امام زہری کو حاصل ہے چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، اول من دون العلم ابن شہاب۔ (جامع البیان العلم ج1 ص79)، پھر ان حضرات کے بعد مختلف بلاد اسلامیہ میں تدوین حدیث کا کام زور شور سے شروع ہوا۔ چنانچہ امام مالک وابن ابی ذئب نے مدینہ میں وابن جریج نے مکہ میں امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شام میں اور سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کوفہ میں حماد بن سلمہ نے بصرہ میں، معمر بن راشد نے یمن میں ہیثم نے واسط میں جریر بن عبدالحمید نے ری میں ابن مبارک نے خراسان میں غرض

ایک ہی زمانہ میں عالم اسلام کے سب مرکزوں میں علم حدیث پر تصنیف وتالیف شروع ہو گئی تھی اور ان حضرات کا ایک ہی زمانہ میں علم حدیث کیلئے کھڑا ہو جانا صاف دلیل ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایک لطیفہ غیبی ڈال دیا تھا کہ تم نے اگر اس وقت اس کی حفاظت نہیں کی تو یہ میراث عظیم ضائع ہو جائے گی۔ یہ تدوین حدیث کا دور اول ہے اس میں صرف منتشر احادیث کو جمع کرنا مقصود تھا، اس میں کسی قسم کی ترتیب وتمیز کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس وقت کے لئے یہی زیادہ مناسب تھا کیونکہ ابتداہی سے اگر ترتیب وتمیز کا کام شروع ہو جاتا تو تمام حدیثیں جمع نہ ہو سکتی تھیں۔

تدوین حدیث کا دوسرادور: اب جب دوسری صدی کا نصف آخر آیا تو علماء کا ایک گروہ اٹھا جن کا مقصد یہ تھا کہ حدیثوں کو ابواب فقہیہ کی ترتیب کے اعتبار سے جمع کیا جائے چنانچہ اس میں کام شروع ہوا تو سر فہرست نام ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا انہوں نے کتاب الاثار لکھی پھر موطا مالک پھر جامع سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ۔

تدوین حدیث کا تیسرادور: اس سے پہلے تدوین کا جتنا کام ہوا وہ ترتیب کا کام تھا مگر اس میں احادیث مرفوعہ کے ساتھ آثار صحابہ وتابعین بھی مخلوط تھے۔ اب دوسری صدی ختم ہو کر تیسری صدی شروع ہو گئی تو اس تدوین حدیث کے باب میں مزید ترقی ہوئی اور ایک طبقہ علماء نے احادیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آثار صحابہ وفتاویٰ تابعین سے الگ کر کے احادیث مرفوعہ کے جمع واستقصا کیا اور مسانید کی تصنیف کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ چنانچہ سب سے پہلے عبیداللہ بن موسیٰ عبسی نے مسند لکھی اور مسدد بن مسرھد نے اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ بن راہویہ، اسد بن موسیٰ وغیرہم نے ایک ایک مسند لکھی۔ غرضیکہ اب تک تبویب پر تصنیف کا رواج تھا۔ اب مسانید مرتب ہوئیں۔

تدوین حدیث کاچوتھادور: ان تمام تصانیف کے بعد صحاح ستہ کا دور شروع ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے پہلے جتنی کتابیں تصنیف کی گئیں ان سب کا مقصد یہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جتنی حدیثیں ہیں جہاں تک ہو سکے جمع کر دیا جائے انتقاد انتخاب کی طرف زیادہ توجہ نہ دیجائے۔ بنابریں تمام پراگندہ اور منتشر حدیثیں یکجا جمع ہو گئیں۔ اب دوسری صدی ختم ہو کر تیسری صدی کے کئی سال گذر گئے تو علماء کا ایک طبقہ اٹھا اور یہ ارادہ کیا کہ جتنی حدیثیں جمع ہو گئیں ان کی چھان بین کر کے صحیح روایات کو غیر صحیح سے الگ کر لیا جائے تو سب سے پہلے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کام کو شروع کیا۔ پھر امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اور ہر ایک نے اپنی اپنی خاص شرائط کے ماتحت کتاب بخاری ومسلم تالیف فرمائی۔ پھر کچھ عرصہ بعد ان کی طرح اور کتابیں لکھی گئیں چنانچہ امام ترمذی، نسائی، اور ابوداود نے اپنی اپنی کتابیں لکھیں۔ اور یہ تدوین حدیث کا بہترین دور تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے مقدمہ فتح الباری میں فرماتے ہیں: فان ذلك العصر خلاصة العصور في تحصيل هذا العلم۔

اب تدوین حدیث کا ہر قسم کا کام پورا ہو گیا۔ اب بعد والوں کے لئے زائد کوئی کام باقی نہیں رہا۔ بلکہ اس کے بعد علماء نے جتنی کتابیں لکھیں وہ انہی سے ماخوذ ہیں کسی نے انہی پر استدراک کیا اور کسی نے استخراج کیا۔

وَمَا عَلَيْنَآ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ

صاحب المصابیح اوران کی کتاب کا تعارف:

نام: الامام محی السنۃ قامع البدعۃ ابو محمد حسین بن مسعود الفراء البغوی

فراء یہ فَرْوٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی چمڑا کے ہیں تو فراء کے معنی ہوئے چمڑا بیچنے والا یاد باغت دینے والا اور در حقیقت یہ ان کے والد مسعود کا پیشہ تھا۔ بنا بریں یہ صفت ہوئی مسعود کی۔ لہٰذا اس کو مجرور پڑھنا پڑے گا اور یہ فراء نحوی کے غیر ہیں، بغوی کے متعلق بعض کی رائے یہ ہے کہ بغ کی طرف منسوب ہے واؤ کو زیادہ کیا گیا تاکہ نسبت کے وقت بغیٌ نہ ہو جائے جس کے معنی زانی کے ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منسوب ہے بغو کی طرف محذوف الاعجاز کی مانند۔ جیسے دمٌ اصل میں دموٌ تھا واؤ کو حذف کر دیا گیا۔ پھر نسبت کے وقت لوٹ آیا جیسا کہ نسبت کا قاعدہ ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ منسوب ہے بغشور کی طرف یہ معرب ہے باغ کور کا اور یہ ایک قریہ ہے ہرات و مرو کے درمیان فی حدودِ خراسان، مرکب امتزاجی میں اکثر جز ثانی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے مگر کبھی جزء ثانی کو حذف کر کے جزء اول کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہ اسی قبیل سے ہے یا تو خلاف قیاس واؤ اور شین کو حذف کر کے نسبت کر دی گئی۔

محی سنہ لقب کی وجہ: محی السنہ لقب سے ملقب ہونے کی وجہ بیان کی جاتی ہے جب انہوں نے شرح السنہ کتاب تصنیف کی تو نبی کریم ﷺ کی زیارت خواب میں ہوئی کہ آپ ﷺ انہیں خطاب کر کے فرما رہے ہیں کہ أَحْيَاكَ اللهُ كَمَا أَحْيَيْتَ سُنَّتِي۔ اسی وقت سے محی السنہ لقب کے ساتھ مشہور ہو گئے۔ یہ شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ المسلک بزرگ تھے۔

تحصیل علم: ان کے مختصر احوال جو مختلف کتابوں میں ملتے ہیں یہ ہیں کہ وہ اپنے زمانہ میں ہر فن کے مقتداء و پیشوا شمار کئے جاتے تھے اور اس زمانے کے چوٹی کے مفسرین و محدثین وار باب فتویٰ میں سے تھے۔ چنانچہ ان کی کتاب تفسیر معالم التنزیل اور شرح السنۃ اور مذہب شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ میں فتاویٰ بغوی اسپر شاہد ہیں۔ حدیث تفسیر اور فقہ کے ساتھ فن تجوید کے ساتھ ممارست و مہارت بہت زیادہ تھی، دنیا سے بالکل بے رغبت تھے، انتہائی فقر و فاقہ کی حالت میں زندگی بسر کرتے تھے۔
ابتدائی حالت میں خشک روٹی پر اکتفا کرتے تھے، قاضی حسین سے فقہ پڑھی جو مشاہیر علماء شافعیہ میں سے ہیں اور اس دور کے مشاہیر محدثین کرام سے حدیث کی سند حاصل کی اور شیخ ابوالنجیب سہروردی و دیگر علماء و مشائخ نے ان کیلئے روایات سے ہیں۔ ان کی پیدائش ۴۳۵ھ میں ہوئی اور وفات ۵۱۶ھ میں ہوئی۔ ان کی قبر انکے استاد قاضی حسین کی قبر کے پاس شہر مَرْو میں ہے، رحمۃ اللہ تعالیٰ۔

خصوصیات مصابیح: محی السنہ کی کتاب مصابیح کتب احادیث میں جامع ترین کتاب ہے اس میں اہم اہم حدیثوں کو بترتیب فقہ نہایت حسن اسلوب سے جمع کیا جو کتب حدیث متداولہ میں مذکور ہیں۔ اور اپنی کتاب میں دو قسم کے عنوان قائم کیے۔ ا۔ کتاب، ۲۔ باب، مگر فصل قائم نہیں کی۔ البتہ تمیز کے لئے پہلے بخاری و مسلم کی حدیثیں لائیں اور ان کو صحاح سے تعبیر کیا بعد میں سنن اربعہ وغیرہ کتابوں کی حدیثیں لائے اور ان کو حسن سے تعبیر کیا مگر عجیب بات یہ کی کہ ائمہ حدیث کی نقل پر اعتماد کر کے اسانید کا ذکر ترک کر دیا۔ پھر آخر میں مخرج کا پتہ بھی نہیں دیا، اور اس کتاب کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف احادیث مرفوعہ کو لائے آثار صحابہ و تابعین سے گریز کیا۔ بہر حال اتنی جامع اور حسن

ترتیب ہونے کے باوجود سند اور حوالہ ذکر نہ کرنے کی بناء پر بعض نقاد نے اس پر اعتراض وطعن کیا جس بناء پر صاحب مشکوۃ کو اس نقصان کی تلافی کی غرض سے اپنی کتاب لکھنے کی ضرورت پڑی۔ یہی مشکوۃ کی وجہ تالیف ہے۔ مصابیح میں مجموعہ احادیث صحیح قول کے مطابق 4434 ہیں۔

صاحب مشکوۃ اور انکی کتاب کا تعارف: آپکا نام محمد بن عبداللہ اور کنیت ابو عبداللہ تھی اور لقب ولی الدین تھا خطیب تبریزی کے نام سے مشہور تھے۔ یہ آٹھویں صدی کے مشاہیر علماء اعلام میں سے تھے اور اپنے وقت کے محدث اور فصاحت وبلاغت کے امام تھے۔ مگر اس صدی میں تاتاریوں کا بہت بڑا فتنہ تھا بنابریں انکے پورے حالات کسی کتاب میں ضبط نہیں کئے گئے اس لئے نہ ان کا سن پیدائش معلوم ہے اور نہ سن وفات۔ البتہ تخمیناً کہا جاتا ہے کہ انکی وفات ۷۳۷ھ کے بعد ہوئی۔ کیونکہ مشکوۃ کی تالیف سے ۷۳۷ھ میں فارغ ہوئے۔ اس کے علاوہ ان کے بارے میں زیادہ کچھ کہنا مشکل ہے۔

وجہ تالیف وطرز تالیف: جب لوگوں نے مصابیح پر کچھ اشکالات کئے، تو صاحب مشکوۃ کے استاذ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم ایک کتاب لکھو جس میں مصابیح کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے شیخ کے حکم سے کتاب لکھنا شروع کی اور ہر حدیث کو اسکے راوی کی طرف منسوب کیا اور مخرج بھی ذکر کر دیا اور ہر باب میں تین فصلیں قائم کیں۔ پہلی فصل میں صحیحین کی حدیثیں پیش کیں جسکو مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ سے تعبیر کیا اور دوسری فصل میں دوسری کتابوں کی حدیثیں لائیں تیسری فصل میں ایسی حدیثیں لائیں جو باب کے ساتھ مناسبت رکھتی ہیں مگر صاحب مصابیح نے انہیں ذکر نہیں کیا تھا، نیز یہ کہ حدیث لانے میں کسی خاص کتاب کی قید نہیں رکھی بلکہ جس کتاب سے باب کی مناسبت سے حدیث مل لے آئے اسی طرح احادیث مرفوعہ کی قید نہیں لگائی اسی وجہ سے آثار صحابہ وتابعین بھی شامل کرتے گئے۔ باقی اور کچھ تصرفات کئے جن کا ذکر خود مقدمہ میں مذکور ہے۔ اصل کتاب "مصابیح السنۃ" میں چار ہزار چار سو چونتیس (4434) نقل کی گئی تھیں بعد میں علامہ خطیب تبریزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مصابیح کی حدیثوں پر مزید 1511 حدیثوں کا اضافہ کیا تو مجموعہ احادیث، مشکوۃ میں 5945 ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب کا نام "مشکوۃ المصابیح" رکھا۔ وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مشکوۃ کے معنیٰ طاق کے ہیں۔ مصابیح کتاب کا نام ہے۔ تو جیسے چراغ میں بغیر طاق کے روشنی کم ہوتی ہے اور طاق میں رکھنے سے روشنی زیادہ ہوتی ہے اور فائدہ زیادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مصابیح کے لئے ولی الدین کی کتاب بمنزلہ طاق کے ہوئی کہ وہ بغیر سند ومخرج کے تھی روشنی کم تھی، افادیت کم ہوئی جب صاحب مشکوۃ نے سند ومخرج کے ساتھ مصابیح کو لکھا تو اسکی روشنی وافادیت زیادہ بڑھ گئی۔ بنابریں مشکوۃ المصابیح نام رکھا۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی کہ مصابیح سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہیں اور وہ بمنزلہ چراغ کے ہیں جس طرح چراغ سے ظلمت دور ہو کر اجالا ہوتا ہے اسی طرح حدیثوں کے ذریعہ سے باطنی ظلمت دور ہو کر دل ایمان کے نور سے منوّر ہو جاتا ہے۔ لیکن ان حدیثوں کے منتشر اور بلاسند ومخرج ہونے کی وجہ سے ان کی روشنی کچھ کم تھی ہر ایک کو اس سے روشنی حاصل کرنا ممکن نہ تھا۔ صاحب مشکوۃ نے ان کو سند کیساتھ باحوالہ یکجا جمع کیا لہٰذا اسکی روشنی وافادیت میں اضافہ ہو گیا۔ تو گویا یہ کتاب حدیثوں کے لئے بمنزلہ طاق ہو گئی۔ لہٰذا مشکوۃ المصابیح نام ہونا مناسب ہوا۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی بحث: مصنف علامہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کا بِسۡمِ اللّٰہِ سے آغاز کیا اس میں نبی

کریم ﷺ کی حدیث قولی اور حدیث فعلی پر عمل کیا۔ نیز قرآن کریم کی بھی اتباع کی۔ حدیث قولی یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ أَقْطَعُ"

اب بعض روایات میں جو حمد اللہ والصلوٰۃ کا ذکر آتا ہے اس سے تعارض قائم نہ کیا جائے جیسے کہ بعض غیر فن والوں نے تعارض پیدا کیا اور اس کے جوابات دینے کی کوشش کی اور ابتداء کی اقسام نکالیں۔ حقیقی، اضافی، عرفی کسی کو حقیقی پر محمول کیا اور کسی کو اضافی یا عرفی پر حالانکہ یہ سب غلط ہے کیونکہ فن حدیث کے ماہرین کو خوب معلوم ہے کہ یہاں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ تعارض وہاں ہوتا ہے جہاں حدیثیں دو ہوں حالانکہ یہاں حدیث ایک ہے الفاظ مختلف ہیں کسی طریقہ میں یہ لفظ، کسی طریقہ میں وہ لفظ ہے سب کا مقصد ایک ہے کہ ذکر اللہ سے شروع کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض طریقہ میں لَمْ يُبْدَأْ بِذِكْرِ اللهِ، کا لفظ آیا ہے۔ جیسا کہ عبد القادر رہاوی نے اپنی اربعین میں روایت کی ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی بات فتح الباری میں فرمائی کہ بِسْمِ اللهِ، حمد اللہ، والصلوٰۃ کا قدر مشترک ذکر اللہ ہے، جس کے ضمن میں بھی ہو مامور بہ کی تعمیل ہو جائے گی۔ لہذا تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

حدیث فعلی یہ ہے کہ تواتر سے یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ عمل تھا کہ جب خطوط ورسائل لکھتے تھے تو بِسْمِ اللهِ سے شروع کرتے تھے اور جب وعظ وخطبہ شروع فرماتے تو حمد اللہ والصلوٰۃ سے ابتداء فرماتے۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب بمنزلہ خطوط ورسائل کے ہیں اس لئے بِسْمِ اللهِ سے شروع کیا اور قرآن کریم کی سب سے پہلی آیت اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ نازل ہوئی لہٰذا اس کی اقتداء کی صورت یہی ہوگی کہ فقط بِسْمِ اللهِ سے افتتاح کیا جائے۔

بِسْمِ اللهِ میں تین اسمائے الٰہیہ کی تخصیص کی وجہ: پھر ابتدا کیلئے اللہ کے اسماء حُسنٰی میں صرف ان تینوں اسموں کو خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کے مہیا کرنے کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اول: اس کے اسباب مہیا کرنا، دوسری: اسباب اخیر تک باقی رہنا، تیسری: اس پر نتیجہ مرتب ہونا۔ تو لفظ اللہ کا خاصہ ہے اسباب مہیا کرنا۔ اور لفظ رحمٰن کا خاصہ ہے اسباب باقی رکھنا اور رحیم کا خاصہ ہے اس پر نتائج مرتب کرنا۔ تو انسان ہر کام میں ان الفاظ سے شروع کرے تاکہ مبدأ معاش ومعاد کا استحضار ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کا تعلق بندہ سے اور بندہ کا تعلق اللہ سے ہو جائے، اور یہی خلقت انسان کا مقصد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اخلاص نیت:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى الخ»

حدیث ہذا کو حدیث المنبر کہا جاتا ہے اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو تمام صحابہ کے سامنے منبر پر بیان کیا تھا۔ کما فی البخاری۔ اور مہلب نے کہا کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے ہجرت کے بعد سب سے پہلے منبر پر یہی حدیث بیان کی تھی اس لئے حدیث المنبر کہا جاتا ہے۔ لیکن سند کے لحاظ سے یہ بات زیادہ وزنی نہیں ہے۔ اور اس حدیث میں نیت کا ذکر ہے۔ بنابریں حدیث النیۃ بھی کہا جاتا ہے۔

مذکورہ حدیث کی عظمت : حدیث ہذا کی عظمت وجلالت شان کے بارے میں تمام محدثین کرام متفق ہیں۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ، امام شافعی، عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دین کے ستّر بابوں کیساتھ تعلق رکھتی ہے اور عبدالرّحمن بن مہدی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو کسی کتاب لکھنے کا ارادہ کرے توسب سے پہلے اس حدیث سے ابتدا کرلے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے مروی ہے کہ یہ حدیث نصف العلم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نیت عمل قلب ہے اور اعمال عبادت بدن ہے اور احمد وشافعی رحمہما اللہ سے ایک اور قول ہے کہ ثلث الاسلام یا ثلث دین ہے کیونکہ بندہ کا کسب یابذریعہ قلب ہوگا اور وہ نیت ہے یا بذریعہ زبان ہوگا یا بذریعہ جوارح ہوگا۔ بنا بریں ثلث الاسلام کہا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے یہ قول بھی منقول ہے کہ دین کا دارومدار چار احادیث پر ہے ان میں سے ایک یہ حدیث ہے۔ بناء بریں یہ حدیث ربع دین ہوئی۔ اِن چار احادیث کو ایک اُندلسی عالم نے ایک شعر میں جمع کیا:

عُمدۃ الدّین عندنا کلمات اربع قالھنّ خیر البریّۃ

اتق الشبہات وازھد ودع ما لیس یعنیک واعملن بالنیّۃ

یہی وجہ ہے کہ تمام سلف وخلف اپنی مصنفات کا اسی حدیث سے افتتاح کرتے تھے تاکہ قارئین اپنی نیت ابتداء ہی سے خالص کرلیں۔ اور علامہ خطابی رحمۃ اللہ تعالیٰ تو صرف تصنیف کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ متقدمین اپنے ہر کام کی ابتداء اسی حدیث سے کرتے تھے تاکہ برکت ہوجائے۔ بناء بریں قدوۃ المحدثین امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی اپنی کتاب صحیح بخاری کی ابتداء اسی حدیث سے کی۔ اسلئے صاحب مشکوۃ نے بھی سلف صالحین کی اقتداء کرتے ہوئے اپنی کتاب کو حدیث النیۃ سے شروع کیا تاکہ طالب علم اپنی نیت کی اصلاح کرے۔ نیز آگے کتاب الایمان وکتاب الطہارت آرہی ہے اور ان کا مدار نیت پر ہے اس لئے بھی اس سے شروع کیا۔

تشریح: اِنَّمَا: لفظ انمّا حصر کے لئے ہے۔ عبدالقاہر جرجانی دلائل اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں کہ جب متکلم کو اپنی بات پر پورا یقین ہو کہ میری بات سو فی صد صحیح ہے اس میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں، اس جگہ پر انما استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے اِنّما ھُو اللہ واحدٌ۔

اَلْاَعْمَالُ: یہ جمع ہے عمل کی اور عمل فعل اختیاری کو کہا جاتا ہے اس لئے حیوانات کے بارے میں حقیقۃً عمل کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں لفظ اعمال لائے افعال نہیں لائے اس لئے کہ دونوں میں فرق ہے کہ عمل کہا جاتا ہے کہ جس میں دوام واستمرار ہو اور فعل میں دوام واستمرار نہیں ہوتا بلکہ ایک بار کرنے سے فعل کہا جاتا ہے۔ اس لئے جنت کی بشارت میں انّ الّذین اٰمنوا وعملوا الصّالحات آیا ہے وفعلوا الصّالحات نہیں آیا تاکہ معلوم ہوجائے کہ ایک دفعہ نیک اعمال کرنے سے نجات نہیں ہوگی بلکہ دوام واستمرار ضروری ہے۔

اَلنِّیَّاتُ: نیت کی جمع ہے اس کے لغوی معنیٰ قصد وارادہ ہے اور شرعًا اس کے معنیٰ توجہ القلب نحو الفعل ابتغاء لوجہ اللہ تعالیٰ۔ اور فقہاء کرام نیت سے مراد لیتے ہیں التمییز بین العملین یا التمیز بین العبادۃ والعادۃ۔ حدیث ہذا میں نیت لغوی مراد ہے، شرعی مراد نہیں تاکہ مابعد کے ساتھ تطبیق ہوجائے۔ کیونکہ سامنے نیت کی تقسیم کی جارہی ہے خیر وشر کی طرف۔ اور نیت

شرعی میں خیر ہی نہ ہے شر نہیں ہے۔

نیت وارادہ میں فرق: پھر نیت وارادہ میں فرق یہ ہے کہ نیت میں غرض پیش نظر ہوتی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے نویتُ لکذا۔ بخلاف ارادہ کے اس میں غرض پیش نظر نہیں ہوتی ہے۔ بنا بریں اللہ تعالیٰ کی شان میں اَرَادَاللہ تو کہا جائے گا لیکن نویٰ اللہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ افعال اللہ کا معلل بالاغراض نہ ہونا مسلمہ مسئلہ ہے۔ تو اب حدیث کے ظاہری معنیٰ یہ ہوئے کہ کوئی عمل بغیر نیت وجود میں نہیں آئے گا۔ حالانکہ ذات عمل کی نفی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بہت سے عمل بغیر قصد وارادہ پایا جاتا ہے۔ بلکہ یہاں مراد نفی احکام ہے یعنی عمل کا حکم شرعی بغیر نیت نہیں ہوگا۔ اور عمل کا خیر وشر ہونا اور اس کا حسن وقبح ہونا نیت پر ہے۔ ثواب وعقاب مرتب ہونا نیت ہی سے ہے۔

بِالنِّيَّاتِ کا متعلق کیا ہے؟ اب بِالنِّيَّاتِ جار مجرور کا متعلق محذوف ماننے کی ضرورت پڑی جس میں ایک فقہی مسئلہ میں اختلاف ہونے کی بنا پر اختلاف ہوگیا۔ اصل میں یہاں ایک اجتہادی مسئلہ مختلف فیہا چلا آرہا ہے۔ جب یہ حدیث سامنے آئی تو ہر ایک نے اپنی دلیل بنانے کی کوشش کی اور الگ الگ متعلق نکالا، وہ مسئلہ تھا وضو کی صحت کیلئے نیت شرط ہے یا نہیں؟ تو پہلے سمجھ لینا چاہئے کہ ایک عبادت محضہ ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اسکی صحت اور اس پر ثواب مرتب ہونے کیلئے نیت ضروری ہے۔ دوسری قسم عبادت آلیہ کہ دوسری عبادت محضہ کیلئے آلہ ہے۔ جیسے طہارتِ بدن ومکان وثوب۔ اس میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ اسکی صحت کیلئے نیت شرط نہیں اور ثواب کیلئے نیت شرط ہے۔

تیسری قسم جس میں طہارت وعبادت کی شان موجود ہے اس میں بھی ثواب کے لئے نیت شرط ہونے میں سب کا اتفاق ہے البتہ اس کی صحت کے لئے نیت شرط ہے یا نہیں؟ اس میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف ہے۔ شوافع عبادت کی شان کو راجح قرار دیکر دوسری عبادتوں کی طرح نیت ضروری قرار دیتے ہیں اور احناف جہت طہارت کو راجح قرار دے کر دوسری طہارتِ بدن، وکپڑے کی طرح نیت کو ضروری نہیں کہتے وہ ہے وضو۔ تو شوافع کے نزدیک بلانیت، وضو درست نہیں ہوگا۔ اور احناف کہتے ہیں کہ بلانیت وضو صحیح ہوجائے گا اور نماز کے لئے آلہ بن جائے گا، طہارت ثوب وبدن کی مانند ہے، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اس پر ثواب نہیں ملے گا۔ اس میں احناف کا نظریہ زیادہ صحیح وراجح معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ آیت وضو میں یہ بیان کیا گیا مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔

نیز حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطھور، سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں شان طہارت ونظافت غالب ہے۔ تو قرآن وحدیث میں وضو اور غسلِ ثیاب کو ایک باب طہارت میں شمار کیا گیا۔ لہٰذا دونوں میں فرق نہ ہونا چاہئے کہ ایک میں نیت شرط نہ ہو اور دوسرے میں نیت شرط ہو۔ پھر پانی کی شان بیان کی گئی وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا کہ فی نفسہ پانی مطہّر ہے نیت کے ذریعہ مطہّر بنانے کی ضرورت نہیں۔

تو اس اختلاف کی بنا پر بِالنِّيَّاتِ کے متعلَّق نکالنے میں اختلاف کیا گیا۔ تو شوافع صحت متعلق مانتے ہیں کیونکہ ظروف کے متعلق افعال عامہ ہی ہوتے ہیں۔ اور صحت افعال عامہ میں سے ہے تو مطلب یہ ہوا کہ تمام اعمال کی صحت نیت پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا اس کی صحت بھی نیت پر ہوگی اور احناف نے ثَوَابُ کو متعلق مقدر مانا کیونکہ سامنے فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ الخ میں

ثواب کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں تقدیر درست نہیں کیونکہ شوافع کے متعلق پر دو تخصیصیں لازم آتی ہیں۔ پہلی تخصیص یہ ہے کہ حدیث خاص ہو جاتی ہے احکام دنیا کے ساتھ، کیونکہ صحت احکام دنیا میں سے ہے۔ اور دوسری تخصیص یہ ہے کہ حدیث خاص ہو جاتی ہے ایسے اعمال کے ساتھ جن میں صحت وفساد دونوں کا احتمال ہو اور ایسے اعمال جو قطعاً حرام وفاسد ہیں یا قطعاً حلال و صحیح ہیں، خارج ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ حدیث عام ہے دنیا و آخرت کے لئے اور حلال و حرام کے لئے۔

اسی طرح احناف کی تقدیر کی صورت میں بھی دو تخصیصیں لازم آتی ہیں۔ ایک تخصیص یہ کہ حدیث خاص ہو جاتی ہے احکام اخروی کے ساتھ کیونکہ ثواب وعقاب احکام اُخروی میں سے ہے۔ اور دوسری تخصیص یہ ہے کہ صرف طاعات کے ساتھ خاص ہو جاتی ہے اور معاصیات خارج ہو جاتی ہیں حالانکہ حدیث عام ہے۔ لہٰذا یہ دونوں رائے صحیح نہیں۔ اصل میں انہوں نے حدیث کے صرف اول جزء کو دیکھا دوسرے جزء کی طرف توجہ نہیں کی دوسرا جزء انکی رائے کیساتھ منطبق نہیں ہوتا اور انہوں نے نیت سے نیت فقہی سمجھ لی یعنی وجود نیت وعدم نیت۔ حالانکہ حدیث کا اس سے کوئی تعلق نہیں بلکہ آخری جزء سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود نیت کے بعد نیت صالحہ ونیتِ فاسدہ کا بیان کرنا مقصد ہے اور مثال بھی ان دونوں کی دی، پہلی مثال نیتِ صالحہ کی اور دوسری مثال نیت فاسدہ کی اور ہر ایک کا فائدہ و نقصان بیان کرنا مقصود ہے بہر حال یہ حدیث مسئلہ متنازع فیہا کے تحت نہیں آسکتی وہ مسئلہ اپنی جگہ پر ٹھیک ہے اس کے دلائل اجتہادی بھی الگ ہیں۔ لہذا اب متعلق عام نکالنا چاہئے۔

عبرۃ الاعمال بالنیّات إن کانت النّیۃ صالحۃ فالعمل خیر وان کان شرّ أفشرّ

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدیث کا مقصود نیت صالحہ ونیت فاسدہ کا بیان کرنا ہے۔ وجود نیت وعدم نیت کا بیان مراد نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

نیت سے متعلق اعمال: امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو اعمال نیت سے متعلق ہوتے ہیں وہ تین قسم کے ہیں۔ طاعات، معاصیات مباحات۔

معاصیات: میں اچھی نیت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ نیت صالحہ کے لئے شرط یہ ہے کہ اعمال کے اندر اس کی صلاحیت بھی ہو حالانکہ معصیت کے اندر یہ نہیں۔ مثلاً کسی کی غیبت کرنا، دوسرے کو راضی کرنے کے لئے یا مال حرام میں سے ثواب کی نیت سے صدقہ کرے۔ اس میں نیک نیت کرنا دوسرا جرم عظیم ہو گا بلکہ بعض اوقات ایمان کے چلے جانے کا خطرہ ہے۔

طاعات: کی صحت کے لئے نیت کرنا ضروری ہے، اسی طرح زیادت ثواب کے لئے بھی نیت کرنا ضروری ہے اور اگر نیت فاسد ہو مثلاً ریاء سے عبادت کرے تو ثواب نہیں ملے گا گو عبادت صحیح ہو جائے گی۔

مباحات: ایسے اعمال ہیں جو فی نفسہ نہ موجب ثواب ہیں اور نہ موجب گناہ ہیں۔ نیت کے ذریعہ ثواب وگناہ ملے گا۔ اچھی نیت ہو تو ثواب ملے گا بری نیت ہو تو گناہ ہو گا۔ مثلاً عطر استعمال کرنا، اگر اس میں اتباع سنت کی نیت ہو یا لوگوں کے دل خوش کرنا اور اپنی بدبو سے لوگوں کو تکلیف سے بچانے کی نیت ہو تو ثواب ہو گا۔ اگر فخر ومباحات یا عورتوں کے دلوں کو اپنی طرف مائل کرنے کی نیت ہو تو گناہ ہو گا۔

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ: اس جملے کے بارے میں بحث ہوئی کہ آیا یہ پہلے جملے کی تاکید ہے یا تاسیس ہے تو علامہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ہے کہ نیت کا معاملہ نہایت اہم ہے اس لئے دوسرے جملہ سے بطور تاکید اسی مضمون کا اعادہ کیا گیا لہذا یہ جملہ پہلے کی تاکید ہے۔ مگر اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ التاسیس اولیٰ من التاکید کے پیش نظر تاسیس ماننا زیادہ بہتر ہے کہ اس سے ایک نیا فائدہ بیان کرنا مقصود ہے۔ پھر نیا فائدہ کی تعیین میں مختلف اقوال ذکر کئے گئے (۱) بعض کہتے ہیں کہ پہلا جملہ قاعدہ عرفیہ یا کلیہ ہے اور دوسرا جملہ قاعدہ جزئیہ یا قاعدہ شرعیہ ہے (۲) بعض کہتے ہیں کہ پہلے جملہ میں عمل کے نیت کے تابع ہو کر حکم مرتب ہونے کا بیان ہے اور دوسرے جملے میں عامل اور نیت کے تعلق کا ذکر ہے (۳) علامہ ابن دقیق العید کی رائے یہ ہے کہ پہلے میں عمل اور نیت میں ربط کا بیان ہے اور دوسرے میں عمل کو اس کی شرائط کے ساتھ ادا کرنے کے بعد جو نیت ہو گی وہی حاصل ہو گا۔ (۴) علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسرے جملے میں منوی کی تعیین کا شرط ہونا بیان کیا گیا (۵) بعض کہتے ہیں کہ جو اعمال خارج از عبادت ہیں ان کو داخل کرنے کے لئے دوسرا جملہ لایا گیا (۶) بعض کہتے ہیں دوسرے جملے میں نیت کے اندر عدم نیابت کا بیان ہے۔ (۷) بعض کی رائے یہ ہے کہ دوسرے جملہ میں یہ بیان ہے کہ وحدت و تعدد اجر، وحدت و تعدد نیت کی وجہ سے ہوتا ہے (۸) پہلا جملہ علت فاعلیہ ہے اور دوسرا جملہ علت غائیہ و ثمرہ ہے۔

فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ: اس جملہ سے پہلے قاعدہ کی مثال بیان فرما رہے ہیں۔ پہلے جملہ میں تین چیزیں تھیں، عمل، نیت، ثمرہ۔ تو فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ سے عمل کی طرف اشارہ ہے اور إِلَى اللهِ الخ سے نیت کی طرف اشارہ ہے۔ اور فَهِجْرَتُهُ الخ سے ثمرہ و نتیجہ کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح بعد کے جملے میں بھی یہی تین چیزیں ہیں۔ یہاں ظاہراً شرط و جزا میں اتحاد ہو گیا۔ حالانکہ دونوں میں تغائر ضروری ہے۔ لیکن معنیً تغائر ہے معنے کے اعتبار سے عبارت یوں ہو گی:

فمن كانت هجرته نيةً وارادةً فهجرته اجرًا او ثوابًا

یا مبالغۃً کبھی اتحاد ہو جاتا ہے اور بہت سے اعمال میں سے صرف ہجرت کو مثال میں پیش کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں ہجرت کی بہت اہمیت تھی یہاں تک کہ ہجرت الی المدینۃ کو ایمان و کفر کے درمیان فرق قرار دیا گیا، اور قرآن و حدیث میں ہجرت کی فضیلت و اہمیت بیان کی گئی۔

شان ورود حدیث: نیز یہاں ایک واقعہ پیش آگیا تھا اس کی طرف اشارہ کرنا بھی منشاء تھا۔ وہ واقعہ طبرانی میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں مذکور ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم میں ایک شخص تھا جس کو ہم مہاجر ام قیس کہا کرتے تھے۔ انہوں نے اس عورت سے نکاح کا پیغام بھیجا اس کی طرف سے جواب ملا کہ تم اگر ہجرت کر لو تو میں راضی ہوں گی۔ ورنہ نہیں اس شخص نے اس نیت سے ہجرت کر لی، اس وقت آپ نے یہ حدیث بیان فرمائی، تو اس واقعہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے بھی ہجرت کو مثال میں پیش کیا۔ اور حضرت ابو طلحہ نے جو نکاح کے لئے اسلام قبول کر لیا وہ اس میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ ان کے پاس پہلے ہی سے داعیہ اسلام موجود تھا نکاح صرف ظاہراً ایک وسیلہ تھا پھر پہلی مثال میں اللہ و رسول کا ذکر مکرر لایا گیا اور دوسری مثال میں دنیا اور عورت کے ذکر کا اعادہ نہیں کیا گیا۔ کیونکہ اللہ اور رسول کے نام میں لطف والتذاذ ہے۔ بنا بریں مکرر لایا گیا۔ بخلاف دنیا و امرأۃ کے کہ اس میں قباحت و عدم مبالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مکرر نہیں لایا گیا۔ پھر امرأۃ کو خصوصی طور پر ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب سے بڑا فتنہ ہے۔ نیز شیطان کا جال ہے۔ جیسا کہ حدیث میں

ہے: "مَاتَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ"، "وَالنِّسَاءُ حِبَالَةُ الشَّيْطَانِ"۔
اسلئے اس میں خطرہ زیادہ ہے اس سے پرہیز کرنے کیلئے خصوصی طور پر اسکا ذکر کیا گیا۔ نیز اس واقعہ کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے۔

ہجرت کی تعریف واقسام: ہجرت کے لغوی معنی چھوڑنا اور شرعاً ترک مانہی اللہ کو بھی ہجرت کہا جاتا ہے اور قرآن وحدیث میں اکثر ہجرت کا اطلاق ترک الوطن الذی بدار الکفر الی دار الاسلام پر ہوتا ہے۔ پھر ہجرت کی بہت سی اقسام ہیں:

(1) هجرت من دار الخوف الی دار الامن کمافی ہجرۃ الحبشہ،
(2) هجرت من مکہ الی مدینہ۔ یہ دونوں ہجرتیں منسوخ ہو گئیں جیسا کہ حدیث میں ہے لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ،
(3) هجرت من دار الکفر الی دار الایمان،
(4) هجرت من دار البدعۃ الی دار السنّۃ،
(5) الهجرۃ لطلب العلم وغیرہ، یہ ہمیشہ باقی رہیں گی۔

خلاصہ حدیث: حدیث ھذا کا خلاصہ یہ نکلا کہ جملہ اولی قاعدہ کلیہ ہے اور دوسرا جملہ جزئیہ یا ثمرہ۔ اور تیسرا جملہ اس کی مثال ہے۔ دراصل یہ حدیث متفرع ہے اس آیت کریمہ سے:
زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ ○
مِنَ النِّسَآءِ الخ سے ہجرت الی المراۃ کی طرف اشارہ ہے۔
وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ الخ، ہجرت الی الدنیا کی طرف اشارہ ہے۔
وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ میں هِجْرَتُهٗ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ کی طرف اشارہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واکمل

کتاب الإیمان

چونکہ تمام اعمال خواہ من قبیل عبادات ہوں یا معاملات ومعاشرت واخلاق ہوں سب کی مقبولیت ایمان پر موقوف ہے۔ بناء بریں سب سے پہلے ایمان کی بحث کو مقدم کیا۔

ایمان کی تعریف: تو لفظ ایمان لغت کے اعتبار سے باب افعال کا مصدر ہے اور ماخوذ ہے اَمِنَ سے جس کے معنی مامون ہونا ہے جیسے اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ۔ اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى۔
جب باب افعال میں چلا گیا تو اب متعدی ہو گیا، تو معنی ہوں گے "مامون کر دینا" امن میں داخل ہونا، اور شرعاً اس کی تعریف مختلف الفاظ سے کی گئی مگر سب کا خلاصہ اور مرجع تقریباً ایک ہے وہ یہ کہ

الإیمان هو التصدیق بما جاء به النّبی صلّی اللہ علیہ وسلّم اعتمادا علی النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم

تو معنی لغوی وشرعی میں مناسبت یہ ہے کہ جو شخص حضور ﷺ پر ایمان لے آیا تو اس نے حضور ﷺ کو تکذیب سے مامون

کردیا اور اپنے کو جہنم سے مامون کردیا امن میں داخل ہوگیا۔ لیکن یہ جاننا ضروری ہے کہ یہاں تصدیق سے تصدیق منطقی جو اذعان جازم ہے وہ مراد نہیں کیونکہ وہ امر اضطراری اور غیر اختیاری ہے اور ایمان مامور بہ ہے وہ امر اختیاری ہوا کرتا ہے تاکہ کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر عقاب ہو، نیز اگر ایمان میں منطقی تصدیق معتبر ہو تو بہت سارے لوگوں کو مومن کہنا پڑے گا جن کو قرآن وحدیث نے کافر قرار دیا جیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ﴿سورۃ البقرۃ 146﴾ کہ حضور ﷺ کی رسالت پر اتنا یقین تھا جتنا اپنے بیٹوں کے بیٹے ہونے پر، اس کے باوجود ان کو کافر کہا گیا۔ اسی طرح آپ ﷺ کے چچا ابو طالب کو آپ ﷺ کی نبوت پر پورا یقین تھا جیسے ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے۔

ودعوتنی وزعمت انک صادق وصدقت فیه وکنت ثم امینا

وعرفت دینک لامحالة انه من خیر ادیان البریة دینا

ولولا الملامة اوحذار مسبة لوجدتنی سمحا بذاک مبینا

اس کے باوجود ان کو مومن قرار نہیں دیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں تصدیق منطقی مراد نہیں بلکہ یقین وتصدیق کے بعد تسلیم کرنا ضروری ہے جو امر اختیاری ہے اسی کو قرآن نے فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ﴿سورۃ النساء 65﴾ سے تعبیر کیا۔

اور مذکورہ لوگوں کو اگرچہ یقین تھا مگر تسلیم نہ تھا بناء بریں کافر قرار دیا گیا۔ پھر ایمان کا اطلاق احادیث میں چار معانی پر ہوتا ہے جن کے جان لینے سے متعارض احادیث میں تطبیق دینے اور علماء کے اقوال مختلفہ کو جمع کرنے میں سہولت ہوگی۔

1- انقیادِ ظاہری کہ صرف زبان سے کلمہ پڑھ لیا خواہ دل میں یقین ہو یا نہ ہو۔ اسی کو اس حدیث میں کہا گیا: مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ عَصَمَ مِنِّيْ مَالَهٗ وَدَمَهٗ۔

2- انقیادِ ظاہری وباطنی کہ زبان سے اقرار کرنا اور دل سے یقین کرنا اور جوارح سے عمل کرنا اور اسی پر تمام دنیوی واخروی وعدے مرتب ہونگے۔

3- صرف انقیاد باطنی اس پر نجات عن الخلود من النار مرتب ہے۔

4- اطمینان وبشاشت وحلاوت جو مقربین کو حاصل ہوتی ہے اسی کو اس آیت میں بیان کیا گیا: اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ، ای اطمینانا۔ یا اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ۔

کفر کی حقیقت اور اس کی اقسام: ایمان کی مناسبت سے کفر کی حقیقت کو بھی سمجھنا ضروری ہے کیونکہ تتبین الأشياء بأضدادها تو کفر کے لغوی معنی چھپانا۔ اسلئے زمین، زراع اور نہر کو بھی کافر کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بیج وغیرہ کو چھپا لیتے ہیں۔ اور شرعاً کفر کی تعریف یہ ہے کہ دین کے کسی بدیہی حکم کا انکار کرنا۔ تو کفر میں جمیع احکام کی تکذیب کی ضرورت نہیں بلکہ ایک حکم کی تکذیب ہی کافی ہے بخلاف ایمان کے کہ اس میں جمیع احکام کی تسلیم ضروری ہے کما سبق۔ پھر کفر کی چار قسمیں ہیں:

1- کفرِ انکار: کہ دل وزبان سے حق کا انکار کرے جیسے عام کفار کا کفر

2- کفر جحود: کہ حق کو دل سے پہچانتا تو ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر ابلیس و یہود
3- کفر معاند: کہ حق کو دل سے یقین کرتا ہو اور زبان سے اقرار بھی ہو لیکن قبول نہ کرے جیسے کفر ابی طالب
4- کفر نفاق: کہ زبان سے اقرار کرے مگر دل سے انکار کرے۔

ایمان کی حقیقت میں مشہور مذاہب: (ایمان شرعی کی دو جہتیں ہیں) جاننا چاہئے کہ ایمان کی دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت احکام دنیویہ کے اعتبار سے۔ دوسری جہت مقبول عند اللہ کے اعتبار سے۔ تو احکام دنیویہ کے اعتبار سے سب کا اتفاق ہے کہ صرف اقرار باللسان کرے تو اس کو ظاہراً مؤمن قرار دیا جائیگا۔ نماز جنازہ، دفن فی قبور المسلمین میں مسلمان جیسا حکم جاری ہوگا، پھر جو ایمان اللہ تعالی کے نزدیک معتبر ہے اس کی حقیقت میں اختلاف ہے۔ تو اس میں کل سات مذاہب ہیں۔ دو اہل حق کے اور پانچ اہل اہواء و باطل کے۔ اہل حق کے دو یہ ہیں کہ:

1- جمہور فقہاء و جمہور محدثین امام شافعی، مالک، احمد، سفیان ثوری، حمیدی اور امام بخاری رحمهم اللہ کے نزدیک ایمان مرکب ہے اشیاء ثلثہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان، اور عمل بالارکان سے۔ اور

2- جمہور متکلمین اور امام ابو حنیفہ رحمهم اللہ کے نزدیک ایمان بسیط ہے صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ اقرار و عمل حقیقت ایمان میں داخل نہیں۔ البتہ اقرار احکام دنیا کے اجزاء کے لئے شرط ہے اور عمل کمال ایمان کے لئے شرط ہے۔

حقیقت ایمان اور مذاہب اہل اھواء:

1- پہلا مذہب معتزلہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان مرکب ہے اشیاء ثلاثہ سے تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان یہ تینوں حقیقت ایمان کے اندر داخل ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو ترک کرنے سے خارج از ایمان ہو جائے گا مگر کفر میں داخل نہیں ہو گا بلکہ منزلة بین المنزلتین ہو گا۔

2- دوسرا مذہب خوارج کا وہ بھی یہی کہتے ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ کسی ایک جزء کو ترک کر دینے سے خارج از ایمان ہو کر کفر میں داخل ہو جائے گا۔ لیکن نتیجہ کے اعتبار سے دونوں فریق متفق ہیں کہ ایسا شخص دوزخ میں داخل ہو گا۔

3- تیسرا فریق مرجیہ کا وہ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے کہ صرف تصدیق قلبی کا نام ہے عمل و اقرار نہ حقیقت ایمان میں داخل اور نہ کمال ایمان کیلئے ضروری ہے۔ یہاں تک کہ انکا قول مشہور ہے: لاتضر مع الإيمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة

4- چوتھا مذہب جہمیہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف علم و معرفت کا نام ہے اور کسی شئی کی ضرورت نہیں۔

5- پانچواں مذہب کرامیہ کا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔ تصدیق و عمل کی کوئی ضرورت نہیں۔ حتی کہ وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ عہد الست کا اقرار ہی کافی ہے بشرطیکہ خلاف اقرار کوئی امر ظہور پذیر نہ ہو۔

6- چھٹا مذہب خوارج کا ہے، وہ کہتے ہیں ایمان اشیاء ثلاثہ تصدیق قلبی اقرار لسانی اور عمل سے مرکب ہے لہذا مرتکب کبیرہ اسلام سے خارج ہو گا۔

7- ساتواں مذہب معتزلہ کا ہے، وہ کہتے ہیں ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور ارکان اسلام پر عمل کا نام ہے، انکے نزدیک مرتکب کبیرہ اسلام سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں۔

از یہ ہوئی تنقیح مذاہب۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جمہور فقہاو محدثین معتزلہ وخوارج کے نزدیک ایمان مرکب ہے۔ اور جمہور متکلمین، ابوالحسن اشعری اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ و مرجیہ کے نزدیک ایمان بسیط ہے۔ صرف تصدیق قلبی کا نام ایمان ہے مگر ایک بات یادر کھنا چاہئے کہ اصل اختلاف اہل اہواء کے ساتھ ہے اور اہل حق کے آپس میں اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی واعتباری ہے جیسے آئندہ بیان کیا جائے گا۔

ایمان میں کمی وزیادتی کی بحث: ایمان کی بساطت وترکب پر دوسرا ایک مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ایمان زیادت ونقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں۔ تو جن حضرات کے نزدیک ایمان بسیط ہے ان کے نزدیک لا یزید ولا ینقص ہوگا۔ کیونکہ بسیط میں زیادت ونقصان کا سوال ہی نہیں ہوتا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مرکب ہے انکے نزدیک یزید وینقص ہوگا۔ کیونکہ مرکب میں زیادت ونقصان ہونا لازم ہے۔ تو جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک یزید وینقص، اور متکلمین واحناف کے نزدیک لا یزید ولا ینقص ہے۔ البتہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک قول ہے، الإیمان یزید ولا ینقص۔

قائلین بالزیادۃ والنقصان استدلال پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی ان آیات سے جن میں زیادت کا ذکر آیا ہے۔ جیسے وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا، وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا، فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وغیر ہامن الآیات۔

اور جس میں زیادتی ہوسکتی ہے نقصان ہونا لازمی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور متکلمین استدلال پیش کرتے ہیں:

۱۔ قرآن کریم میں جہاں بھی ایمان کے ساتھ عمل کا ذکر آیا ہے وہ عطف کے ساتھ آیا اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے جیسے إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، تو معلوم ہوا کہ عمل ایمان کی حقیقت سے خارج ہے لہذا ایمان بسیط ہے والبسیط لا یزید ولا ینقص۔

۲۔ قرآن کریم کی تقریبا بائیس جگہ میں قلب محل ایمان قرار دیا گیا فرمایا۔ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ۔ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ۔ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وغیرہ

اور قلب بسیط ہے لہذا اس میں جو چیز حلول کرے گی وہ بھی بسیط ہوگی:

۳۔ ایمان کو عمل صالح کی ضد یعنی معصیت کے ساتھ مقارنت کی گئی۔ کما فی قولہ تعالی وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔

(۴) قرآن کریم میں قبول اعمال کیلئے ایمان کو شرط قرار دیا گیا۔ وشرط الشئ غیر الشئ، تو ایمان سے اعمال خارج ہوئے۔ فیکون بسیطا، والبسیط لا یزید ولا ینقص، اور بہت سے دلائل ہیں۔

قائلین بالزیادۃ والنقصان نے جن آیتوں سے استدلال پیش کیا، ان کا جواب یہ ہے کہ وہاں زیادت فی الکیف مراد ہے کم نہیں یعنی ایمان کا نور بڑھتا ہے جس ایمان پر اصلی نجات کا مدار ہے وہ مراد نہیں بلکہ اس میں سب برابر ہے۔ البتہ فضائل وکمالات کے اعتبار سے زیادہ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے درجات ومراتب میں زیادت ونقصان ہوتا ہے جیسے تمام انبیاء نفس نبوت میں برابر ہیں مگر فضائل وکمالات کے اعتبار سے فرق مراتب ہوتا ہے اسی کو تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ میں کہا گیا یا مثلاً انسان کہ نفس انسانیت کے اعتبار سے سب برابر ہیں البتہ خارجی کمالات کے اعتبار سے بہت تفاوت ہوتا ہے یا ان آیات میں نفس

ایمان کی زیادت مراد نہیں بلکہ کمال ایمان کی زیادت مراد ہے لیکن جو بھی ہو بتلا چکا ہوں کہ اہل سنت والجماعت کے درمیان جواختلاف ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے کیونکہ محدثین وفقہاء کے نزدیک اعمال اس طور پر داخل ایمان نہیں ہیں جیسے معتزلہ وخوارج کہتے ہیں کہ ایک عمل ترک کردینے سے خارج از ایمان ہو جائے گا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ و متکلمین اعمال کو حقیقت ایمان سے اس طرح خارج نہیں کرتے جیسے مرجیہ کہتے ہیں کہ ایمان کے لئے اعمال کی بالکل ضرورت نہیں بلکہ عمل کی بہت ضرورت ہے تو محدثین کرام عمل کو حقیقی جزء قرار نہیں دیتے بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی یہی کہتے ہیں تو پھر اختلاف کہاں بلکہ تعبیر کرنے میں ایک فریق نے شدت اختیار کی اور دوسرے نے سہولت اختیار کی یا ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایمان سے مراد اسکا تیسرا اطلاق ہے جس میں زیادت ہوتی ہے اور محدثین کے نزدیک دوسرا و چوتھا اطلاق مراد ہے جس میں زیادت ہوتی ہے درحقیقت اس اختلاف کا منشا یہ تھا کہ جمہور کے مقابلہ میں مرجیہ تھے جو اعمال کو ایمان سے بالکل خارج قرار دیتے ہیں تو ان کے جواب دینے کے لئے اپنے مذہب بیان کرنے میں شدت اختیار کی کہ اعمال کا ایمان میں بہت دخل ہے گویا جزء ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقابلہ معتزلہ خوارج کے ساتھ تھا لہذا ان کے جواب دینے کے لئے انہوں نے اپنا مذہب بیان کرنے میں بہت سہولت اختیار کی کہ گویا اعمال کی ضرورت ہی نہیں تو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سے اصل ایمان کا مسئلہ اجالا ہو گیا اور محدثین کے قول سے روح ایمان روشن ہو گئی۔

ایمان میں استثناء کا حکم: یہاں چھوٹی سی ایک بات میں ظاہراً کچھ اختلاف بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی مؤمن اپنے بارے میں أنا مؤمن متعلقاً کہہ سکتا ہے یا اس کے ساتھ إنشاء اللہ کی قید لگانا ضروری ہے اسمیں کئی اقوال ہیں:

1- حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے تلامذہ اور سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ اور اکثر علماء کوفہ اور امام احمد رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ أنا مؤمن إنشاء اللہ کہنا چاہئے۔

2- مگر محققین احناف کے نزدیک بغیر انشاء اللہ کہنا چاہئے اور یہی مختار ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے صحیح روایت یہی ہے۔

3- امام اوزاعی وغیرہ بعض علمانے دونوں قول میں بطور فیصلہ یہ فرمایا کہ دونوں باتیں مختلف حالات کے اعتبار سے صحیح ہیں کہ جنہوں نے قید نہیں لگائی وہ زمانہ حال کے اعتبار سے ہے اور جنہوں نے انشاء اللہ کی قید لگائی انہوں نے مال کا اعتبار کیا کیونکہ انجام کا حال سوائے خدا کے کسی کو معلوم نہیں بنابریں انشاء اللہ کی قید لگانا چاہئے جیسے ہر آنے والے کام کے لئے یہ قید لگانی ضروری ہے جیسے وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ ﴿سورۃ الکہف 24﴾

4- اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جمیع مامورات کے امتثال اور جمیع منہیات سے اجتناب کا نام ایمان ہے تو اگر متعلقاً انا مؤمن کہا جائے تو اپنے متعلق تزکیہ نفس ہے جو فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ کے خلاف ہے تو بعض حضرات نے یہ قید لگائی تاکہ تزکی نفس لازم نہ آئے اور بعض حضرات نفس ایمان کے لحاظ سے بلا قید بھی أنا مؤمن کہنے کے قائل ہیں۔

ایمان واسلام میں نسبت: اسلام کے لغوی معنی گردن نہادن بطاعت یعنی اپنے آپ کو پورا پورا کسی کے حوالے کردینا جس میں اپنا کچھ اختیار نہ ہو اور شرعاً انقیاد و ظاہری کو اسلام کہا جاتا ہے جیسے سامنے حدیث جبرئیل میں بیان کیا گیا تو اب ایمان واسلام کے درمیان نسبت کے بارے میں قرآن وحدیث سے تین طرح کی نسبتیں نکلتی ہیں:

1- بعض آیات میں ترادف وتساوی کا ذکر ہے جیسے فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ﴿٣٦﴾ (سورۃ الذاریات)

تو بالاتفاق یہاں ایک ہی گھر تھا جن کے اہل پر مومنین و مسلمین دونوں کا اطلاق کیا گیا: يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ ﴿٨٤﴾ (سورۃ یونس)

یہاں بھی ایک ہی گروہ کو مومنین و مسلمین کہا گیا تو معلوم ہوا کہ دونوں میں ترادف وتساوی ہے۔

2- بعض آیات سے تباین معلوم ہوتا ہے جیسا کہ فرمان خداوندی ہے: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا (سورۃ الحجرات 14)

تو یہاں ایمان کی نفی کر کے اسلام کو ثابت کیا گیا۔ لہذا دونوں میں نسبت تباین ثابت ہوئی۔

3- اور بعض احادیث میں دونوں کے درمیان تداخل و عموم وخصوص معلوم ہوتا ہے جیسے حدیث میں ہے: سئل عليه الصلوٰة والسلام أي الأعمال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الإسلام، فقال: أي الإسلام أفضل، فقال صلى الله عليه وسلم: الإيمان"

تو یہاں ایمان کو اسلام میں داخل کر لیا گیا۔ اسلام عام ہوا اور ایمان خاص۔ تو اگر ایمان سے انقیاد ظاہری و باطنی مراد لیا جائے اور اسلام سے بھی یہی مراد ہو تو نسبت تساوی ہو گی۔ اور اگر ایمان سے صرف تصدیق قلبی اور اسلام سے صرف انقیاد ظاہری مراد ہو تو نسبت تباین ہو گی اور اگر ایمان سے تصدیق قلبی اور اسلام سے انقیاد ظاہری و باطنی مراد ہو تو دونوں میں نسبت عموم وخصوص مطلق ہو گی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں ہو سکتی اگرچہ بعض نے ثابت کرنے کی کوشش کی۔

حدیث جبرائیل

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ الخ

تشریح: عام طور پر حدیث ہٰذا کو حدیث جبرائیل کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت جبرائیل اور نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کے درمیان سوال وجواب کا واقعہ پیش آیا۔ اور یہ واقعہ حافظ فضل اللہ تورپشتی کے بیان کے مطابق ۱۰ھ میں حجۃ الوداع سے کچھ پہلے انقطاع وحی اور استقراء شرع کے قریبی زمانے میں پیش آیا مقصد یہ تھا کہ آپ ﷺ کی پوری زندگی میں تفصیلی طور پر احکام جان لینے کے بعد اجمالی خاکہ معلوم ہو جائے تاکہ ضبط کرنے میں سہولت ہو۔ (فتح الباری، مرقاۃ) اور محدثین کی زبان پر یہ حدیث ام السنۃ وام الحدیث کے لقب سے ملقب ہے۔ کیونکہ تمام احادیث میں جو احکام وعقائد تفصیلی طور پر مذکور ہیں حدیث جبرئیل میں وہ سب اجمالی طور پر مذکور ہیں جس طرح جمیع علوم واحکام القرآن اجمالی طور پر سورۂ فاتحہ میں مذکور ہونے کی وجہ سے اس کو ام القرآن، اور ام الکتاب کہا جاتا ہے علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ صاحب مصابیح نے قرآن کریم کی اتباع کرتے ہوئے سورۂ فاتحہ کی طرح اس حدیث کو ابتداء کتاب میں لائے اور حدیث النیۃ کو بمنزلہ بسم اللہ قرار دیا۔

طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ: چونکہ فرشتے نور سے پیدا کئے گئے اس لئے حضرت جبرائیل کے ظہور واتیان کو طلع سے تعبیر کیا گیا کیونکہ نورانی اجسام کے ظہور کو طلوع سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے طلعت الشمس اور طلع البدر پھر جبرائیلؑ انسان کی شکل میں آئے

تا کہ افادہ واستفادہ میں سہولت ہو کیونکہ غیر جنس سے افادہ واستفادہ مشکل ہوتا ہے۔

شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ: یہاں اضافت کے ساتھ بھی پڑھنا جائز ہے اور تنوین کے ساتھ بیاض کو اس کا فاعل بنا کر پڑھنا بھی جائز ہے۔ دوسرے جملے میں بھی یہی صورتیں ہیں اور پہلے جملے سے اس شخص کی صفائی بدن ونظافت ثیاب کی طرف اشارہ ہے اور دوسرے جملے سے کمال قوت وشباب کی طرف اشارہ ہے اور دونوں سے اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ طلب علم کے زمانے میں صفائی بدن ونظافت کپڑے کا خیال رکھنا چاہئے گندا بدن میلے کپڑوں سے پرہیز کرے تا کہ علم کا نور اندر سمو سکے نیز اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ بزرگوں کی مجلس میں جاتے وقت ہر قسم کی صفائی بدن و کپڑے اور دل کی صفائی لے کر جائے تا کہ ان سے برکات وفیض حاصل ہو سکے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ عین شباب کے وقت طلب علم کرنا چاہئے تا کہ علم کا بوجھ اٹھانے اور محنت ومشقت کی تکلیف برداشت کر سکے۔

لَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے ظن سے عدم معرفت کو سب کی طرف منسوب کر دیا یا صراحتہ ایک دوسرے سے پوچھ لیا اور سب نے انکار کیا جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

وَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ: فخذیہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں یا تو رجل کے طرف راجع ہے اور ہیئت متعلم کے اعتبار سے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے اور نسائی شریف میں صراحتہ مذکور ہے کہ:

وضع يديه على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم۔

اور ایک اعتبار سے یہ بھی مناسب ہے کہ سائل زیادہ محتاج ہے کہ اپنی طرف مجیب کو متوجہ کرے اور دونوں احتمال کو جمع بھی کیا جا سکتا ہے کہ پہلے اپنی ران پر ہاتھ رکھا پھر متوجہ کرنے کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ران پر ہاتھ رکھا۔

قَالَ: يَا مُحَمَّدُ: **سوال**: اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نام لے کر پکارا، حالانکہ آیت قرآنی لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا خطاب منع ہے؟

جواب: تو یہ حکم صرف بنی آدم کے لئے ہے فرشتے اس میں داخل نہیں ہیں یا اس سے معنی وصفی مراد ہیں معنی علمی مراد نہیں یا زیادہ حیرت واشتباہ کی غرض سے پہلے نام سے خطاب کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا۔ اور اس روایت میں اگرچہ سلام کا ذکر نہیں ہے مگر قرطبی کی روایت میں سلام کا بھی ذکر ہے۔

أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ: اس روایت میں سوال عَنِ الْإِسْلَامِ مقدم ہے اس لئے کہ اسلام ظاہری انقیاد کا نام ہے۔ والظاہر عنوان الباطن۔ مگر بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں سوال عَنِ الْإِيمَانِ مقدم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعمال ظاہری وغیرہ تمام طاعات کی قبولیت ایمان پر موقوف ہے بنا بریں اس کو مقدم کرنا مناسب ہے۔ پھر اسلام کی تعریف میں چار قسم کی عبادت کو بیان کیا گیا۔ صلوۃ، زکوۃ، صوم، حج۔ اس کی حکمت یہ بیان کی گئی کہ اللہ تعالیٰ کی دو قسم کی صفتیں ہوتی ہیں جمالی، جلالی۔ جمالی کا تقاضا انس ومحبت ہے۔ اور جلالی کا تقاضا غضب وانتقام ہے۔ اور ان صفات کا ظہور مختلف اشیاء کے توسط سے ہوتا ہے ان میں عبادات بھی ہیں تو صلوۃ وزکوۃ مظہر ہیں صفات جلالی کا کیونکہ نماز میں ایک مجرم کی طرح کھڑا ہونا پڑتا ہے کہ کسی طرف نظر نہ ہو ہاتھ باندھ کر بغیر حرکت نیچے کی طرف نظر کر کے کھڑا ہونا ہے، گویا کہ ایک مجرم آدمی کسی حاکم کے

اجلاس میں کھڑا ہے۔اسی طرح زکوۃ کہ گویا ایک مجرم کی طرح اپنا مال کا جرمانہ حاکم کو دے رہا ہے اور صوم وحج صفات جمالی کے مظہر ہیں کہ روزہ دار خدا کی محبت کا دعویدار ہے۔اس کی محبت سے ہر قسم کی نفسانی خواہش کو چھوڑ دیا اور حج میں تو سارے افعال عاشقوں کے ہیں کہ دیار محبوب کے دیدار کے لئے پراگندہ بال ہو کر کوچۂ محبوب میں پریشان حال ہو کر گھومتا رہتا ہے اور محبوب کی دیواروں کو بوس وکنار کرتا ہے۔ پھر آخر میں محبت کے مارے اور محبوب کے قریب اپنی جان کو قربانی کر کے آجاتا ہے۔یہ سارے امور صفات جمالی کا مظہر ہیں۔

فَعَجِبْنَا لَهُ: یہاں حضرت جبرائیل علیہ السلام سے بہت سے احوال متعارضہ ظہور پذیر ہوئے۔ جس بنا پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بہت تعجب ہوا۔ایک تو اس پر سفر کا کوئی اثر نہیں، کپڑے اور بدن نہایت صاف ستھرے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریب آس پاس کا کوئی آدمی ہو گا، نیز بلا تکلف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زانو ملا کر بیٹھ گیا، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے مگر ادھر ہم میں سے کوئی نہیں پہچانتا...... نیز آداب نبوّت کا بھی خیال نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت دور کا کوئی اعرابی آدمی ہو گا، پھر جب سوال کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک انجان اور دور کا آدمی ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی تصدیق کی جس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نے یہ باتیں سنی ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط کے علاوہ ان باتوں کا جاننا ممکن نہیں۔یہی وجوہات ہیں صحابہ کرام کے تعجب کے۔

أَنْ تُؤْمِنَ: یہاں ظاہراً یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہاں معرّف اور معرِّف متحد ہو گئے کیونکہ ان مصدریہ کی بنا پر مضارع مصدر ہو گیا تو اب عبارت یوں ہوئی۔الایمان الایمان باللہ حالانکہ معَرف اور معرف میں تغایر ضروری ہے۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ معَرف میں الایمان سے ایمان شرعی مراد ہے۔اور معرف میں ایمان سے ایمان لغوی مراد ہے اور وہ اپنے متعلقات سے مل کر ایمان شرعی کی تعریف ہو گئی، فلا اشکال۔

پھر جبرائیل علیہ السلام نے سوال کیا ایمان کے بارے میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا مومن بہ سے تو سوال جواب کے مطابق نہ ہوا۔تو بات یہ ہے کہ قرائن سے معلوم ہوا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کا مقصد مومن بہ کی تعیین تھا بنا بریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی تعیین فرمادی۔ایمان باللہ کی شرح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود اور ذات وتوحید ذات وصفاتِ کمالیہ پر ایمان لائے اور ہر قسم کے عیوب ونقائص سے منزہ سمجھیں۔

وَمَلَائِكَتِهِ: یہ جمع ہے ملک کی اور ملک اصل میں ملئک تھا۔اور یہ مقلوب ہے مألک سے ماخوذ ہے الوکۃ سے بمعنی رسالت اور فرشتے اللہ اور رسولوں کے درمیان قاصد ہوتے ہیں اس لئے ملک کہا جاتا ہے اور خلاف قیاس لام کو ہمزہ پر مقدم کر لیا پھر ہمزہ کی حرکت کو ما قبل میں دے کر ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، ملک ہو گیا۔ملائکہ پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے وجود پر ایمان لایا جائے اور ان کی جو صفات قرآن کریم میں مذکور ان پر ایمان لایا جائے۔

بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ ۞ يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ ۞ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۞

ان پر ایمان لائے اور یہ وصف ذکورت وانوثت سے پاک ہیں، ان کا وجود بھی ہے عدم بھی، البتہ وجود بہ نسبت عدم طویل ہے۔

وَكُتُبِهِ: ان کے وجود پر یقین کیا جائے کہ انبیاء علیہم السّلام پر اللہ کی طرف سے بہت سی کتابیں نازل ہوئیں، اور یہ سب حق ہیں ان میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں اور جن کا ذکر قرآن وحدیث متواتر میں آیا ہے، ان کو معین کر کے ماننا ہے جیسے قرآن،

تورات، انجیل اور زبور اور جن کا ذکر قرآن میں مذکور نہیں ان پر اجمالاً ایمان رکھے اور یہ بھی یقین رکھے کہ سوائے قرآن کریم کے تمام کتابیں منسوخ ہوگئیں اور قرآنِ کریم میں کسی قسم کی نسخ وتحریف قیامت تک واقع نہیں ہوسکتی۔

وَرُسُلِهٖ: یہ جمع ہے رسول کی معنی میں اسم مفعول مرسل کے ہیں ان پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی اصلاح کے لئے بہت سے منتخب شدہ آدمیوں کو مقرر کیا، وہ فرشتہ نہیں بلکہ انسان ہیں، وہ سب کے سب حق ہیں اب جن کی تفصیل معلوم ہے ان کی تفصیل پر ایمان لائے اور یہ بھی یقین کرے کہ انہوں نے ادائے رسالت میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کی۔ اور وہ معصوم ہیں۔ رسول بھیجنے کی حکمت یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کی ذات ہر قسم عیوب وگندگی سے پاک ہے اور انسان ہر قسم پلیدگی وعیوب سے ملوث ہے اس لئے بلاواسطہ ہر انسان سے کلام کرنا شانِ خداوندی کے لئے مناسب نہیں۔ بنابریں ایسی ہستیوں کو منتخب کیا جو ظاہرًا توانسانی صفات کے ساتھ متصف ہیں لیکن باطناً ہر قسم کی گندگی وپلیدگی سے منزہ وپاک ہیں لہٰذا ان کا تعلق براہِ راست اللہ تعالیٰ سے بھی ہے اور انسان سے بھی تاکہ اللہ تعالیٰ سے احکام لے کر انسانوں میں تقسیم کریں اور اس سے انسان کا تعلق اپنے خالق سے پیدا ہو جائے، اور خلقت بنی آدم کا مقصد حاصل ہو جائے۔

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ: کہ اس دار کے بعد دوسرا ایک دار آنے والا ہے اس پر اور اس میں جو کچھ ہونیوالا ہے بعث جسمانی، حساب اور جنت ودوزخ وغیرہ ان سب پر یقین کرے کیونکہ دنیا میں بہت لوگ اچھے کام کرتے ہیں ان کو کوئی جزا نہیں ملتی، اور بہت سے لوگ برے کام کرتے ہیں مگر انکو کوئی سزا نہیں ملتی، لہٰذا اس عالم کے بعد اور ایک عالم ہونا چاہئے جہاں پوری طرح جزا وسزا ملے ورنہ اللہ تعالیٰ پر ظلم وناانصافی کا الزام ہوگا (العیاذ باللہ)

وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ: اس سے پہلے تمام مومن بہ کو لفظ اللہ پر عطف کر دیا گیا مگر یہاں عطف نہ کر کے لفظِ ایمان کو صراحۃً مکرر لایا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ مزلۃ الاقدام مسئلہ ہے، بہت سے علماء اس میں افراط وتفریط کر کے گمراہ ہو گئے ہیں تو بطور تاکید ہوش کے ساتھ قدم رکھنے کی غرض سے مکرر لایا اور قدر کے بارے میں مستقل باب آرہا ہے بنابریں یہاں کہنے کی ضرورت نہیں۔

الْإِحْسَانِ: چونکہ احسان کا ذکر قرآن کریم میں بار بار آیا ہے جس سے اسکی عظمت معلوم ہورہی ہے بنابریں جبرائیل امین نے اسکی حقیقت کے بارے میں سوال کیا احسان کے لغوی معنٰی اچھا کرنا اور شرعاً احسان وہ ہے جس کو حدیث ہذا میں حضور ﷺ نے بیان فرمایا اور اسکے دو درجے بیان کئے گئے ایک درجہ مشاہدہ ہے کہ ایسا تصور کر کے عبادت کرے کہ اللہ کو دیکھ رہا ہے دوسرا درجہ مراقبہ ہے کہ اگر پہلا درجہ حاصل نہ ہو سکے تو کم سے کم یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ مجھ کو دیکھ رہا ہے اور بعض نے کہا کہ اصل مقصد درجہ مشاہدہ ہے اور اسکے حصول کیلئے درجہ مراقبہ کو رکھا گیا پھر جو کچھ بھی ہو یہ درجات نفسِ صحت عبادت کے لئے شرط نہیں بلکہ حسنِ قبولیت کیلئے شرط ہے نفسِ صحت کے لئے تو فقہ میں جو شرائط ہیں ان کی رعایت ہی کافی ہے۔

تَنْبِيْهٌ: فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ: یہ فا جزا کا نہیں بلکہ یہ فا علّت کے لئے ہے اور یہاں فان کی جزا محذوف ہے وہ فاحسن فی عبادۃ اللہ فانہ یراک کیونکہ وہ دیکھ رہا ہے۔

فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ السَّاعَةِ: پہلے تینوں سوالوں میں مناسبت تھی لیکن قیامت کی مناسبت پہلے تینوں کے ساتھ ظاہرًا

اگرچہ معلوم نہیں ہو رہی ہے لیکن ذرا غور کرنے کے بعد اس میں عجیب وغریب مناسبت معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ دنیا کو جس مقصد کے لئے بنایا گیا وہ ایمان واسلام واخلاص ہیں جب یہ تینوں حاصل ہو جاتے ہیں تو مقصد پورا ہو گیا اور جب کسی چیز کے بنانے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کو توڑ دیا جاتا ہے لہذا پہلے تینوں کے بعد قیامت کا ذکر مناسب ہے۔

مَا الْمَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ: حضور ﷺ نے ما انا علم بھا منک کے بجائے عمومی طور پر سائل ومسؤل کے لئے عدم علم کو ثابت کیا تاکہ قیامت تک ہر سائل ومسؤل اس عدم علم میں شامل ہو جائے ورنہ کسی کو اس شبہ کا احتمال تھا کہ حضور ﷺ اور جبرائیل علیہ السلام کے علاوہ کسی دوسرے کو معلوم ہو سکتا ہے۔

أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا: اکثر روایات میں رب مذکر صیغے کے ساتھ آیا ہے اور اس سے روایت میں تانیث کے ساتھ آیا نسمۃ کے اعتبار سے تاکہ مذکر ومونث دونوں کو شامل ہو جائے یا لفظ رب چونکہ اللہ پر اطلاق ہوتا ہے تو اس اشتراک سے بچنے کے لئے مونث لایا یا اس سے بنت مراد ہے اور لڑکا کا حکم بطریق اولی معلوم ہو جائے گا اس کا ترجمہ ہے باندی اپنے آقا کو جنے گی اس سے کیا مراد؟ ہے اس میں مختلف اقوال ذکر کئے گئے:

1- سب سے اولی واوضح قول یہ ہے کہ دنیا کا انتظام بگڑ جائے گا اصول بمنزلہ فروع ہو جائیں گے اور فروع بمنزلہ اصول کے یعنی معاملہ غیر اہل کے سپرد ہو جائے گا جیسے دوسری حدیث میں ہے کہ إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ۔

2- حقوق والدین کی طرف اشارہ ہے کہ اولاد اپنے والدین سے ایسی خدمت لینا شروع کرے گی جیسے باندیوں سے لیجاتی ہے اور سب وشتم اور اہانت سے پیش آئیگی۔

3- باندی زادے حکومت کے مالک ہو جائیں گے تو ان کی والدہ بھی ان کی رعیت میں ہو گی اور وہ مولی ہو گا۔

4- قرب قیامت میں باندیوں کی کثرت سے اولاد ہو گی حتی کہ ماں اپنے بیٹے کی باندی کی طرح ہو گی۔ کیونکہ باپ کے مرنے کے بعد وہ وراثۃ مالک ہو گا۔

5- اس سے فساد حال کی طرف اشارہ ہے کہ امہات اولاد کی بیع وفروخت شروع ہو جائے گی حتی کہ ہاتھ در ہاتھ جاتے جاتے لڑکا اپنی ماں کو خریدے گا اور وہ مملوکہ کے طرح برتاؤ کریگا۔

وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ: حفاۃ حافی کی جمع ہے بمعنی ننگے پیر کہ جوتا پہننے کی بھی توفیق نہ تھی۔ عراۃ عاری کی جمع ہے بمعنی ننگا بدن کہ کپڑے بھی میسر نہیں ہوتے تھے۔ عالۃ، عائل کی جمع ہے معنی فقیر رعاء راعی کی جمع ہے بمعنی رکھوال الشاء شاۃ کی جمع ہے بمعنی بکری مطلب یہ ہے کہ اتنا غریب ونالائق کہ اپنا تو نہ اونٹ ہے اور نہ بکری۔ اور دوسروں کے اونٹ کی رکھوالی کی بھی صلاحیت نہیں بکریوں کی رکھوالی کرتا ہے۔

يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ: اونچی اونچی عمارتیں بنائیں گے اور ان کے حسن وزینت سے ایک دوسرے پر فخر وبڑائی کرینگے خلاصہ یہ ہے کہ ذلیل اور ان پڑھ جاہل نالائق لوگوں کیلئے ہر اعتبار سے دنیاوی ترقی ہو گی۔ ملک وبادشاہت ان کو مل جائے گی اور شریف لوگ ان کے زیر دست ہو جائیں گے۔ الغرض معاملہ بالکل پلٹ جائے گا۔

فَلَبِثْتُ مَلِيًّا: ملیا کے معنی زمانہ دراز، ابوداود اور نسائی کی روایت میں اسکی تعیین موجود ہے کہ تین دن کے بعد حضور

ﷺ نے حضرت عمرؓ کو فرمایا اور یہ روایت مخالف ہے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے کہ آپ نے اسی مجلس میں فرمایا تھا۔ تو دونوں روایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ حضرت جبرئیلؑ کے سوال وجواب کے بعد حضرت عمرؓ اپنے کسی ضروری امر کیلئے مجلس سے چلے گئے تھے اور حضور ﷺ نے دوسرے حاضرین مجلس کے سامنے بتلادیا۔ پھر تین دن کے بعد جب حضرت عمرؓ تشریف لائے تو ان سے پھر مستقل طور پر فرمایا، فلا اختلاف ولا تعارض۔

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ الخ۔

تشریح: خمس عدد ممیز کی تمیز محذوف ہے خواہ دعائم ہو چنانچہ بعض روایتوں میں صراحۃً یہ لفظ ہے یا خصال یا قواعد مانا جائے سب صحیح ہیں اور مسلم شریف میں خَمْسَةٍ بالتانیث ہے تو اس وقت اشیاء ارکان یا اصول ماننا بہتر ہے لیکن محققین کی رائے ہے کہ معدود غیر مذکور کی صورت میں عدد کی تذکیر وتانیث میں اختیار ہے۔ پھر یہاں نبی کریم ﷺ نے اسلام کو ایک خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی کہ جس طرح خیمہ ایک درمیان میں کھڑا ہونے والا ستون اور چاروں طرف چار طنابوں پر قائم ہوتا ہے کہ جب تک وہ درمیانہ ستون نہ ہو تو خیمہ قائم ہی نہیں ہوسکتا اور بقیہ طنابیں اس کیلئے معاون ہوتے ہیں اگر وہ نہ ہوں تو خیمہ تو ہوگا مگر ناقص ہوگا اور کسی وقت بھی خیمہ گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے اور اس سے پوری طرح حفاظت نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح اسلام کا گھر ان پانچ چیزوں سے کامل ومکمل ہوتا ہے۔ ان میں کلمہ توحید بمنزلہ مرکز کے ہے، اگر وہ نہ ہو تو اسلام کا وجود ہی نہیں ہوسکتا ہے اور بقیہ ارکان بمنزلہ طنابے کے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک نہ ہو تو اسلام میں نقصان ہوگا۔ دو تین کے نہ ہونے کی صورت میں نقصان میں اضافہ ہوگا اور اگر چاروں نہ ہو تو نقصان کی حد نہ رہے گی، بالاخر اسلام ختم ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

پھر اسلام کو خیمہ کیساتھ اسلئے تشبیہ دی کہ جس طرح انسان خیمہ کے اندر داخل ہوجانے سے ہر قسم داخلی وخارجی دشمنوں کے حملے سے محفوظ ہوجاتا ہے۔ نیز گرمی وسردی سے بھی محفوظ ہوجاتا ہے۔ اسی طرح انسان جب کامل اسلام کے اندر داخل ہوجاتا ہے تو داخلی دشمن (نفس امارہ) اور خارجی دشمن (شیطان) کے حملہ سے محفوظ ہوجاتا ہے۔ نیز دوزخ کے طبقہ ناریہ اور طبقہ زمہریریہ سے محفوظ ہوجائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کے اجزاء دو قسم کے ہوتے ہیں ایک جو وہ اجزاء تقویم کی حیثیت رکھتے ہیں کہ اگر نہ ہو تو وہ چیز وجود میں نہیں آسکتی۔ اور دوسرے وہ اجزاء جو تکمیل کی حیثیت رکھتے ہیں کہ اگر وہ نہ ہو تو چیز وجود میں تو آجائے گی مگر ناقص ہوگی تو یہاں کلمہ توحید اسلام کا جزء مقوم ہے اور بقیہ ارکان اجزاء مکملہ ہیں۔

ارکان خمسہ میں ترتیب: تیسری بات یہ ہے کہ اسلام کو ان پانچ ارکان پر منحصر کرنے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امور اسلام کا تعلق یا قول کیساتھ ہے یا عدم قول کے ساتھ۔ اگر قول کے ساتھ ہو تو یہ کلمہ توحید میں آگیا اور اگر عدم قول ہو تو اس میں یا فعل ہوگا یا ترک فعل ہوگا۔ ترک فعل میں صوم آگیا۔ کیونکہ صوم میں کچھ کرنا نہیں پڑتا ہے بلکہ صرف ترک خواہشات ثلثہ ہے۔ اگر فعلی ہو تو تین صورتیں ہوں گی یا بدنی ہوگی تو صلوۃ ہے یا صرف مالی تو زکوۃ ہے یا دونوں سے مرکب ہو تو حج آگیا۔ جہاد کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ وہ ہر وقت فرض نہیں ہے وہ ایک وقتی فرض ہے۔

ایمان کی شاخیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "اَلْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُوْنَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا" الخ

تشریح: بِضْعٌ بکسر الباء وفتحہا: اسکے اصل معنی کسی چیز کا ٹکڑا۔ پھر اسکو عدد میں تین سے لے کر نو تک کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور بعض دس تک بھی استعمال کرتے ہیں اور بعض ایک سے چار تک یا چار سے نو تک بھی استعمال کرتے ہیں۔ شُعْبَةً: کے اصل معنی درخت کی شاخ اور ہر چیز کی فرع۔ اور یہاں مراد خصائل حمیدہ ہے یعنی ایمان متعدد خصال حمیدہ والا ہے۔ فَأَفْضَلُهَا: میں جو فا ہے اسکو تو فاتفصیلیہ کہا جائے گا یا فائے جزائیہ گویا عبارت یوں ہے: اذا کان الایمان ذاشعب فافضلہا۔

أَدْنَاهَا: ادنی کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک معنی مرتبہ کے لحاظ سے کمتر ہے۔ دوسرے معنی حصول کے اعتبار سے نہایت آسان ہے۔ تو أَفْضَلُهَا سے حقوق اللہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس سے اس بات کی طرف تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ مسلمان ہونے کیلئے جس طرح حقوق اللہ کی رعایت ضروری ہے اسی طرح حقوق العباد کی رعایت ضروری ہے۔ پھر حقوق اللہ میں سے سب سے اعلیٰ کو لیا اور حقوق العباد میں سے سب سے ادنیٰ کو لیا۔ اب اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان جتنے حقوق اللہ اور حقوق العباد ہیں سب آ گئے تو خلاصہ یہ نکلا کہ کامل مسلمان ہونے کے لئے تمام حقوق اللہ و حقوق العباد کی پابندی ضروری ہے۔

سوال: یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں بضع وسبعون کا ذکر ہے۔ اور بخاری شریف کی روایت میں ستون کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں اربع وستون کا ذکر ہے اور بعض میں سبع وسبعونہ ہے اور مختلف روایات ہیں تو ظاہراً تعارض ہو گیا؟

جواب: تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث کا اصل مقصد تحدید نہیں بلکہ تکثیر ہے اور یہ سب الفاظ تکثیر کیلئے مستعمل ہوتے ہیں۔ یا حضور ﷺ پر پہلے عدد قلیل کی وحی آئی، پھر آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا رہا۔ یا صاف بات یہ ہے کہ عدد میں کسی کے نزدیک بھی مفہوم مخالف معتبر نہیں کہ ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی ہو جائے۔ فلا اشکال فیہ۔

اَلْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ: حیا کے معنی انقباض النفس عن ارتکاب فعل مکروہ شرعاً او عرفاً او عادۃ اور حیا مذکورہ شعب میں داخل ہونے کے باوجود پھر اس لئے ذکر کیا کہ یہ دوسرے شعب کی طرف داعی ہوتی ہے۔ چونکہ حیا ایک امر طبعی کی بنا پر اسکے شعبہ ایمان ہونے میں اشکال ہو سکتا تھا بنا بریں مستقل طور پر بیان کیا گیا۔ پھر بعض حضرات نے یہاں یہ شبہ پیش کیا کہ حیا ایک امر طبعی غیر اختیاری ہے اس کو ایمان جو مامور بہ اور امر اختیاری ہے اس کا جزء کیسے قرار دیا گیا، تو اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہاں حیا کو اس کی غایت و نتیجہ کے اعتبار سے جزء قرار دیا گیا وہ ترک فعل مکروہ ہے اور وہ امر اختیاری ہے یا اس کو اپنے محل میں استعمال کرنے کے اعتبار سے جزء قرار دیا گیا۔ بعض نے یہ بھی اشکال پیش کیا کہ حیا تو بعض کفار میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو یہ ایمان کا شعبہ عظیمہ کیسے کہا گیا۔ تو اس کا حل یہ ہے کہ جو کافر مالک حقیقی سے حیا نہیں کرتا ہے اس کے اندر جو حیا ہو گی وہ حقیقی حیا نہیں ہے بلکہ وہ رسمی حیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایمان کا جزء ہونے سے مومن ہونا لازم نہیں ہوتا۔ جیسے کفر کی خصلت ہونے سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا ہے۔ ایمان و کفر کا تعلق تو دل کے ساتھ ہے پھر کسی کے اندر احکام خداوندی کی بجاآوری سے حیا مانع ہو جائے وہ در حقیقت حیا نہیں بلکہ وہ عجز و مہانت ہے۔ پھر حضور ﷺ نے ایمان کو شاخ والے درخت کے ساتھ تشبیہ

دی کہ جس طرح درخت کی رونق شاخوں اور پتوں سے ہوتی ہے اور وہ نہ ہو تو درخت تو باقی رہے گا لیکن آئندہ درخت کے مر جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ایمان کی رونق و حسن وزینت اعمال کے ذریعہ ہوتی ہے اور اگر اعمال نہ ہو تو ایمان پژمردہ ہو جائے گا اور اس کی زینت ورونق ختم ہو جائے گی اور آئندہ بالکل ایمان ختم ہو جانے کا بھی خطرہ ہے۔ (اعاذنا اللہ منہ)

مؤمن ومسلم کا مفہوم

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو «اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ» الخ

تشریح: یہاں علم بلاغت کے قاعدہ کے اعتبار سے اسم جنس کا اطلاق فرد کامل پر کر دیا گیا۔ جیسے تنزیل الناقص منزلۃ العدم قرار دیا جاتا ہے کہ اس فرد کامل کے مقابلہ میں دوسرے افراد گویا اسکے افراد میں سے نہیں ہیں جیسے کسی بڑے عالم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ عالم تو وہ ہے اسکا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ دوسرا کوئی عالم نہیں بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ناقص عالم کامل کے مقابلہ میں گویا عالم ہی نہیں تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ مسلمان تو وہ ہے یعنی کامل مسلمان وہ ہے جسکے اندر یہ صفت ہو گی۔ لیکن ترجمہ کرتے وقت یہ لفظ نہ کہا جائے ورنہ حدیث کا مقصد تہدید وعید ختم ہو جائے گا۔ پھر حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ حقوق اللہ کی پابندی کے ساتھ حقوق العباد کی بھی پورع پابندی ضروری ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ جسکے اندر یہ صفیتں ہوں وہ کامل مسلمان ہے خواہ دوسرے اوصاف نہ بھی ہو (حاشا وکلا) پھر حدیث میں ماخذ اشتقاق سے حکم لگایا گیا کے جسکے اندر ماخذ اشتقاق ہوتا ہے اس پر مشتق کا اطلاق ہوتا ہے اور جسکے اندر ماخذ نہ ہو اس پر مشتق کا اطلاق نہ ہوگا جیسے عالم اسکو کہا جائے گا کہ جسکے اندر علم موجود ہو۔ اسی طرح مسلم وہی ہوگا جس کے اندر اس کا ماخذ سلم یعنی دوسروں کی اس سے سلامتی ہو پھر یہاں مسلمون کی تخصیص اکثریت واغلبیت کی بنا پر کی گئی کیونکہ مسلمان کا اکثر معاشرہ ومعاملہ دوسرے مسلمان ہی سے ہوا کرتا ہے ورنہ ناحق تو کفار کو بھی تکلیف دینا جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں المسلمون کی جگہ الناس کا لفظ آیا ہے انسان تو انسان ہے ناحق جانوروں کو تکلیف دینے میں وعید آئی ہے جیسے بخاری شریف کی حدیث ہے عُذِّبَتْ اِمْرَأَةٌ فِيْ هِرَّةٍ۔ باقی اقامت حدود اور تادیب اطفال اس حدیث کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس سے مقصد ایذاء نہیں بلکہ اصلاح ہے۔

مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ: لسان سے مراد قول اور ید سے مراد فعل ہے چونکہ اکثر افعال ہاتھ ہی سے ہوا کرتے ہیں اسلئے ید کو ذکر کیا۔ نیز اس میں ید معنوی بھی شامل ہو جائے کہ اپنی حکومت کے تحت کسی کو ایذا پہنچے اور قول نہ کہہ کر لسان اس لئے کہا تاکہ وہ صورت بھی داخل ہو جائے جس میں کسی سے زبان نکال کر مذاق کیا جائے اور ید پر لسان کو اس لئے مقدم کیا گیا کہ اس کی تکلیف زیادہ موثر ہے اور دیرپا ہے۔ اسی لئے شاعر نے خوب کہا:

جَرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الْتِيَامُ وَلَا يَلْتَامُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

نیز زبان سے موجود وغیر موجود، حاضر وغائب، دور وقریب، زندہ ومردہ ہر ایک کو تکلیف دی جاسکتی ہے۔

وَالْمُهَاجِرُ: یہاں بھی وہی قاعدہ ہے جو پہلے جملہ میں کہا گیا۔ چونکہ اکثر مہاجر کا اطلاق ہجرت ظاہری کرنے والوں پر ہوتا ہے اور قرآن وحدیث میں مہاجرین کی جو فضیلیتں مذکور ہیں انہی کے لئے معلوم ہوتی ہیں تو آپ بیان فرماتے ہیں کہ اصل مہاجر تو وہ ہے کہ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللّٰهُ عَنْهُ، کیونکہ اس ہجرت کا اصل مقصد تو یہی دوسری ہجرت ہے کہ گناہ سے اپنے کو دور

رکھے تو گویا آپ یہاں ایک فریق کو تسلی فرمارہے ہیں کہ جن کو هجرت من المکة الی المدینة کی دولت نصیب نہ ہوئی تواب بھی قیامت تک ہجرت کا ثواب حاصل کرنے کا موقع میسر ہے کہ مانہی اللہ کو ترک کرتے رہو اور دوسرا فریق جن کو یہ دولت نصیب ہوئی تھی ان کے دلوں میں تفاخر آنے کا احتمال ہے تو ان کے تزکیہ کے لئے فرمارہے ہیں کہ تم ہجرت ظاہری پر اکتفاو غرور نہ کرو کہ بس ہمیں یہی کافی ہے اور کچھ کرنے کی حاجت نہیں بلکہ ہمیشہ ترک مانہی اللہ کرنا چاہئے تاکہ ہجرت کا اصل مقصد حاصل ہو۔

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ؟ الخ:

سوال: یہاں ظاہرًا یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ہی قسم کے سوال میں مختلف جوابات دیئے جیسے یہاں أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ کے جواب میں الْمُسْلِمِ مَنْ سَلِمَ الخ سے دیا اور بعض روایت میں أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ کے جواب میں تُطْعِمُ الطَّعَامَ سے فرمایا، اور کبھی إیمان باللہ اور کبھی الحب فی اللہ اور کبھی الصلوۃ لمیقاتھا فرمایا۔ تو یہ جوابات دینا کسطرح درست ہوا؟

جوابات: تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے:

1- سائلین کے حالات مختلف ہونے کی بناپر مختلف جواب دیا مثلاً کسی کے اندر بخل کا مادہ غالب تھا بقیہ اوصاف موجود تھے۔ اس کیلئے ابعام بعام افضل کہا گیا اور کسی کے اندر ایذاء کا مادہ تھا اس کو سلم مسلم افضل کہا گیا اور کسی کے اندر نماز کی غفلت تھی اس کے لئے الصلوۃ لمیقاتہا فرمایا علی ہذا القیاس۔

2- کبھی اختلاف زمان و مکان کے اعتبار سے جواب میں اختلاف ہوا۔

3- یا افضلیت کے جہات مختلف ہیں کوئی ایک جہت سے افضل ہے اور کوئی دوسری جہت سے افضل ہے اس اختلاف جہات، کے اعتبار سے جواب میں اختلاف ہوا اور نہ حقیقت میں کوئی اختلاف ہی نہیں لہٰذا اشکال بھی نہیں۔

نبی کریم ﷺ سے محبت کے درجات

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ الخ۔

تشریح: حدیث ہذا میں بھی کمال ایمان کی نفی مراد ہے یعنی نبی کریم ﷺ کی محبت جب تک تمام خویش واقارب کی محبت سے زائد نہ ہو تو کامل مسلمان نہیں ہوسکتا مگر ترجمہ کے وقت یہ قید نہ لگانا بہتر ہے تاکہ وعید باقی رہے۔

اقسام محبت: اب اس میں بحث ہوئی کہ اس سے کونسی محبت مراد ہے آیا محبت طبعی مراد ہے یا محبت عقلی تو عام محدثین کرام فرماتے ہیں کہ اس سے محبت عقلی مراد ہے جو اختیاری ہے کہ کسی ناجائز امر کیطرف اگرچہ دل مائل ہو لیکن عقلاً یہ سمجھ کر کہ حضور ﷺ کی اتباع میں دنیوی و اخروی فائدہ حقیقی ہے لہٰذا اتباع سنت کرے اور جب حب عقلی ہوگی تو زوال کا اندیشہ نہیں رہے گا۔ لیکن محبت طبعی وہ ہے کہ جسکی طرف نفس مائل ہوتا ہے اور یہ ایک کیفیت نفسانی ہے اور غیر اختیاری ہے لہٰذا وہ ایمان کا جزء نہیں ہوسکتا نیز وہ قابل اعتماد بھی نہیں کبھی زائل بھی ہو جاتی ہے کہ باپ کی محبت فرزند سے طبعی ہوتی ہے مگر نافرمانی کرنے سے کبھی زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن محبت عقلی کبھی زوال پذیر نہیں ہوسکتی لہٰذا یہی مراد ہوگی چنانچہ حضرت شاہ اسمعیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو دلائل و شواہد سے ثابت کیا۔ اور علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے۔ دوسری طرف

صوفیائے کرام و محققین محدثین سے منقول ہے کہ یہاں محبت سے محبت طبعی مراد ہے کہ آپ کے تصور سے طبیعت خوش ہو اور آپ کا ذکر روح کی غذا ہو زبان آپ کے ذکر سے لذت حاصل کرے اور آپ کے نام مبارک سے دل مطمئن ہو یہی محبت طبعی کا تقاضا ہے اور کمال اسی میں ہے کیونکہ محبت عقلی ایک فرضی و فلسفی چیز ہے ظاہر میں اس کی کوئی حقیقت نہیں غرض یہ اختلاف فلسفی مزاج اور صوفی مزاج حضرات کے درمیان چلتا ہے۔ شیخنا علامہ سید بنوری رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہ فقط حب عقلی مراد ہے اور نہ فقط حب طبعی بلکہ اس سے ایسی محبت طبعی مراد ہے جس کا مدار و بنیاد حب عقلی ہو یعنی ابتداء محبت عقلی سے ہو اور یہ ترقی کرتے کرتے طبعی بن جائے اور حضرات صحابہ کے حالات مطالعہ کرنے سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انکو محبت طبعی تھی کہ اپنے والدین خویش و اقارب کی محبت سے زیادہ محبت آپ ﷺ سے تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی طبعی محبت کا حقیقی و عملی ثبوت پیش کیا ہے دیکھئے جنگ احد میں حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے سامنے اپنے آپ کو پیش کر دیا اور اپنا سارا جسم زخمی ہو گیا۔ مگر آپ ﷺ پر ایک تیر بھی گرنے نہ دیا ایک عورت نے اپنے شوہر بیٹا اور بھائی کے قتل کو حضور ﷺ کے عدم قتل پر ایثار کر دیا۔ ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے خون پی لیا کسی نے پیشاب پی لیا۔ فقط محبت عقلی سے اس قسم کا ایثار نہیں ہو سکتا، طبعی سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً گناہ عقل کے اعتبار سے قابل نفرت ہے لیکن جب شہوت غالب آ جاتی ہے تو وہ غالب ہو کر رہے گی تو دیکھو عقل پر غالب ہو گیا مگر جب طبعا نفرت ہو جائے تو ہر گز گناہ نہیں کر سکتا۔ لہذا یہاں محبت طبعی مراد ہو گی، جسکی بنیاد محبت عقلی ہے تاکہ عدم کمال بھی نہیں ہو گا۔ اور نہ زوال کا اندیشہ ہو گا۔

اسباب محبت: اب جاننا چاہئے کہ حضور ﷺ سے زیادہ محبت کیوں ہونی چاہئے تو اسباب محبت چار چیزیں ہوا کرتی ہیں۔ جمال، کمال، نوال، قرابت۔ کسی کے اندر جمال ہو اس سے محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ جمال پر بعض حیوان بھی عاشق ہو جاتے ہیں جیسے بعض پرندے چاند کے حُسن پر عاشق ہیں اور پروانے چراغ کی روشنی پر عاشق ہیں کہ جان دیدیتے ہیں اور کسی پر کسی کا احسان ہو تو اس سے محبت ہو جاتی ہے۔ انسان تو انسان ہے موذی جانور بھی احسان کی وجہ سے محبت کرنے لگتے ہیں اور محسن کے تابع ہو جاتے ہیں۔ کتے، شیر، بلی، وغیرہ کو دیکھا گیا۔ اگر کسی کے اندر حسن بھی نہیں احسان بھی نہیں مگر صاحب کمال ہے، بڑا عالم بزرگ ہے اس سے محبت ہو جاتی ہے چاہے کتنا ہی بدصورت و شکل کیوں نہ ہو۔ اور قرابت کی وجہ سے محبت ہونا تو بدیہی بات ہے۔ ان میں سے کوئی ایک سبب موجود ہونے سے محبت ہو جاتی ہے اور حضور ﷺ کے اندر یہ چیزیں علیٰ وجہ الاتم والاکمل موجود تھیں۔ لہذا آپ ﷺ سے زیادہ محبت نہ ہو تو کس سے ہو۔ نبی کریم ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اجمل الخلائق پیدا کیا اور کیونکر نہ ہو جبکہ اپنا سب سے زیادہ محبوب بنایا تو سب سے زیادہ حسین ضرور بنائیگا اگر چہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں حدیث آتی ہے کہ آپ کو دنیا کا نصف جمال دیا گیا۔ مگر متکلم حکم سے خارج ہوتا ہے لہذا حضور ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ جس ہستی کو اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کے مکارم سے مزین کیا تو صورت کے اعتبار سے بھی اعلیٰ ہونا چاہئے۔ اس کے لئے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے دو شعر ہی کافی ہیں، فرمایا :

واحسن منک لم ترقط عینی واجمل منک لم تلد النساء

خلقت مبرأً من کل عیب کانک قد خُلقت کما تشاء

اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ :

لنَا شمس وللافاقِ شمس وشمسی خیر من شمس السماءِ

فشمسُ الناسِ تطلعُ بَعد فجرٍ وشمسی تطلع بعدَ العِشاءِ

اس کے علاوہ شمائل کی کتابوں میں آپ ﷺ کے جمال کے بارے میں بہت سی حدیثیں آتی ہیں اور کمال کا تو ٹھکانہ ہی نہیں خواہ علمی ہو یا عملی اخلاقی ہو یا تعلق مع اللہ کے اعتبار سے ہو یا تعلق مع الناس کے اعتبار سے ہو، خود اللہ جل شانہ کلام پاک میں ارشاد فرماتے ہیں: وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ﴿سورۃ القلم 4﴾

تمام انبیاء علیہم السلام میں جو کمالات تقسیم کر دیئے گئے وہ سب تنہا حضور ﷺ کو دیئے گئے تھے۔

خلاصہ یہ ہے: بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

اور آپ ﷺ کا احسان ورحمت ورافت اس درجہ میں ہے کہ قرآن کریم فرماتا ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴿سورۃ الانبیاء 107﴾

تمام بنی آدم کو دوزخ ابدی سے بچانے کی کوشش فرمائی اور بہتوں کو بچایا بھی، اور بھی ارشاد ہے:

وَكُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا ﴿سورۃ آل عمران 103﴾

بہر حال یہ تینوں اسباب تو ظاہر ہیں البتہ قرابت میں کچھ پوشیدگی ہے۔ لیکن اگر ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے تو آپ ﷺ کی قرابت دوسروں کی قرابت سے اقویٰ ہے کیونکہ دوسروں کی قرابت جسمانی ہے اور آپ ﷺ سے قرابت روحانی ہے اسی کو قرآن کریم میں بیان کیا گیا: اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ ﴿سورۃ الاحزاب 6﴾

کہ نبی سے تعلق ایمانداروں کا اپنی ذات سے بھی زیادہ ہے اور بمنزلہ باپ کے ہے۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرات میں وَهُوَ اَبٌ لَّهُمْ ہے۔ اور ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِنَّمَا اَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ

تو جب یہ اسباب محبت نبی کریم ﷺ کے اندر علی وجہ الاتم والا کمل ہوئے تو آپ ﷺ سے محبت بھی سب سے زیادہ ہونا عقل کا تقاضا ہے۔

محبت کن افراد سے ہوتی ہے: پھر یاد رکھنا ضروری ہے کہ محبت تین قسم کے لوگوں سے ہوا کرتی ہے، بڑوں سے تعظیم کی بنا پر اس کی طرف اشارہ کیا والد سے اور چھوٹوں سے شفقت کی بنا پر اس کی طرف اشارہ کیا ولد سے اور عام لوگوں سے محبت ہوتی ہے جنسیت اور ہم عصری کی بنا پر، اس کی طرف اشارہ کیا النَّاسِ کے لفظ سے۔ مقصد یہ ہے کہ ہر قسم کے لوگوں، بڑے، چھوٹے اور برابر کی محبت سے آپ کی محبت زیادہ ہونا ایمان کامل کا تقاضا ہے۔ اب حدیث ہذا میں والد کو ولد پر مقدم کیا۔ کیونکہ والد جوگا مقدم ہے۔ نیز کثرت کی بنا پر کیونکہ ہر ایک کا والد ہے مگر ولد نہیں۔ اور مسلم شریف کی روایت میں ولد کو مقدم کیا والد پر۔ اس لئے کہ اس سے زیادہ محبت ہوتی ہے اور والد سے من له الولد مراد ہونیکی بنا پر ماں بھی داخل ہو گئی۔ لیکن ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ حدیث میں اپنے نفس کا ذکر نہیں کیا۔ جس سے ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی محبت اپنے نفس سے زیادہ ہونا ضروری نہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ بعض وقت انسان اپنے فرزند و والد سے اپنی جان سے زیادہ محبت کرتا ہے۔ تو ان سے زیادہ حضور ﷺ کی محبت ہونے کو ذکر کیا گیا تو اپنے نفس سے زیادہ محبت بطریق اولیٰ ہونا چاہئے۔ علاوہ

ازیں بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ :

لَأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا نَفْسِي. قَالَ: رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "لَا ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ" ، قَالَ: عُمَرُ : فَأَنْتَ الْآنَ وَاللهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي. قَالَ: رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "اَلْآنَ يَا عُمَرُ" .

تو اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ سے نفس سے بھی زیادہ محبت ہونا ضروری ہے۔

محبت کے درجات: پھر جاننا چاہئے کہ محبت کے دو درجے ہیں۔ ایک درجہ کمال۔ دوم درجہ ناقص۔ درجہ کمال حاصل ہوگا کمال اتباع سے۔ اسی کو دوسری حدیث میں فرمایا گیا۔

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ: اگر کمال اتباع نہ ہو تو محبت ہو سکتی ہے لیکن ناقص ہوگی لہذا معصیت کے ساتھ محبت جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک آدمی شراب پی کر حضور ﷺ کی مجلس میں آیا تو صحابہ کرامؓ نے لعنت دینا شروع کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا لَا تَلْعَنْهُ فَإِنَّهُ يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ۔ اس سے معلوم ہوا کہ گنہگاروں کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کے دل میں اللہ ورسول کی محبت نہیں بلکہ محبت ہے مگر ناقص نفسانی خواہش کی بنا پر مغلوب ہے۔

لذت ایمان کا حصول

اَلْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ الخ

تشریح: یہاں مریض اور تندرست کی حالت کی طرف اشارہ کیا گیا جیسے ایک صفراوی یا بخار والا شہد کو کڑوا محسوس کرے گا۔ مرض جتنا زیادہ ہوگا کڑوا بھی اتنا زیادہ ہوگا اور مرض جتنا کم ہوگا کڑوا اتنا ہی کم ہوگا۔ یہاں تک کہ جب پوری صحت ہو جائے گی پوری لذت محسوس کرے گا۔ اسی طرح جسکے اندر خصائل ایمان کامل طور پر ہوں گے حلاوت ایمان پوری طرح حاصل ہوگی اور جس قدر کم ہونگے اسی قدر حلاوت بھی کم ہوگی۔ اب یہاں بحث ہوئی کہ حلاوت ایمان سے کیا مراد ہے تو شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور صوفیائے کرام کہتے ہیں کہ اس سے مراد طبعاً طاعات میں لذت حاصل کرنا اور اللہ تعالیٰ کی رضامندی میں مشقت برداشت کرنا اور اسی میں لذت محسوس کرنا اور معاصی سے طبعاً نفرت کرنا ہے اور بعض متکلمین اور قاضی بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہاں لذت سے طبعی لذت مراد نہیں بلکہ عقلی لذت مراد ہے کہ جس طرح ایک مریض کڑوی دوا کو طبعاً مکروہ سمجھتا ہے مگر جب عقل سے غور وفکر کرتا ہے کہ اس میں میری تندرستی ہے تو طبیعت کو مغلوب کر کے خوشی کے ساتھ دوا استعمال کریگا اسی طرح جس کا قلب گناہ کے مرض میں مبتلا ہے وہ طاعت کی مشقت برداشت کرنے کو طبعاً برا سمجھے گا مگر جب عقل سے تدبر و تفکر کرے گا کہ اوامر ونواہی میں دنیوی صلاح واخروی فلاح ہے تو عقل طبیعت کو مغلوب کر کے امتثال و ایتمار کو ترجیح دیکر شریعت کی اتباع کرتا ہوا ایک عقلی لذت کی حالت حاصل کرے گا وہی حالت حلاوت ایمان ہے۔ پھر بعض نے اس حلاوت سے محسوسی حلاوت مراد لی ہے اور بعض نے حلاوت معنوی مراد لی ہے پہلی صورت میں حدیث اپنی ظاہری حالت پر رہے گی اور صحابہ کرامؓ کے حالات کے ساتھ منطبق ہوگی۔

مِمَّا سِوَاهُمَا: **سوال** :اس میں اشکال ہے کہ ایک ہی ضمیر میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کو آپ ﷺ نے جمع

کردیا۔ حالانکہ ایک خطیب نے تثنیہ کی ضمیر میں اللہ تعالیٰ اور رسول کو جمع کر کے ومن یعصہما کہا تھا اس پر آپ ﷺ نے نکیر فرماتے ہوئے فرمایا، بئس الخطیب أنت: فتعارضا۔ **جوابات:** تو مختلف طریقے سے جواب دیا گیا۔

1- آپ کے لئے جائز تھا کیونکہ لفظاً آپ کے جمع کرنے میں اشتراک کا وہم نہیں ہو سکتا تھا اور دوسروں کے جمع کرنے میں اشتراک کا وہم ہوتا ہے بنا بریں دوسروں کے لئے جائز نہیں۔

2- خطبات میں ایضاح وتفصیل مقصود ہوتی ہے اس لئے اجمال غیر مناسب ہونے کی بنا پر رد فرمایا اور آپ تعلیم دے رہے تھے اور اس میں اجمال پسندیدہ ہے تاکہ اختصاراً یاد کرے۔

3- نکیر خلاف اولویت پر مبنی ہے اور آپ کا جمع کرنا بیان جواز کے لئے ہے۔

4- اطاعت میں اللہ ورسول کی مجموعی اطاعت معتبر ہے تنہا ایک کی اطاعت معتبر نہیں بنا بریں اطاعت میں دونوں کو جمع کیا جائے گا۔ بخلاف معصیت کے کہ اس میں ہر ایک کی معصیت الگ الگ ہی گمراہی کا سبب ہے لہٰذا وہاں جمع کرنا مناسب نہیں ہے اور بہت سی توجیہات ہیں جو شروحات حدیث میں پڑھو گے۔

ایمان کا لطف

الحدیث الشریف: عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاقَ طَعْمَ الْإِيْمَانِ، مَنْ رَضِيَ الخ۔

تشریح: قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو کسی چیز پر راضی ہو جاتا ہے وہ چیز اس کے لئے آسان ہو جاتی ہے اسی طرح جو مومن اشیاء ثلثہ پر راضی ہو جاتا ہے اس کے لئے ان کے احکام نہایت آسان وسہل ہو جاتے ہیں حتی کہ ان سے لذت محسوس کرنے لگتا ہے اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح طبیعت سلیمہ لذیذ اشیاء کیطرف مائل ہوتی ہے، اسی طرح جو قلوب ونفوس امراض باطنہ سے پاک ہوتے ہیں وہ احکام خداوندی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ان میں لذت محسوس کرتے ہیں مگر یہ کیفیت حاصل ہو گی مذکورہ اشیاء ثلثہ سے۔ رضا کے معنی اس طرح قناعت واکتفا کرنا کہ اس کے بعد دوسری چیزوں کی طرف بالکل التفات نہ ہو اور اسکی طلب ہوئے اللہ کی ربوبیت ومالکیت کے سوا کسی کی طلب نہ ہو اسی طرح دین ومذہب کے بارے میں اسلام کے علاوہ اور کسی مذہب کی طرف مطلق التفات نہ ہو اور حضور ﷺ کی رسالت کے سوا اور کسی کی رسالت کے کرنے کی طرف متوجہ نہ ہو۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رضا سے مراد انقیاد ظاہری وباطنی ہے اور اس میں کمال یہ ہے کہ بلاء پر صابر نعمت پر شاکر قضاوقدر پر راضی اور اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کر کے تمام شرائع کی پابندی اور حضور ﷺ کی پوری اتباع کرے۔

نجات کا دارومدار اسلام پر ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ الخ۔

تشریح: یہاں لَا بمعنی لیس کے ہے اور أَحَدٌ اس کا اسم اور یَسْمَعُ الخ سب أَحَدٌ کے صفات ہیں اور خبر محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے لیس احد الخ کائنا من اصحاب شی الا کان من اصحاب النار۔ تو تین قسم کے لوگ ہوں گے ایک وہ ہے جنہوں نے سنا اور ایمان نہیں لایا اس کا حکم وہی ہے جو مذکور ہوا۔ اور دوسرا وہ ہے جس نے سنا اور ایمان لایا اسکا حکم اس کا برعکس

ہو گا۔ تیسرا وہ ہے کہ جس نے سنا بھی نہیں اور ایمان بھی نہیں لایا وہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہے اور اس وعید سے خارج ہیں۔
مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ: پھر جاننا چاہئے کہ امت کی دو قسمیں ہیں ایک امت دعوت، دوسری امت اجابت امت دعوت ان کو کہا جاتا ہے کہ دعوت ایمان پہنچی اور ایمان نہیں لائے اور امت اجابت وہ لوگ ہیں کہ جن کے پاس حضور ﷺ کی دعوت ایمان پہنچی اور ایمان بھی لائے۔ یہاں امت سے امت دعوت مراد ہے جس قسم کے بھی لوگ کیوں نہ ہوں باقی یہودی اور نصرانی کو خاص کر کے اس لئے بیان کیا کہ ان کے پاس آسمانی کتاب ہونے کے باوجود جب وہ حضور ﷺ پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے دوزخی ہوئے۔ تو جسکے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے وہ اگر حضور ﷺ پر ایمان نہ لائیں تو بطریق اولیٰ دوزخی ہوں گے۔

دوہرا اجر پانے والے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ الخ

تشریح: یہاں اہل کتاب لغت کے اعتبار سے اگر چہ عام ہے کہ اس سے اہل القرآن والتوراۃ والانجیل والزبور مراد ہو سکتے ہیں مگر قرآن وحدیث کی عام اصطلاح ہے کہ جہاں بھی اہل کتاب کا لفظ آتا ہے اس سے یہود و نصاریٰ مراد لیا جاتا ہے۔

دوہر اجرپانے والے اہل کتاب کون ہیں؟ اب حدیث هذا میں بحث ہوئی کہ یہاں دونوں فریق مراد ہیں یا صرف نصاری مراد ہیں، تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس سے صرف نصاریٰ مراد ہیں اس لئے کہ بخاری شریف کی روایت ہے: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَآمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں یہود کے نبی تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے جب وہ ان پر ایمان نہیں لائے تو دو اجر پانے کے لئے جو شرط تھی آمَنَ بِنَبِيِّهِ (اپنے نبی پر ایمان لانا) وہ نہیں پائی گئی۔ لہذا اس میں یہود شامل نہیں ہوں گے بلکہ صرف نصاری ہوں گے۔ لیکن عام جمہور کے نزدیک عام اصطلاح کے موافق یہاں بھی دونوں فریق مراد ہوں گے۔ نیز دوسرے نصوص سے بھی یہی مراد ہیں جیسے طبرانی کی روایت ہے کہ: أُولٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ یہ آیت حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن سلام کے بارے میں نازل ہوئی، پہلے شخص نصرانی تھے اور دوسرا یہودی تھا۔ اسی طرح نسائی کی روایت ہے: يُؤْتِينَ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ بِإِيمَانِهِمْ بِالتَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَبِإِيمَانِهِمْ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔
اور مسند احمد میں رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ کا لفظ ہے لہذا دونوں فریق داخل ہونگے باقی فریق اول نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہود نے جب حضور ﷺ پر ایمان لایا تو اس کے ضمن میں عیسیٰ علیہ السلام پر بھی ایمان لانا شامل ہو گیا۔ لہذا آمَنَ بِنَبِيِّهِ پایا گیا۔ اور بخاری شریف کی روایت کا جواب یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی مراد نہیں ہو سکتی۔
وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ يَطَؤُهَا فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ:
یہاں طول کلام کی بناپر تکرار لایا یا باندی کے معاملہ میں لوگوں کے تساہل کرنے کی بناپر بطور تاکید تکرار کیا گیا۔ یا لہ کی ضمیر ما قبل کے ہر ایک کی طرف راجع ہے۔ محض تاکید کی غرض سے اعادہ کیا گیا۔
پھر پہلے دو آدمی میں دو عمل متعین ہونے کی بناپر دو اجر ہیں لیکن باندی کے بارے میں تو متعدد امور ہیں تو دو اجر کس میں ہیں، تو اس میں شارحین سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ بعض نے کہا کہ تعلیم و تادیب پر ایک اجر اور دوسرا اجر اعتاق پر۔ اور بعض نے

کہا اعتاق پر ایک اور تزوج پر دوسرا اجر اور بعض نے کہا کہ ایک اجر تعلیم وتادیب اور دوسرا اعتاق وتزوج پر۔ اور اسی فائدہ کی غرض سے ثم سے عطف کیا گیا۔ پھر اس حدیث میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ ان تین آدمیوں کو دواجر ملے دو عمل کرنے کی بنا پر اس میں ان تینوں کی کوئی تخصیص نہیں جو بھی دو عمل کرے گا دو اجر ملیں گے۔

سوال: پھر حدیث میں ان تینوں کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اور دو اجر میں کیا کمال ہے۔ ایک عمل میں تو دس سے لیکر سات سو تک اجر ملتا ہے۔ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔

جوابات: 1- یہ دو اجر نفس عمل پر جو اجر ملتا ہے اس سے زائد ہیں دوسرے اعمال میں ایسے نہیں ملتا ہے۔

2- ان کو صرف مذکورہ اعمال پر دو اجر نہیں ملتے بلکہ ان کے ہر عمل پر دو اجر زائد ملتے ہیں اجر موعود کے علاوہ۔ لہذا ہر ایک عمل میں تو ان کو ایک سے لے کر دس پھر ان سے سات سو تک تو ملے گا ہی اسکے علاوہ بطور انعام اور زائد دو اجر ملیں گے۔

3- ان کو دو اجر دو عمل پر نہیں بلکہ ایک ہی عمل پر ہیں لیکن بشرط مقارنت عمل آخر۔ اب اہل کتاب کو صرف حضور ﷺ پر ایمان لانے کی وجہ سے دو اجر ملیں گے۔ بشرطیکہ اس نے اپنے نبی پر بھی ایمان لایا تھا۔ اپنے نبی پر ایمان لانے کا اجر تو اس وقت مل چکا تھا، اب صرف حضور ﷺ پر ایمان لانے کے دو اجر مل رہے ہیں۔ اسی طرح بقیہ دونوں کا حال سمجھ لو۔

4- ان تینوں کی تخصیص مراد نہیں بلکہ اس سے ایک عام کلی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جو عمل ایسے دو متزاحم ومتقابل دو جز سے مرکب ہو کہ ایک کے ساتھ مشغول ہونے سے دوسرے کی طرف خیال بڑا مشکل ہوتا ہے۔ اس میں دو اجر ملتے ہیں۔ کیونکہ اول ایک نبی پر ایمان لا کر اس کی شریعت پر پابندی کے بعد اچانک دوسرے نبی پر ایمان لانا اور اس کی شریعت پر پابند ہونا اور پہلی شریعت کو بالکل ترک کر دینا اپنی طبیعت پر بہت شاق ہوتا ہے۔ لہذا اپنے نفس کے ساتھ مجاہدہ کر کے اور صبر علی المکارہ کر کے حضور ﷺ پر ایمان لے آیا، اس کو دو اجر ملنا چاہئے۔ تو یہاں ان تینوں کی خصوصیت نہیں بلکہ ان کے ذکر سے ایک اصول کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اسی طرح بقیہ دونوں کو سمجھ لو، فلا اشکال۔

غلبہ اسلام تک کفار سے جنگ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ دنیا سے کفر وشرک کے زہریلے اثر کو دور کرنے کے لئے مبعوث ہوئے۔ اور زہر کو دور کرنے کیلئے کبھی کبھی آپریشن کی ضرورت پیش آتی ہے تا کہ کفر وشرک سے دنیا کے بگڑے ہوئے اعضاء کے ذریعہ صحیح وسالم اعضاء بھی خراب نہ ہو جائے۔ جیسا کہ کوئی ڈاکٹر انسان کے سڑے ہوئے عضو کاٹ دیتا ہے تا کہ دوسری اعضاء اس کی وجہ سے خراب نہ ہو جائیں تو یہ در حقیقت ڈاکٹر کا احسان ہوتا ہے کوئی بھی ظلم نہیں کہتا۔ اسی طرح کفر وشرک کی وجہ سے عالم انسانی کا جو عضو خراب ہو جاتا ہے اس کے کاٹنے کی وجہ سے جہاد کا حکم ہوا تا کہ بقیہ انسان خراب نہ ہو جائیں۔ تو یہ جہاد در حقیقت عالم انسانی پر بہت بڑا احسان ہے ظلم کہنا ظلم ہے جیسے بعض معاندین اسلام کہتے ہیں۔

اشکال: پھر حدیث میں مقاتلہ کی غایت شہادت، اقامت صلوۃ اور ایتاء زکوۃ کو قرار دیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے احکام کا انکار موجب قتال نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ شہادت بالرسالۃ کے ضمن میں تمام احکام کی تصدیق آگئی لہذا انکار کی گنجائش نہیں۔ یا الا بحق الاسلام کے

ضمن میں سب داخل ہو گئے، پھر اقامت الصلوۃ وایتاء الزکوۃ کو تخصیص بعد العام کے طور پر اس لئے بیان کیا گیا کہ یہ دونوں عبادت بدنیہ ومالیہ کے اصول ہیں۔

اشکال: پھر حدیث ھذا میں قتال کی غایت مذکورہ اشیاء ثلثہ قرار دیا گیا۔ حالانکہ صلح اور جزیہ سے بھی جان ومال محفوظ ہو جانے کا وعدہ ہے۔

جواب: تو جواب یہ ہے کہ الناس سے صرف اہل عرب مراد ہیں عام لوگ مراد نہیں۔ اور اہل عرب کے حق میں یا اسلام یا قتل صلح وجزیہ ان سے قبول نہیں کیا جاتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ہذا میں صرف ایمان کا ذکر کیا دوسرے نصوص سے صلح وجزیہ کی صورت کو مستثنی کر لیا گیا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ ہمارے تابع ہو جائے ہمارے ساتھ مقابلہ نہ کرے خواہ اسلام قبول کر کے یا صلح وجزیہ کی صورت اختیار کر کے۔

پھر حدیث ہذا سے بعض حضرات نے تارک صلوۃ کے قتل پر استدلال کیا مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں قتال کا ذکر ہے قتل کا نہیں اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔ قتل مار ڈالنے کو کہتے ہیں اور قتال جنگ ولڑائی کا نام ہے اس سے قتل لازم نہیں ہوتا۔

مسلمان کون ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا الخ

تشریح: یعنی مسلمانوں کی نماز کی مانند نماز پڑھو اور یہ ایسا شخص کر سکتا ہے جو توحید اور رسالت محمد ﷺ کا معترف ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ صلوۃ کو اسلام کی علامت قرار دیا گیا اور اسی کے اندر شہادتین متحقق ہیں اور جمیع ماجاء بہ النبی ﷺ کی تصدیق بھی آ گئی بنابریں شہادتین کو مستقل طور پر ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ باقی استقبال قبلہ اسکے اندر داخل ہونے کے باوجود مستقل طور پر اس بناپر ذکر فرمایا کہ قبلہ عرفاً مشہور، کالمحسوس ہے ہر ایک کو معلوم ہے اگرچہ نماز نہ بھی جانتا ہو۔ نیز یہ قبلہ مسلمانوں کی نماز کے ساتھ خاص ہے دوسرے ارکان دوسرے مذاہب کی نماز میں بھی موجود ہیں بنابریں مستقل طور پر بیان کیا۔

وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا: پھر یہاں مسلمان کو غیر مسلمان سے ممتاز کرنے کے لئے خصوصی عبادت کا ذکر فرمایا۔ تو اس کے ساتھ ایسی چیز بیان کی جو مسلمانوں کی خاص عادت ہے وہ اکل ذبیحۃ المسلمین۔ کیونکہ غیر مسلمین ہمارا ذبیحہ نہیں کھاتے ہیں تاکہ عبادت اور عادت میں مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو جائے۔

پھر اس حدیث سے فقہاء اور محدثین کرام نے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ جو اہل قبلہ احکام اسلام کا اعتقاد رکھتے ہوں اور انکی بعض غلط تاویلات کی وجہ سے کچھ عقائد قرآن وسنت کے خلاف ہوں جیسے معتزلہ وخوارج وغیرہ ان کی تکفیر نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کی تاویلات انکار کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ سمجھ کی غلطی کی بناپر ہیں۔ اگرچہ بعض فقہاء ان کی تکفیر کرتے ہیں مگر یہ درست نہیں۔

فَلَا تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ: یعنی جو شخص شعائر اسلام کی بجا آوری کرتا ہے اور تدین بدین اسلام ظاہر کرے تو وہ شخص اللہ تعالی کے عہد وامان میں داخل ہو گیا۔ خواہ دل میں کچھ بھی ہو اب تم اس کی جان ومال سے تعرض کر کے اللہ کے اس عہد کو نہ توڑو۔

جنت میں لے جانے والے اعمال

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أَتَى أَعْرَابِيٌّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ الخ۔

تشریح: یہ اعرابی قبیلہ قیس کا ایک شخص تھا جس کا نام بعض نے ابن المنتفق بتایا اور بعض نے لقیط بن صبرۃ بتایا۔ یہاں آپ ﷺ نے شہادتین کا ذکر نہیں فرمایا، کیونکہ یہ مشہور تھا اس لئے کہ وہ شخص مسلمان تھا اور بعض کہتے ہیں کہ تَعْبُدُ اللهَ کے معنی وحدوا اللہ ہے کیونکہ آئندہ عبادت کا ذکر آرہا ہے اور توحید بغیر اقرار نبوت کے معتبر نہیں لہٰذا وہ اس کے ضمن میں آگیا بنابریں ذکر کی حاجت نہیں یا تَعْبُدُ اللهَ سے عبادت مراد ہے اور صلوۃ وزکوۃ کی اہمیت کی بنا پر تخصیص بعد العام کے طور پر ذکر کیا گیا اور حج کا ذکر اس میں نہیں کیا گیا، کیونکہ وہ حج کے ارادہ ہی سے نکلا تھا اس لئے ذکر کی ضرورت نہیں تھی یا تو آپ ﷺ نے ذکر فرمایا جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے یہاں راوی سے نسیانا چھوٹ گیا۔

اس شخص نے زیادت خیر کے ترک پر قسم کھائی اور آپ ﷺ نے اسے برقرار رکھا مگر دوسری روایت میں ایسی قسم پر نکیر فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حالات واشخاص مختلف ہونے کی بناء پر احکام مختلف ہو جاتے ہیں۔ **اشکال:** پھر اہم اشکال یہ پیش کیا جاتا ہے کہ لا انقص پر جنتی ہونے کی بشارت دینا تو مناسب ہے لیکن لا ازید پر یہ بشارت کیسے منطبق ہوئی یہ سمجھ سے بالاتر ہے۔ **جوابات:** تو اس کے بہت جواب دیئے گئے:

1- آسان جواب یہ ہے کہ یہاں اشکال ہوتا ہی نہیں کیونکہ یہ فرائض کی ادائیگی سے زیادہ نوافل سے عذر کر رہا ہے اگر صرف ایمان ہی لاتا اور کچھ عبادت نہ کرتا تب بھی تو وہ جنتی ہوتا۔ اگرچہ اول مرتبہ نہ ہو۔ اور آپ ﷺ کی بشارت میں مطلق دخول جنت کا ذکر ہے اول وثانی مرتبہ کی کوئی قید نہیں تو پھر اشکال کیا۔

2- لَا أَزِيدُ عَلَى السُّوَالِ وَلَا أَنْقُصُ فِي الْعَمَلِ مِمَّا قُلْتَ...... (یعنی میں مزید سوال نہ کرونگا اور آپ نے جو اعمال بتلائے ان میں کوئی کمی نہ کرونگا)۔

3- جو کچھ فرمایا اپنی قوم میں جا کر ہو بہو وہی بتاؤں گا کمی بیشی نہیں کروں گا۔

4- اپنی طرف سے نفس احکام اور صفات احکام میں کمی بیشی نہیں کروں گا۔

5- اصل مقصود لَا أَنْقُصُ ہے اور اس کی تاکید کے لئے لَا أَزِيدُ بڑھایا۔ جیسے ہم کسی چیز کے دام کے بارے میں بائع سے کہتے ہیں کہ کیا کم وبیش نہیں ہوگا۔ حالانکہ یہاں بیش (زیادتی) مقصود نہیں بلکہ کم مقصود ہے۔

6- حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو نوافل وسنن کے ترک کی خصوصی اجازت دیدی تھی۔ لہٰذا بشارت بھی اسی کے لئے خاص ہے۔ اور حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے بعض تخصیصات کا اختیار دیا تھا۔ کما ذکر فی الاحادیث۔ جنتی ودوزخی ہونے کا اعتبار اگرچہ خاتمہ پر ہے مگر حضور ﷺ کو وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہوگا۔ بنابریں بشارت دی یا ظن غالب پر دی یا شرط محذوف ہے یعنی اِن دَاوَمَ علیہ۔

ایمان پر استقامت

الحدیث الشریف: عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللهِ الثَّقَفِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ الخ

تشریح: صحابی کے سوال کا منشاء یہ تھا کہ ایسی جامع بات فرمادیجئے جو مکمل اسلام ہو اور جس سے اسلام کے پورے حقوق کی رعایت ہو سکے۔ یہاں جو بَعْدَكَ کا لفظ ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ آپ کے سوا کسی دوسرے سے سوال کرنے کی ضرورت نہ رہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ آپکی وفات کے بعد کسی سے سوال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ پہلے معنی راجح ہیں کیونکہ دوسری روایت میں صراحۃً غَيْرَكَ کا لفظ موجود ہے۔ پھر لفظ آمَنْتُ کے اندر جمیع مامورات و منہیات آگئی، اور اسْتَقِمْ سے اسید مدامت کی تاکید کی گئی یا آمَنْتُ میں صرف ایمان کی تلقین ہے اور اسْتَقِمْ سے جمیع اوامر و نواہی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ استقامت کے معنی ہیں الإمتثال بجميع المامورات والاجتناب عن جميع المنهيات۔ اسی لئے صوفیائے کرام منقول ہے کہ الاستقامة خير من الف كرامة۔ اسی لئے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ سے بڑھ کر مشکل کوئی آیت نازل نہیں ہوئی، پھر استقامت کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے کچھ اقوال منقول ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ استقامت کہا جاتا ہے کہ امر و نہی پر اس طرح مضبوط رہنا کہ لومڑی کی طرح اِدھر اُدھر بالکل میلان نہ ہو، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ الاسْتِقَامَةُ أن لاتشرك بالله شيئاً۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ استقامت هو اخلاص العمل لله تعالى، حضرت ابن عباس اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ اداء الفرض کا نام استقامت ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت و محبت میں اس طرح مشغول ہو کہ دائیں بائیں بالکل التفات نہ ہو۔ بہرحال یہ مختلف عبارات ہیں اصل مفہوم ایک ہی ہے کہ دین پر مضبوط رہنا۔ اگر کوٹلٹ نہ ٹلٹ فقیر۔

فرائض اسلام

الحديث الشريف: عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرُ الرَّأْسِ الخ

ثَائِرُ الرَّأْسِ کو منصوب بھی پڑھا جاسکتا ہے کہ حال ہے رَجُل سے یا مرفوع پڑھا جاسکتا ہے کہ صفت ہے رَجُل کی اور اضافت لفظی کی بناپر تعریف کا فائدہ نہیں دیا۔

تشریح: یہاں جو شخص آیا تھا وہ بقول ابن بطال و قاضی عیاض بنو سعد کا نمائندہ ضمام بن ثعلبہ تھے اور یہ شخص چونکہ مسلمان تھا اس لئے اسلام سے نفس اسلام کا سوال مراد نہیں بلکہ فرائض اسلام مراد ہیں۔ چنانچہ بخاری کی روایت میں أَخْبِرْنِي مَاذَا فَرَضَ اللهُ عَلَيَّ کے الفاظ اس کے مؤید ہیں اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جواب میں احکام کا ذکر فرمایا۔

اب حدیث ہذا میں حج کا ذکر اس لئے نہیں فرمایا کہ اس شخص پر فرض نہ تھا۔ یا اس لئے کہ اس وقت حج فرض نہیں ہوا تھا سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں حج کا بھی ذکر ہے یہاں راوی سے نسیاناً چھوٹ گیا ہوگا۔

اس حدیث سے شوافع وغیرہ نے وتر کے عدم وجوب پر استدلال کرلیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ خمسہ کے علاوہ بقیہ نمازوں کے وجوب کی نفی فرمائی احناف کے نزدیک صلوۃ وتر واجب ہے، اصل مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوۃ کے باب الوتر میں آئے گی یہاں صرف ان کے استدلال حدیث ہذا کا جواب دیا جاتا ہے۔ (۱) اس وقت وتر واجب نہیں ہوا تھا (۲) یہاں فرائض اعتقادیہ کی نفی ہے اور وتر ہمارے نزدیک بھی فرائض اعتقادیہ میں سے نہیں ہے۔ (۳) عدم ذکر سے عدم وجوب لازم نہیں آتا کیونکہ ایک حدیث میں تمام احکام کا ذکر ضروری نہیں ہے تو وتر کا ذکر اس میں اگرچہ نہیں مگر دوسری حدیث میں مذکور ہے جسکی

تفصیل آئندہ آئے گی۔

إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ: شروع نوافل کا حکم اس استثناء میں دو احتمال ہیں۔ متصل کا بھی اور منفصل کا بھی تو شوافع منفصل قرار دیتے ہیں اور ترجمہ یوں کرتے ہیں کہ اوقات خمسہ کے علاوہ اور کوئی فرض نہیں ہے ہاں البتہ نفل پڑھ سکتے ہو اور اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ نفل شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا۔ اور توڑ دینے سے اس کی قضا بھی لازم نہیں ہوتی اور احناف اس کو استثناء متصل قرار دیتے ہیں اور ترجمہ ہوں کرتے ہیں کہ اوقات کے علاوہ دوسرا واجب نہیں مگر یہ کہ اگر نفل شروع کردے تو واجب ہو جائیگا۔ احناف کہتے ہیں کہ استثناء متصل اصل ہے اور بلاوجہ مجبوری اصل سے انحراف کرنا درست نہیں ہے چنانچہ خود حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ فتح الباری میں فرماتے ہیں فَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مُتَّصِلٌ تَمَسَّكَ بِالْأَصْلِ، اور استثناء من النفی مفید اثبات ہے لہٰذا شروع کرنے سے نفل واجب ہو جائیں گے اور توڑ دینے سے قضا واجب ہو گی اور اس کی بہت سی دلائل ہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر قولاً نذر کرے تو ایفا لازم ہے حالانکہ ابتک شروع ہی نہیں کیا تو جب فعلی نذر سے شروع کردے تو بطریق اولی لازم ہونا چاہئے۔ نیز وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کو باطل نہ کرو اور شروع کر کے توڑ دینا ابطال عمل ہے اور اس سے منع کیا گیا تو اتمام واجب ہو گا (۳) تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ حج شروع کر کے توڑ دینے سے اس کی قضا واجب ہے حالانکہ اس میں دقّت زیادہ ہے تو نماز روزہ شروع کر کے توڑ دینے سے بطریق اولی قضا لازم ہو گی کیونکہ یہ اس سے اسہل ہے اس مقام پر شوافع نے اپنے استدلال میں کتاب الصوم کی کچھ حدیثیں بیان کیں ہیں جس کا جواب اپنی جگہ پر دیا جائے گا۔

أَفْلَحَ الرَّجُلُ إِنْ صَدَقَ: قرطبی وغیرہ بعض شارحین نے کہا کہ گذشتہ حدیث اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا واقعہ ایک آدمی کا نہیں لہٰذا پہلے آدمی کے بارے میں بغیر شک جنت کی بشارت دیدی کیونکہ اسکے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو گیا تھا اور دوسرے آدمی کے بارے میں یقینی طور پر معلوم نہ ہوا۔ بنابریں اسکو شک کے ساتھ بشارت دی فلا تعارض۔

لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں کا واقعہ ایک ہی شخص کا ہے تو اس وقت دفع تعارض یوں ہے کہ ابتداء آپ کو یقینی طور پر اطلاع نہیں دی گئی۔ لہذا إِنْ شرطیہ کے ساتھ فرمایا بعد میں فوراً وحی آگئی۔ تو بغیر شک فرمادیا یا یوں کہا جائے کہ اس آدمی کے سامنے شک کے ساتھ بشارت دی تاکہ دل میں غرور پیدا نہ ہو، اور جب مجلس سے چلا گیا تو بغیر شک کے یقینی طور پر فرمادیا فلا تعارض۔

اشکال: پھر اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ أَفْلَحَ، وَأَبِيهِ یعنی وہ شخص کامیاب ہو گیا اس کے باپ کی قسم (کما فی البخاری ومسلم) تو یہاں غیر اللہ کی قسم موجود ہے حالانکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ فَقَدْ أَشْرَكَ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے:

جواب: 1- علامہ خطابی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اہل عرب کی عام عادت تھی کہ کسی بات کی تاکید کیلئے الفاظ قسم لے آتے ہیں اور اس سے حقیقۃ حلف مراد نہیں لیتے تھے تو آپ نے اس عادت کی بنا پر فرمایا۔

2- یہاں مضاف محذوف ہے اصل میں وَرَبِّ أَبِيهِ ہے۔

3- غیر اللہ کے ساتھ حلف کی نہی سے پہلے کا واقعہ ہے۔

4- اصل میں واللہ تھا اور اس میں تصحیف ہو کر وَأَبِيهِ ہو گیا کیونکہ رسم خط دونوں کا یکساں ہے کیونکہ پہلے نقطہ وغیرہ نہیں ہوتا تھا۔

5- یہ حضور ﷺ کیلئے خاص ہے کیونکہ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ کی ممانعت تعظیم غیر اللہ کے خوف کی وجہ سے ہے اور حضور ﷺ سے اس کا وہم نہیں ہو سکتا لہذا آپ کیلئے جائز ہے۔

6- حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں اصل میں نحویوں سے غلطی ہو گئی واؤ کو صرف قسم کے لئے خاص کر لیا حالانکہ اس کو واو شہادت کہنا چاہئے ایسی صورت میں کسی قسم کا اشتباہ ہی نہیں ہوتا۔

وفد عبد القیس

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

تشریح: وفد جمع ہے وافد کی جسکے معنی نمائندہ ہیں۔ یہ کتنے آدمی تھے تو بعض روایات میں آتا ہے چودہ آدمی تھے اور بعض روایات میں ہے کہ چالیس تھے تو وجہ تطبیق یوں ہے کہ یہ دو مرتبہ آئے تھے ایک مرتبہ ٦ھ میں اس وقت چودہ تھے اور ایک مرتبہ ٨ھ میں آئے تھے اس وقت چالیس ٤٠ تھے یا یوں کہا جائے کہ چودہ آدمی سردار تھے اور بقیہ تابع تھے۔

غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى: غیر مجرور بھی ہو سکتا ہے کہ ما قبل کی صفت ہے اور حال مان کر منصوب بھی ہو سکتا ہے یہی راجح ہے اور بعض روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے خزایا جمع ہے خزیان کی معنی وہ شخص جس کو رسوائی ہو ندامی جمع ہے ندمان کی جو معنی میں نادم کے ہے یا خلاف قیاس نادم ہی کی جمع ہے کیونکہ قیاساً نادمین ہونا چاہئے تھا مگر خزایا کی مشاکلت کی بنا پر نَدَامَى ہو گیا۔ اور مطلب یہ ہے کہ بغیر قتل وقتال از خود اختیار سے مسلمان ہو کر آگئے کسی قسم کی شرمندی اور رسوائی پیش نہ آئی۔

الشَّهْرِ الْحَرَامِ: الف لام جنس کے لئے ہے اور اس سے مراد چار اشہر حرم ہیں۔ چنانچہ بعض روایات میں اشہر جمع کے ساتھ اور بعض روایات میں قولہ الشہر الحرام سے اس کی تائید ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ الف لام عہد خارج کے لئے ہے اور مراد صرف ماہ رجب ہے اور بیہقی کی روایت اس کی موید ہے کیونکہ قبیلہ مضر اس کی زیادہ تعظیم کرتے تھے۔ بنا بریں انہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ رجب مضر کہا جاتا ہے۔

بِأَمْرٍ فَصْلٍ: کے دو معنی ہیں ایک معنی الفاصل بین الحق والباطل دوسرے معنی بین واضح کے ہیں پھر یہاں جو اشربہ سے سوال کیا اس سے نفس اشربہ مراد نہیں کیونکہ ان کی حرمت کا علم ان کو پہلے ہی سے تھا بلکہ اس سے شراب کے برتنوں کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنے کے بارے میں سوال تھا اس لئے آپ نے بھی برتنوں کے بارے میں حکم بیان فرمایا۔

فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ: یہاں اجمال قبل تفصیل بیان کیا تاکہ تفصیل کا شواق پیدا ہو اور یاد کرنے میں سہولت ہو پھر یہاں دو اشکال ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ یہاں در حقیقت مامور بہ ایک چیز ہے وہ ایمان باللہ ہے جسکی تفصیل بقیہ ارکان ہے تو پھر اسکو اربع سے کیسے تعبیر کیا۔

جواب: یہ ہے کہ اگرچہ ایک ہی چیز ہے مگر اجزاء تفصیلیہ کے اعتبار سے اربع سے تعبیر کی۔

دوسرا اشکال: جو اہم ہے کہ أَرْبَعٍ سے تعبیر کر کے تفصیل میں پانچ ذکر کیا تو اجمال اور تفصیل میں مناسبت نہیں ہوئی تو اسکی مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں۔

جواب: 1- چونکہ یہ لوگ مسلمان تھے اس لئے ایمان باللہ شمار میں داخل نہیں ہے صرف تاکید کے لئے بیان کیا۔

2- چونکہ یہ لوگ کفار مضر کے جوار میں رہتے تھے ان سے قتل و قتال کی نوبت آسکتی ہے اور غنیمت بھی مل سکتی ہے بنابریں اصل چار چیزوں کو بیان کرنے کے بعد ان کی ضرورت کی بناپر زائد ایک اور امر بیان فرمادیا۔

3- وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ زکوۃ کی جنس میں ہونے کی بناپر اسی میں شامل کرلیا۔

4- قاضی بیضاوی نے فرمایا کہ آپ نے چار چیزوں کو بیان کیا۔ راوی نے یہاں ان کو بیان نہیں کیا یہاں جن چیزوں کا بیان ہے وہ سب ایمان کی تفصیل ہے۔

5- بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ. أَرْبَعٍ پر عطف ہے اور مطلب یہ ہے کہ چار چیزوں کا حکم فرمایا جن کا ذکر یہ ہے اور اعطاءِ خمس کا بھی حکم فرمایا، فلا اشکال فیہ۔

پھر یہاں حج کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ایسے امور کو بیان کیا جو فی الفور واجب ہیں اور حج واجب علی التراخی ہے یا حج کا معاملہ ان کے پاس مشہور تھا یا کفار مضر حائل ہونے کی بناپر حج پر قادر نہ تھے یا یہ کہا جائے کہ اس روایت میں اگرچہ حج کا ذکر نہیں لیکن مسند احمد میں حج کا بھی ذکر ہے۔

وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: حَنْتَمِ مٹی کا سبز ٹھلیا کو کہا جاتا ہے۔ الدُّبَّاءِ کدو کا مغز نکال کر جو تونبری بنائی جاتی ہے۔ النَّقِيرِ، درخت کھجور کی جڑ لیکر اس کے اندر کا گودا نکال کر جو برتن بنایا جاتا ہے۔ الْمُزَفَّتِ، مٹی سے ٹھلیا بنا کر اس کے چاروں طرف تار کول لیپ دیا جاتا ہے۔

ان چار قسم کے برتنوں میں شراب بنائی جاتی تھی اسلئے کہ ان میں بہت جلد سکر آجاتا تھا۔ تو جب شراب حرام کردی گئی تو ابتداء میں ان برتنوں میں نبیذ وغیرہ بنانے کی بھی ممانعت کردی گئی۔ کیونکہ ان کے دلوں میں اب تک شراب کی نفرت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے عدم علم کی بناپر کبھی نبیذ سمجھ کر شراب پی جانے کا قوی اندیشہ تھا۔ نیز اس کو دیکھ کر نفس شراب میں مبتلا ہونے کا بھی احتمال تھا۔ بنابریں سرے سے ان کو قریب لانے سے بھی منع کردیا گیا۔ تاکہ پوری طرح نفرت پیدا ہو جائے۔ پھر چند دنوں کے بعد جب شراب کی پوری نفرت پیدا ہو گئی کہ غلطی سے بھی شراب پینے کا اندیشہ نہ رہا۔ تو اس ممانعت کا حکم منسوخ ہو گیا چنانچہ ترمذی میں روایت ہے: نَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا۔

احکامات اسلام

الحدیث الشریف: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ الخ

تشریح: عِصَابَةٌ: یہ اسم جمع ہے عصبۃ کی طرح۔ یہ ماخوذ ہے عصب سے جس کے معنی ہیں۔ باندھنا اور باندھنے سے مضبوطی پیدا ہوتی ہے تو ایک جماعت سے مضبوطی پیدا ہوتی ہے اس لئے جماعت کو عِصَابَة کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق دس سے چالیس

تک پر ہوتا ہے۔ اور طاعت کے مقابلہ میں اجر وثواب کے وعدہ کو عقد بیع سے تشبیہ دی اور اس کو مبایعت کہنے لگے۔ گویا یہ مستنبط ہے اِنَّ اللهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ؕ سے۔

وَلَاتَأْتُوا بِبُهْتَانٍ: بہتان: مشتق ہے بہتٌ سے، ایسی تہمت کو کہا جاتا ہے جو کہ شخص کو مبہوت وحیران وپریشان کر دیتی ہے۔ اَیْدِیْ وَاَرْجُلِ سے ذات مراد ہے کیونکہ اکثر افعال ہاتھ پیر سے صادر ہوتے ہیں بنابریں ذات کی تعبیر ہاتھ پیر سے کرتے ہیں (۲) اس سے مراد دل ہے کیونکہ وہ ہاتھ وپیر کے درمیان ہوتا ہے (۳) اَیْدِیْکُمْ سے زمانہ حال مراد ہے اور اَرْجُل سے زمانہ مستقبل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہ زمانہ حال میں کسی پر تہمت لگاؤ اور نہ زمانہ مستقبل میں (۴) یہ الفاظ دراصل بیعت نساء میں تھے اور مطلب یہ تھا کہ تم اپنے ہاتھ وپیر کے درمیان (فرج) سے زنا کر کے جو اولاد جناتی ہو اس کو جھوٹ موٹ اپنے شوہر کی طرف منسوب نہ کرو۔ اب مردوں کی بیعت میں مطلق تہمت مراد ہے کیونکہ وہ صورت یہاں نہیں آسکتی۔ مگر تبرکاً وہی الفاظ یہاں رکھدیئے گئے۔ پھر یہاں صرف منہیات کو ذکر کیا جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہونے کی بناپر۔

فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ: **حدود کفارات ہیں یا زاجرات**؟ یہاں اختلاف ہوا کہ حدود وقصاص سواتر ہیں یا زواجر یعنی دنیا میں سزا دینے سے آیا اس کا مواخذہ آخرت میں بھی معاف ہو جاتے ہے کہ ثانیاً اس کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔ یا یہ صرف زجر کے لئے ہیں اور دنیا کا انتظام باقی رکھنے کے لئے ہیں اور آخرت کے معاملہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ آخرت میں مواخذہ ہوگا۔ تو جمہور ائمہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ حدود وقصاص گناہ کے لئے کفارہ ہیں۔ سب گناہ معاف ہو جائینگے آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا خواہ توبہ کرے یا نہ کرے۔ احناف کے نزدیک حدود وقصاص زواجر ہیں سواتر وکفارہ نہیں ہیں، بغیر توبہ صرف حدود وقصاص سے معافی نہیں ہوگی آخرت میں مواخذہ ہوگا۔ شوافع وغیرا اہم حدیث ہذا سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے مطلقاً کفارہ فرمایا، توبہ کی قید نہیں ہے۔ احناف کا استدلال قرآن کریم کی بہت سی آیتیں ہیں:

1- اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَلَهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔

یہاں ان سزاؤں کو دنیوی رسوائی قرار دیا اور مغفرت کو توبہ کی طرف منسوب کیا۔

2- وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔

یہاں سزا دینے کے بعد بھی فاسق کہا گیا۔ اگر حدود سے گناہ معاف ہو جاتا تو فاسق نہ کہتے۔ پھر توبہ کے بعد مغفرت کا وعدہ کیا گیا

3- السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ ۔ فَمَنْ تَابَ۔ الآیۃ۔

یہاں بھی سزا کو دُنیوی عبرت بیان کیا گیا، اور معافی کو توبہ کے ساتھ معلق کیا گیا۔

4- طحاوی شریف میں ہے کہ ایک چور حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا۔ ہاتھ کاٹنے کے بعد آپ ﷺ نے اس کو فرمایا: اسْتَغْفِرِ اللهَ وَتُبْ اِلَیْهِ۔

اگر حدود کفارہ ہوتے تو استغفار و توبہ کی تلقین کا کیا مطلب ہوگا اور بہت سے دلائل ہیں۔ شوافع نے جو حدیث ہذا سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص مذکورہ کے پیش نظر یہاں فھو کفارۃ له إن تاب، کی قید ملحوظ ہے ورنہ نصوص میں تعارض ہو جائے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ ہمارے دلائل نصوص قطعیہ سے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں حدیث عُبادۃ خبر واحد ظنی ہے، مرجوح ہوگی۔ یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضور ﷺ نے جو کَفَّارَۃٌ فرمایا، یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر امید کرتے ہوئے حتمی طور پر نہیں فرمایا جیسا کہ دوسری روایت میں ہے: فَاللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُثَنِّيَ عَلَى عَبْدِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الْآخِرَةِ۔

میرے شیخ حضرت علامہ سید یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدود نہ مطلقاً سواتر ہیں اور نہ مطلقاً زواجر۔ بلکہ حدود دو طرح قائم کی جاتی ہیں۔ ایک تو مجرم بھاگتا ہے اور اقرار نہیں کرتا ہے، پکڑ کر لا کر دلیل سے اس کا جرم ثابت کیا جاتا ہے۔ ایسی حد ساتر نہیں ہوگی۔ اور دوسرا یہ کہ اگر مجرم خود اعتراف کرلے اور اپنے آپکو حد کے لئے پیش کردے، جیسے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ نے پیش کیا تھا تو اس کی حد ساتر ہوگی۔ کیونکہ اس کے ضمن میں توبہ موجود ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اس مقام پر حافظین کا دلچسپ **علمی مناظرہ** ہے جو اپنے مقام پر آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

عورتوں کیلئے آپ ﷺ کا فرمان

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى الخ

تشریح: أُرِيتُكُنَّ: اس روایت میں چند احتمالات ہیں 1-حالت کشف میں دیکھا گیا 2- وحی کے ذریعہ دیکھا گیا، لیلۃ المعراج میں جبکہ جنت و دوزخ کی سیر کرائی گئی 3- سب سے راجح یہ ہے کہ صلوۃ کسوف میں جب مسجد کی قبلہ جانب دیوار میں جنت و دوزخ پیش کی گئی اس وقت دیکھا گیا۔ کما فی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ۔ پھر حدیث ہذا میں دوسرے معاصی کو نہ ذکر کر کے صرف لعن اور کفران عشیر کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا گیا کہ یہ حقوق العباد میں سے ہیں اور زبان سے لوگ زیادہ دوزخ میں جاتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى وُجُوهِهِمْ أَوْ قَالَ: مَنَاخِرِهِمْ فِي النَّارِ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟ اور لعن طعن زبان کا کام ہے۔ اور زوج کی ناشکری کو خصوصی طور پر اسلئے ذکر کیا کہ حدیث میں آتا ہے: لَوْ كُنْتُ آمِرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا۔

لہٰذا اس کا کفران بہت سخت ہوگا اور اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جب یہ حقوق الزوج کی ادائیگی میں سستی کرتی ہے تو حقوق اللہ میں بھی کوتاہی کرے گی۔

مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ: العقل ھو قوۃ غزیرۃ یدرک بھا المعانی ویمنعه عن القبائح وھو نور الله فی قلب مؤمن۔ واللب: العقل الخالص عن شوب الھوی۔

پھر نبی کریم ﷺ نے عقل کو مقدم کیا اسلئے کہ دین کی کامل سمجھ عقل ہی سے ہوتی ہے، نیز نقصان عقل انکی جبلیت میں ہے جو وجوداً مقدم ہے اور نقصانِ دین امر حادث ہے اور عورتوں نے دین کی اہمیت کے پیش نظر اسکو عقل پر مقدم کیا۔ پھر یہاں آپ ﷺ نے عورتوں کو جنس کے اعتبار سے ناقصات عقل فرمایا۔ لہٰذا بعض افراد کے کامل ہونے سے کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔ جیسے حضرت مریمؑ، آسیہؑ، خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں آتا ہے کہ یہ کامل عقل والی ہیں۔

اشکال: پھر یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ ہم بہت سی عورتوں کو دیکھتے ہیں کہ مردوں سے بہت زیادہ عقلمند ہیں حکومت چلا رہی ہیں تو کیسے مرد سے کم عقل کہا گیا؟

جواب: تو جواب یہ ہے کہ ایک ہی خاندان کے ایک مرد اور ایک عورت کو لیا جائے جو ایک ہی ماحول میں رہتے ہیں اور ایک قسم کی غذا کھاتے ہیں، ایک ہی عمر کے ہوں تو تجربہ شاہد ہے کہ وہ عورت اس مرد کی آدھی ہوتی ہے ہر اعتبار سے عقل میں، دیکھنے میں، سُننے میں، چلنے دوڑنے میں وغیرہ اور اگر تم نے عورت لی اونچے خاندان کی، شہر میں رہنے والی جو اچھی اچھی غذا کھاتی ہے۔ اور مرد لیا نیچے خاندان کا جو دیہات میں رہتا ہے، غذا بھی مقوی نہیں ہے تو ان دونوں میں تو ضرور فرق ہوگا۔ پھر یہاں نبی کریم ﷺ نے حیض کو نقصان دین کا سبب قرار دیا حالانکہ دوسری حدیث میں آتا ہے کہ مریض کو حالت مرض میں حالت تندرستی کی عبادت کا ثواب بغیر کئے ہوئے ملتا رہتا ہے اور حیض بھی ایک مرض ہے لہٰذا اس کو بھی پورا ثواب ملنا چاہئے۔ تو پھر نقصان دین کا سبب کیسے ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ حالت مرض اور حالت حیض میں فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ حالت مرض میں عبادت کی قابلیت وصلاحیت موجود ہوتی ہے صرف قدرت وطاقت نہ ہونے کی بنا پر عبادت نہیں کر سکتا ہے اس میں نیت عبادت ہوتی ہے اور دوام واستمرار عبادت کی نیت ہوتی ہے۔ بخلاف حالت حیض کے کہ اس میں طاقت وقدرت ہوتی ہے مگر قابلیت وصلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لئے عبادت کی نیت بھی نہیں کر سکتی۔ اور یہ ثواب نیت ہی کی بنا پر ہے۔ تو وہاں نیت ہے اس لئے ثواب ملے گا۔ اور یہاں نیت نہیں بنابریں ثواب نہیں۔ اس لئے نقصان دین کا سبب قرار دیا گیا۔

تیسری بات اس میں یہ ہے کہ یہاں عورتوں کا جو گناہ ذکر کیا گیا لعن وکفران یہ دونوں تو حقوق العباد ہیں، نیز کبائر میں سے ہیں جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔ لیکن آپ نے جوان کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان گناہوں کا کفارہ ہوگا حالانکہ یہ کلمات کا خلاف ہے تو جواب یہ ہے کہ صدقہ کا حکم کفارہ کی حیثیت سے نہیں دیا گیا بلکہ صدقہ کے ذریعہ توبہ کی توفیق ہوگی یا صدقہ کے ذریعہ یہ بری عادت زائل ہو جائے گی یا اس لئے صدقہ دینے کو فرمایا تاکہ اتنا صدقہ کریں کہ اس کا ثواب اُن گناہوں سے وزن میں بڑھ جائے۔

انسان کو سرکشی زیب نہیں دیتی

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللهُ: كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذٰلِكَ الخ

تشریح: جہاں نبی کریم ﷺ اللہ تعالیٰ سے کوئی حدیث نقل فرماتے تو اس کو حدیث قدسی کہا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں سمجھو کہ وحی تین طرح کی ہوتی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ الفاظ و معانی اللہ کی طرف سے وحی جلی کے ساتھ ہوتے ہیں اور اس کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے تو اسی کو کلام اللہ یعنی قرآن کہا جاتا ہے اور اگر معانی اللہ کی طرف سے ہو اور نسبت بھی اس کی طرف ہو لیکن الفاظ حضور ﷺ کے ہوں تو یہ حدیث قدسی ہے۔ اور اگر معانی و مضمون اللہ کی طرف سے ہو اور الفاظ حضور ﷺ کے ہوں اور نسبت بھی حضور ﷺ کی طرف ہو تو یہ حدیث نبوی ﷺ ہے۔ كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ، اس طور پر ہوا کہ قرآن کریم میں جابجا اللہ تعالیٰ نے حشر و نشر کا ذکر فرمایا اور ابن آدم اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے میری تکذیب ہوتی ہے۔

وَلَيْسَ أَوَّلُ الْخَلْقِ: اس سے تحقیق معاد و امکان اعادہ کی طرف علی وجہ الغ اشارہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کو ابتداءً ایجاد کرنا ہمیں

مشکل ہوتا ہے دوسری مرتبہ اعادہ کرنے سے۔ تو جب تمہارے اعتبار سے جب مشکل کو کر لیا تو آسان کو کرنا بطریق اولیٰ ہوگا۔ ورنہ اللہ کے لئے ابتداء واعادہ دونوں یکساں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک چیز کا وجود اس کے ممکن ہونے پر دال ہے تو جب ایک دفعہ ممکن ہوگیا تو ثانیاً موجود کرنا بھی ممکن ہوگا ورنہ ممکن لذاتہ ممتنع لذاتہ ہونا لازم ہوگا، وھذا المحال۔

وَشَتَمَنِي: کسی حقیر وناقص چیز کو کسی کی طرف منسوب کرنا شتم ہے۔ اب اللہ کی طرف ولد کی نسبت کرنا شتم ہوگا کیونکہ ولد ممکن ہوگا بعد میں ہونے کی بناپر اور ولد ووالد میں مماثلت ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا خدا کا ممکن ہونا لازم ہوگا جو شان خداوندی کے خلاف ہے۔ نیز خدا کو محتاج قرار دینا بھی لازم آتا ہے۔ جیسا کہ اگر کہا جائے کہ فلانی عورت سے ایک بندر یا سانپ پیدا ہوگیا تو اس کے حق میں سخت عیب ہے۔ حالانکہ حیوانیت کے اعتبار سے ایک ہی جنس ہے تو خدا کی طرف بالکل غیر جنس کو منسوب کرنا کیسے شتم نہیں ہوگا۔

زمانے کو برا مت کہو

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللهُ تَعَالَى: يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الخ

تشریح: ایذاء کہا جاتا ہے کسی امر مکروہ کو غیر کی طرف پہنچانا، قولاً ہو یا فعلاً۔ خواہ غیر میں تاثیر کرے یا نہ کرے۔ اور حقیقةً اللہ کی شان میں یہ ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ متاثر نہیں بلکہ وہ مؤثر ہے اس لئے وہاں غایت ونتیجہ کے اعتبار سے مستعمل ہوگا اور ایذاء کی غایت ہے ناراض کرنا کہ ایسی بات وفعل کرتا ہے جس سے اللہ ناراض ہوتا ہے یا اس کے حقیقی معنی ہی مراد ہیں کہ اللہ کو اذیت پہنچاتا ہے گو اللہ کو نہیں پہونچتی ہے۔

وَأَنَا الدَّهْرُ: اسکے مختلف معانی بیان کئے گئے۔ امام راغب رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ دھر کی طرف جس شر کی نسبت کرتا ہے حقیقت میں اسکا فاعل تو میں ہی ہوں دھر کا اس میں کوئی دخل نہیں تو دھر کو گالی دینا مجھے گالی دینا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے أی انا مقلب الدھر یا متصرف الدھر، کہ دھر میرے تصرف واختیار سے چل رہا ہے۔ اس کو کوئی اختیار نہیں۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ دھر اللہ کے اسماء حسنیٰ میں سے ایک اسم ہے۔

توحید کی اہمیت

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ مُعَاذٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حِمَارٍ، يُقَالُ لَهُ: عُفَيْرٌ الخ

تشریح: یہاں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف ہونے اور ان کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کم فاصلہ ہونے کا ذکر کرکے اس بات کی طرف اشارہ کی ہے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بالکل قریب تھا اور جس حدیث کو بیان کر رہا ہوں اس میں کسی قسم کی غفلت وتساہل نہیں ہوا اور یہ حدیث نہایت اہم ہے تم سامعین غور وشوق سے سنو اور اس سے استلذاذ حاصل کرو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بار بار ندا دی۔ جیسا کہ آئندہ حدیث میں آنے والا ہے تاکہ خبر کی اہمیت ظاہر ہوجائے۔ نیز حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو پورا پورا تیقظ ہوجائے اور یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت تھی اور علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیان کے مطابق یہ بھی احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم معاذ رضی اللہ عنہ پر اس راز کو ظاہر کرنے میں توقف کرنا چاہتے تھے، بنابریں دو مرتبہ ندا دیکر نہیں فرمایا بلکہ تیسری دفعہ فرمایا۔

حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللهِ: **حق العبد علی اللہ کی بحث**: اس جملہ سے ظاہرًا فلاسفہ کی تائید ہورہی ہے کہ ان کے نزدیک اطاعت گزاروں کو ثواب دینا اور گنہگاروں کو عذاب دینا اللہ تعالی پر واجب ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں ہے وہ مختار کل ہے فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ تو اس جملہ کے مختلف توجیہات کئے گئے:

1- حق کے بہت معانی ہیں۔ ثابت، واجب ولازم، لائق، شایان شان، ملک، نصیب۔ تو مقام کالحاظ کرکے الگ الگ معنی مراد لئے جائیں گے تو حق اللہ علی العباد میں حق بمعنی لازم وواجب کے لئے جائیں گے اور حق العباد علی اللہ میں حق بمعنی لائق وشایان شان لئے جائیں گے کہ شان خداوندی کے لائق یہی ہے کہ غیر مشرک کو عذاب نہ دے۔

2- دوسری توجیہ: یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو اللہ تعالی کے وعدہ پر پورا پورا یقین واعتماد تھا اسی اعتماد کا اظہار آپ نے اس جملہ سے کیا۔

3- تیسری توجیہ: یہ ہے کہ اگرچہ اللہ پر کسی کی طرف سے کچھ واجب نہیں ہے مگر اللہ تعالی نے بطور احسان اپنے اوپر لازم کرلیا جسکو وجوب احسانی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس سے مجبوری لازم نہیں ہوتی۔

4- چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں لفظ حق مشاکلہ ذکر کیا گیا کہ پہلے میں جیسا لفظ استعمال کیا گیا تو دوسرے میں بھی وہی لفظ استعمال کیا گیا اگرچہ معنی وہ نہیں ہے اور کلام عرب میں ایسے استعمال بہت ہیں۔

دوزخ سے رہائی کا سبب توحید ہے

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذٌ رَدِيْفُهُ عَلَى الرَّحْلِ قَالَ يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ الخ

تشریح: تین دفعہ نداء دینے کی توجیہ پہلے حدیث میں گزر چکی۔ اب دونوں حدیثوں کا مضمون یہ ہوا کہ فقط کلمۂ شہادت پڑھ لینے سے نجات عن النار ہوجائے گی خواہ عمل کرے یا نہ کرے۔

اشکال: حالانکہ دوسرے نصوص قرآن وحدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض عصاۃ مؤمنین کو بھی عذاب دیکر جنت میں دیا جائے گا۔ نیز ظاہرًا اس سے مرجیۂ کی تائید ہورہی ہے جو کہ کہتے ہیں لاتضر المعصیۃ مع الایمان۔ اور اہل سنت والجماعت کے خلاف ہورہی ہے

جواب: تو اسکے بہت سے جوابات دیئے گئے جن میں سے چند اہم جوابات ذکر کئے جاتے ہیں (۱) شہادت مع اداء جمیع حقوق مراد ہے۔ جیسا کہ کسی نے شادی کے وقت فقط قَبِلْتُهَا کہا تو اس سے اس کے جمیع حقوق کی ادائیگی مراد ہوتی ہے۔ (۲) وہ نار حرام ہے جو کفار کے لئے تیار ہے اور ظاہر ہے کہ عصاۃ مؤمنین کو کفار جیسا شدید عذاب نہیں دیا جائے گا۔ (۳) خلود فی النار کی تحریم مراد ہے مطلق نار کی تحریم مراد نہیں۔ (۴) حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالی اور دیگر علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث اس زمانہ میں تھی جبکہ فقط ایمان باللہ والرسول فرض تھا دوسرے احکام نازل نہیں ہوئے تھے (۵) امام بخاری رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا محمل ایسا شخص ہے جو ابھی کفر سے توبہ کرکے ایمان لایا اور فرائض ادا کرنے کی فرصت ملنے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوگیا۔ (۶) سب سے اچھی توجیہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالی نے فرمائی کہ اس حدیث میں کلمۂ شہادت کی خاصیت بیان کرنا مقصود ہے مگر خاصیت کا اثر ظاہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ دوسرے اشیاء سے یہ مغلوب نہ ہوا گر

گناہ سے مغلوب ہو جائے تو یہ نہیں کیا جائے گا کے تحریم نار کلمہ شہادت کی خاصیت نہیں ہے اس سے نار حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ زہر کی خاصیت قتل ہے اگر دوسرے موانع کی بنا پر زہر استعمال کرنے کے باوجود نہ مرے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ مرجانا زہر کی خاصیت نہیں ہے۔

دوسرا اشکال: یہ ہے کہ پہلی حدیث میں بیان کیا گیا کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو لوگوں کو خبر دینے سے منع فرمایا اور اس حدیث میں ہے کہ انہوں نے اپنی موت کے وقت لوگوں کو خبر دیدی تو انہوں نے حضور ﷺ کی ممانعت پر عمل نہیں کیا۔

جواب: تو اسکے بھی مختلف توجیہات بیان کے گئے۔ (۱) ممانعت عام لوگوں کیلئے تھی اور بیان کیا خاص خاص لوگوں کیلئے (۲) ممانعت ابتداء میں تھی جبکہ لوگ نئے مسلمان ہوئے تھے اور اچھی طرح اس حدیث کی تشریح نہیں سمجھیں گے اور بشارت سن کر عمل ترک کردیں گے پھر آہستہ آہستہ لوگوں کے دلوں میں ایمان کی حقیقت راسخ ہوگئی اور اعمال کو کامل ایمان کے لئے ضروری سمجھنے لگے اور خطرہ سے مامون ہوگئے تو موت کے وقت خبر دیدی (۳) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے سامنے وہ نصوص تھے جن میں تبلیغ علم واشاعت حدیث کی تاکید اور کتمان علم پر وعید ہے ان کی بنا پر یہ سمجھا کہ ممانعت کی حدیث منسوخ ہوگئی۔ جیسا کہ أَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا کا جملہ اس طرف مشیر ہے، فلا اشکال فیہ۔

خاتمہ بالایمان جنت کی ضمانت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ وَهُوَ نَائِمٌ ثُمَّ الخ

تشریح: وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ: وغیرہ قیودات جو رواۃ بیان کرتے ہیں یہ بالکل بیکار نہیں بلکہ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان سے قصہ کے استحضار واتقان کی طرف اشارہ ہے تاکہ سامعین کو اطمینان کلّی حاصل ہو جائے نیز محبوب کے حالات ذکر کرنے سے لذت حاصل ہوتی ہے۔

وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ: حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کے پیش نظر وہ حدیثیں تھیں جن میں زنا و چوری وغیرہ کبائر کو مخرج عن الایمان قرار دیا گیا اسلئے ان گناہوں کے باوجود فقط ایمان پر دخول جنت کی بشارت دینے پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو بڑا تعجب ہوا اسی کے اظہار کے لئے بار بار تکرار فرمایا اور نبی کریم ﷺ نے ان کے اس تعجب کے دفعیہ کیلئے بار بار تکرار فرمایا اب اشکال یہ ہے کہ کبائر تو اور بہت ہیں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے صرف زنا وسرقہ کو خاص کر کیوں ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کبائر یا تو حقوق اللہ سے متعلق ہوں گے یا حقوق العباد سے متعلق ہوں گے تو زنا سے حقوق اللہ کی طرف اشارہ فرمایا اور سرقہ سے حقوق العباد کی طرف اشارہ فرمایا۔

پھر حدیث ھٰذا سے معتزلہ وخوارج کی تردید ہو رہی ہے جو کہتے ہیں کہ کبائر مخرج عن الایمان ہیں البتہ ظاہر امر سے مرجیہ کی تائید ہو رہی ہے جو لاتضر المعصیة مع الایمان کے قائل ہیں اسکے وہی جوابات ہیں جو معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ماتحت گذرے۔

مزید برآں اور ایک جواب یہ ہے کہ اس دخول سے دخول اولی مراد نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اولی ہو یا ثانوی حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس میں ایک عجیب بات فرمائی کہ اس سے حالت ایمان کے زنا و چوری مراد نہیں بلکہ اس سے مراد قبل

الاسلام جو زنا و چوری کی ہے وہ مانع عن دخول جنت نہیں ہوگا۔

عَلٰی رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ: اس کے معنی ناک خاک آلود ہونا ہیں مگر اس کا اکثر استعمال ذلیل و ناگوار ہونے پر ہوتا ہے چونکہ یہ لفظ حضور ﷺ کی زبان مبارک سے نکلا اس لئے ابوذر رضی اللہ عنہ روایت کے وقت تشریفاً و تفاخراً اس کو بیان کرتے تھے۔

نجات کا دارومدار کس بات پر ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا الخ

تشریح: وَأَنَّ عِيسٰى: تمام انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانا فرض ہونے کے باوجود صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں یہود و نصاری نے بہت افراط و تفریط کی۔ نصاری نے تو ان کو خدا یا خدا کا بیٹا بنالیا جو ان کے مرتبہ میں افراط ہے اور یہود نے ان کو (العیاذ باللہ) ولد الزنا قرار دیکر رسالت سے انکار کر دیا۔ حالانکہ ان کا مرتبہ ان دونوں فریقوں کے عقیدے کے درمیان ہے تو ان دونوں کی تردید کے لئے خصوصی طور پر ان کو ذکر فرمایا اور عبداللہ کہہ کر نصاری پر تعریض ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں خدا یا اس کا بیٹا نہیں اور رسولہ سے یہود پر تعریض ہے کہ یہ اللہ کے رسول ہیں ولد الزنا رسول نہیں ہو سکتا وابن امتہ نصاریٰ پر بھی تعریض ہے کہ یہ اپنی باندی کے بیٹے ہیں کیسے خدا یا اس کا بیٹا ہو سکتا ہے اور یہود پر بھی تعریض ہے کہ اگر ولد الزنا ہوتا تو یہ شریف لقب جو اپنی طرف منسوب کیا نہ ہوتا۔

كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلٰى مَرْيَمَ: اس سے بھی یہود پر تعریض ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خصوصی کلمہ کن سے بغیر مادہ کے پیدا کیا۔ ولد الزنا کہنا تہمت ہے پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ کا کلمہ کہنے کی مختلف وجوہ بیان کئے گئے: (۱) ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کو بغیر باپ کلمہ کن سے پیدا کیا (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ انہوں نے وقت کلام سے پہلے بچپن میں گود مادر میں کلام کیا۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ ان کے کلام سے لوگوں کو بہت فائدہ پہنچا اور جس سے فائدہ پہنچتا ہے اس کو اللہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جیسے جو شخص تلوار سے زیادہ فائدہ پہنچاتا ہے اس کو سیف اللہ کہا جاتا ہے۔

وَرُوحٌ مِنْهُ: معنی ہیں روح والا جو دوسرے روح والے اجسام کی مانند نہیں ہیں کیونکہ سب مادہ کے ساتھ روح والے ہیں اور حضرت عیسےٰ بغیر مادہ روح والے ہیں۔ اسی لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح کہا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ ان کے ذریعہ مردوں میں روح آجاتی تھی یا ان کے ذریعہ مردہ قلوب ہدایت کی روح سے زندہ ہو جاتے تھے یا تو اس لئے کہ ان کی پیدائش حضرت جبرئیل علیہ السلام کے نفخ روح سے ہوئی اور ان کا لقب روح ہے۔

وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَقٌّ: اس سے ایسے فلاسفہ و زنادقہ کی تردید ہے جو جنت و دوزخ کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔

قبول اسلام سے سابقہ گناہ مٹ جاتے ہیں

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ الخ

تشریح: علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسلام سے ماقبل کے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں خواہ حقوق اللہ کے قبیل سے ہوں یا حقوق العباد کے قبیل سے ہوں، کبائر ہوں یا صغائر۔ البتہ بعض کہتے ہیں کہ حقوق العباد جو من قبیل الاموال ہوں وہ معاف نہیں ہوتے اور حج و ہجرت سے حقوق العباد مطلقاً معاف نہیں ہوتے اور حقوق اللہ میں سے کبائر معاف ہونے پر یقین

نہیں ہے بلکہ صرف صغائر معاف ہوتے ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہجرت سے بھی کبائر اور جو حقوق العباد من غیر الاموال ہیں وہ معاف ہو جاتے ہیں اور حج سے مظالم معاف ہو جاتے ہیں۔ لیکن علامہ طیبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث کے سیاق وسباق کچھ ایسی تاکید وبلاغت کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی مانند ہجرت وحج میں بھی ھدم کامل ہیں یعنی ہر قسم معاصی معاف ہو جاتے ہیں کہ ہجرت وحج کو اسلام پر عطف کیا گیا نیز ان کے ساتھ بھی لفظ ہدم لایا گیا پھر حضرت عمرو رضی اللہ عنہ کو بطور تاکید فرمایا کہ تم اسلام کے ھادم ہونے کی شرط لگاتے ہو حالانکہ ہجرت اور حج بھی ہادم ہوتے ہیں اس قسم کے کلام سے تینوں کا ایک سا حکم معلوم ہو رہا ہے، واللہ علم بالصواب۔

ارکان دین

الحدیث الشریف: عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي الخ

تشریح: حدیث ھٰذا میں ادخال فی الجنہ کی نسبت جو عمل کی طرف کی گئی یہ اسناد مجازی ہے کیونکہ عمل دخول جنت کی علت نہیں ہے بلکہ سبب ہے اصل علت رحمت خداوندی ہے امر عظیم سے مراد یا تو سوال عظیم ہے یا تو اس کا جواب بڑا مشکل ہے کیونکہ دخول جنت کا معاملہ مغیبات میں سے ہے کسی کو معلوم نہیں کہ کون سے عمل کی بدولت جنت نصیب ہو گی لیکن جس کے لئے اللہ آسان کر دے اس کو کچھ مشکل نہیں تو جو چیز فی نفسہ مشکل ہے اللہ کے آسان کر دینے سے آسان ہو جاتی ہے لہذا امر عظیم وانہ یسیر میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ یہاں صوم صدقہ اور نصف رات میں نماز پڑھنے کو ابواب الخیر اس لئے کہا گیا کہ کسی گھر کے بند دروازہ کو کھولنا مشکل ہوتا ہے پھر کھولنے کے بعد اندر داخلہ آسان ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ تینوں چیزیں نفس پر بہت مشکل ہوتی ہیں کیونکہ روزہ میں تو تمام نفسانی خواہشات کو ترک کرنا پڑتا ہے جو طبیعت انسانی کے خلاف ہے اسی طرح اخراج المال نفس پر بہت شاق ہے کیونکہ انسانی فطرت بخیل ہے اور وسط اللیل کے بارے میں تو قرآن میں ہے: إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَّأَقْوَمُ قِيلًا۔

بہت میٹھی نیند اور آرام کا وقت ہے اس وقت اٹھ کر نماز پڑھنا کتنا شاق ہو گا خود اندازہ کر لو تو جب کوئی ان تینوں مشکل چیزوں کا عادی ہو جائیگا بقیہ احکام اس کے لئے آسان ہو جائیں گے۔ بنابریں ان کو ابواب الخیر کہا گیا پھر ان سے نوافل مراد ہیں اس لئے کہ فرائض کا ذکر پہلے گذر گیا۔

الصَّوْمُ جُنَّةٌ: روزہ دوزخ سے بچنے کیلئے ڈھال ہے یا شیطان کے وسوسہ سے بچنے کے لئے ڈھال ہے اس لئے کہ شیطان رگ وریشہ کے اندر داخل ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ، فَضَيِّقُوا مَجَارِيَهُ بِالْجُوعِ یا خواہشات نفسانی سے ڈھال ہے۔

وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ: خَطِيئَةٌ سے گناہ صغیرہ مراد ہیں اس کو نار کیساتھ تشبیہ دی کیونکہ یہ جالب الی النار ہے۔ اسی مناسبت سے بجائے معافی کے لفظ اطفاء لائے اور مراد معاف کرنا ہی ہے۔

رَأْسِ الْأَمْرِ: أَمْرِ سے دین مراد ہے کیونکہ انسان کی شان وامر دین ہی ہونا چاہئے اور رَأْسِ سے مراد اصل ہے اگر

اصل نہ ہو تو چیز کا وجود ہی نہیں ہو سکتا ہے تو کلمہ شہادت اصل دین ہے اور عَمُود سے ستون مراد ہے جس پر عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ تو صلوۃ بمنزلہ ستون ہے کہ اگر صلوۃ نہ ہو تو دین کا خیمہ کھڑا نہیں ہو سکتا اور ذِرْوَۃِ سَنَامِہٖ سے بلندی مراد ہے کہ اگر جہاد نہ ہو تو دین کی بلندی نہ ہوگی۔ اور جہاد عام ہے خواہ بالسیف ہو یا بالقلم یا باللسان ہو جب جس کا موقع ملے کرنا چاہئے۔

ثَکِلَتْکَ اُمُّکَ: اس کے معنی تیری ماں تجھے گم کردے یعنی تو مرجا مگر اہل عرب اس کو اپنے اصلی معنی پر استعمال نہیں کرتے ہیں بلکہ اس لفظ کو تعجب و حیرت اور غضب کے وقت بولا کرتے ہیں جیسے ہم بھی کہتے ہیں کہ اتنی آسان بات نہیں سمجھتے ہو تو زندگی سے موت بہتر ہے۔

ایمان کامل کیا ہے؟

الحدیث الشریف : وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ لِلّٰهِ، وَأَبْغَضَ لِلّٰهِ، وَأَعْطَى لِلّٰهِ الخ

تشریح: جب قلبی و قالبی تمام حالات اللہ تعالیٰ کے لئے ہو جائے تو کیا باقی رہ جاتا ہے۔ لہذا استکمال ایمان میں کیا شبہ ہے اور یہ عبادت سے بہت اوپر کا درجہ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے پوچھا کہ تم میرے لئے کیا کرتے ہو تو موسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا کہ آپ کے لئے نماز پڑھتا ہوں روزہ رکھتا ہوں وغیرہ وغیرہ۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ سب کچھ اپنے درجہ بلند ہونے کے لئے کرتے ہو اگر میرے لئے کچھ کرنا ہے تو حب فی اللہ و بغض فی اللہ کرو۔

حقیقی مؤمن کون ہے؟

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ الخ

تشریح: اس حدیث کے اکثر حصہ کے بارے میں بحث گذر چکی۔

وَالْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللهِ: عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صرف کفار کے ساتھ لڑنے کو جہاد کہا جاتا ہے تو یہاں اس وہم کو دور کیا گیا کہ فقط کفار کیساتھ لڑنا جہاد نہیں بلکہ نفس کو دبا کر اللہ کی اطاعت پر مجبور کرنا بھی جہاد ہے بلکہ یہ اصل میں حقیقی جہاد ہے اور یہی جہاد اکبر ہے کیونکہ انسان کا نفس کفار سے بھی بڑا سخت دشمن ہے جیسا کہ حدیث میں ہے:

إن أعدى عدوک ما فی جنبیک۔

کیونکہ نفس بمنزلہ امیر ہے اور کفار بمنزلہ لشکر ہیں اور امیر سے جہاد کرنا افضل ہے کیونکہ ایک تو کفار ہم سے دور ہیں اور نفس ساتھ ہے دوسرا کفار سے کبھی کبھی مقابلہ ہوتا ہے اور نفس کے ساتھ ہر وقت ہوتا ہے تیسرا کفار ظاہر ہیں اور نفس پوشیدہ ہے چوتھا کفار سے ظاہری آلہ کے ذریعہ مقابلہ کیا جا سکتا ہے مگر نفس کے ساتھ ظاہری آلہ کے ذریعے مقابلہ ممکن نہیں بنا بریں نفس سے جہاد کرنے کو جہاد اکبر کہا گیا۔

امانت اور ایفائے عہد کی اہمیت

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَلَّمَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا قَالَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ الخ

تشریح: قَلَّمَا: کے معنی ماوعظنا کے ہیں۔ علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں وعید و تہدید مراد ہے نفی اصل مراد نہیں ہے اب یہاں أَمَانَةَ سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ اس سے طاعت

مراد ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس سے اداء فرائض مراد ہیں زید بن اسلم فرماتے ہیں کہ اس سے صلوۃ وصوم اور اغتسال من الجنابت مراد ہے اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد عقل دیکر مکلف بنانا ہے کہ ایمان وہدایت کا ایک تخم جو قلوب بنی آدم میں بکھیر دیا گیا اسی کی نگہداشت کرنے سے ایمان کا پودا آگے اور بڑھے پھولے پھلے اور آدمی کو اس کے ثمرہ شیریں کی لذت سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملے اسی کو حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بیان کیا گیا اور اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ میں بھی امانت سے یہ مراد ہے اور بعض نے کہا کہ امانت سے عہد الست مراد ہے جس کو وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ میں بیان کیا گیا ان دونوں صورتوں میں لا ایمان میں اصل ایمان کی نفی مراد ہوگی اور اگر اس سے امانت مع الناس مراد ہو تو کمال ایمان کی نفی ہوگی۔

لَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ: اگر عہد سے عہد مع الناس مراد ہے تو اس نفی سے کمال دین کی نفی ہوگی اور اگر اس سے عہد مع اللہ مراد ہے تو وہ دو قسم ہیں ایک تو وہ ہے جو تمام ذریات آدم سے روز ازل میں لیا گیا تھا وہ اللہ کی ربوبیت پر کما فی قولہ تعالی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ۔

دوسرا وہ عہد ہے جو حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں اہباط کے وقت لیا گیا جو اتباع ہدایت کے متعلق تھا جیسا کہ قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا میں ہے تو پہلی قسم کے اعتبار سے نفی اصل دین کی ہوگی اور دوسری قسم کے اعتبار سے نفی کمالِ دین کی ہوگی۔

جنت کی بشارت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا قُعُوْدًا حَوْلَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَنَا أَبُوْ بَكْرٍ الخ

تشریح: فَلَمْ أَجِدْ: اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو جب دروازہ نہیں ملا تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے داخل ہوئے۔ تو اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ دروازہ تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے داخل ہونے کے بعد مالک باغ نے بند کر دیا تھا کہ دشمنوں سے مامون ہو جائے، یا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کثرت حیرت وپریشانی کی بنا پر نظر نہیں آیا اور ایسا بہت ہوتا ہے کہ پریشانی کے وقت سامنے کی چیز بھی نظر نہیں آتی۔

مِنْ بِئْرٍ خَارِجَةٍ: لفظ خَارِجَة میں تین اعراب ہونے کا احتمال ہے (۱) بالکسر او التنوین، اس وقت یہ صفت ہوگی بئر کی (۲) بالفتح غیر منصرف مضاف الیہ۔ اور خارجہ مالک بئر کا نام ہے۔ (۳) خارجہ بالضمیر المجرور اور صفت ہے موصوف محذوف کی ای من بئر فی موضع خارجہ۔

فَقَالَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ: یہ استفہام یا تقریر کیلئے ہے یا تعجب کے لئے کہ دروازہ بند ہونے کے باوجود تو کیسے یہاں آ گیا۔ یا حقیقت پر محمول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بشریت سے معدوم ہو کر اللہ تعالی کے رحم وکرم میں مستغرق تھے۔ بناء بریں پہچاننے میں دیر ہوئی۔ بنابریں دریافت فرمایا۔

وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ: حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کو نعلین مبارک اسلئے دیئے تاکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو یہ یقین ہو جائے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور پریشانیاں دور ہو جائیں۔ نیز جو بشارت دی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہے، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اپنی طرف سے نہیں فرما رہے ہیں یا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پہلی اُمتوں پر جو مشکل احکام تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

دین میں وہ سب اٹھا دیئے گئے۔ یا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقرار یقین کے بعد استقامت کیساتھ رہنا چاہئے کیونکہ جب کوئی مسافر اقامت کی نیت کر لیتا ہے تو جوتیاں اتار کر اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مرقات میں فرمایا کہ حضور ﷺ کو مقام نوری میں تجلی طوری حاصل ہوگئی تھی بنابریں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح جوتیاں اتارنے کا حکم ہوا بنابریں حضور ﷺ نے جوتیاں اتار کردے دیں۔ اسی وجہ سے تو صرف کلمۂ شہادت کے اقرار پر جنت کی بشارت دیدی۔

فَضَرَبَ عُمَرُ بِيَدِهِ بَيْنَ ثَدْيَيَّ: اس میں دو اشکال وارد ہوتے ہیں **پہلا اشکال (۱)** حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کیسے مارا، حالانکہ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ الخ کے پیش نظر ایذاء خلق اللہ حرام ہے۔ حدیث کی رو سے کسی ادنی مسلمان سے بھی یہ کام صادر نہیں ہو سکتا۔ تو اتنی جلیل القدر ہستی سے کیسے صادر ہو گیا۔

جواب: تو اس کا جواب ہے کہ قرائن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھ لیا کہ حضور ﷺ کی طرف سے بشارت دینے کا حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ صرف مسلمانوں کے قلوب کی تطییب کے لئے تھا۔ اِدھر یہ خیال کیا کہ اگر یہ بشارت دیجائے تو اکثر کمزور مسلمان عمل چھوڑ کر گمراہ ہو جائیں گے۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کا ایمان بچانے کی خاطر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو واپس کرنے کی تدبیر سوچی تو دیکھا کہ حضور ﷺ کے مقابلہ میں میرے فقط کہنے سے واپس نہیں جائیں گے تو انہوں نے مارا تاکہ کم سے کم فریاد کرنے کے لئے تو جائیں گے تو میرا منشاء حاصل ہو جائے گا۔ تو حمیت دینی اور عام ضرر کو دفع کرنے کے لئے ایک فرد کو تکلیف دی اور یہ شرعاً جائز بلکہ مستحسن ہے۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر کوئی اشکال نہیں ہے۔

دوسرا اشکال: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بشارت دینے کا حکم فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ صاف فرماتے ہیں لَا تَفْعَلْ تو ظاہراً آپ کے ساتھ مقابلہ ہے اور آپ کی حکم عدولی ہوئی اور یہ مسلمان کی شان نہیں چہ جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کی شان مختلف ہوتی ہے کبھی اللہ تعالیٰ کی صفت جلالیہ کے مظہر ہوتے ہیں تو اس وقت معمولی گناہ پر دوزخ کی تہدید فرماتے ہیں جیسا کہ فرمایا: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ۔

اور کبھی صفت جمالیہ کے مظہر ہوتے ہیں تو اس وقت معمولی نیکی پر جنت کی بشارت دیدیتے ہیں۔ تو جب حضور ﷺ مخلوق سے الگ ہو کر اللہ کی صفت رحم و کرم کے سمندر میں مستغرق ہوتے ہیں اس وقت مخلوق کی کمزوری کی طرف نظر نہیں پڑتی۔ تو فقط ایمان پر جنت کی بشارت دیدیتے ہیں۔ یہاں بھی یہی حالت تھی۔ بنابریں بشارت دینے کا حکم فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس پایہ کے نہیں تھے ان کی نظر مخلوق کی کمزوری کی طرف تھی اس لئے دیکھا کہ اگر بشارت دیدی جائے تو اکثر لوگ نہ سمجھ کر عمل ترک کر کے گمراہ ہو جائیں گے۔ تو حضور ﷺ کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ تو حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا اور آپ کی نظر مخلوق کے ضعف پر پڑی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت فرماتے ہوئے فرمایا کہ اچھا بشارت نہ دو لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر کوئی اشکال نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کلمہ توحید نجات کا ذریعہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عُثْمَانَ قَالَ: إِنَّ رِجَالًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوُفِّيَ حَزِنُوا عَلَيْهِ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے انتقال کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر مختلف حالات و کیفیات طاری ہو گئے تھے۔ بعض کے دل میں

تو یہ وسوسہ پیدا ہو گیا تھا کہ جب حضور ﷺ کا انتقال ہو گیا تو یہ دین ختم ہو جائے گا اور بعض نے تو حضور ﷺ کی موت سے انکار ہی کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے قوی آدمی بھی ننگی تلوار لے کر فرمانے لگے کہ جو کہے گا کہ حضور ﷺ کی وفات ہو گئی اس کا سر اڑا دوں گا اور بعض حواس باختہ ہو کر خاموش بیٹھے ہوئے تھے، جیسا حضرت عثمان ص وغیرہ۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ عین وقت میں حاضر نہیں تھے بلکہ باہر تھے خبر سن کر تشریف لائے اور اندر جا کر چہرہ انور پر بوسہ دیا صحابہ رضی اللہ عنہم کے حالات دیکھ کر سیدھا مسجد میں تشریف لے گئے اور سب کو مسجد میں جمع ہونے کا اعلان کیا چنانچہ سب جمع ہو گئے تو حمد وثنا کے بعد ایک تقریر فرمائی۔ الامن کان یعبد اللہ فان اللہ حی لایموت ومن کان یعبد محمدا فان محمدا قدمات وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ہوش آ گیا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جوش بھی ختم ہو گیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ یہ آیت تو ہم ہمیشہ پڑھتے تھے مگر پریشانی کی بنا پر ذہول ہو گئی تھی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی تلاوت سے معلوم ہو رہا تھا کہ ابھی ابھی نازل ہو رہی ہے پھر طویل واقعہ ہے یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

مَا نَجَاةُ هٰذَا الْأَمْرِ؟ علامہ طیبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر سے دین اسلام مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اسلام میں دوزخ سے کیسے نجات حاصل ہو گی یا امر سے مراد وسوسہ شیطانی ہے کہ آجکل اکثر لوگ جو شیطان کے وسوسہ سے معاصی میں مبتلا ہو رہے ہیں اس سے نجات کس طرح ہو گی۔

الْكَلِمَةَ الَّتِي: نبی کریم ﷺ نے مختصراً فقط قبول کلمہ نہ فرما کر جواب میں اس لئے اطناب فرمایا کہ جب ستر سال کفر میں پرورش پانے والا ایک بوڑھا ایک دفعہ کلمہ کا اقرار کرنے سے نجات پا سکتا ہے تو ایک موحد جس کی پوری زندگی ایمان پر بسر ہوئی کس طرح نجات نہیں پائے گا تو اس سے اس کلمہ کی عظمت کی طرف اشارہ ہے۔

پوری دنیا میں اسلام کے غلبے کی پیش گوئی

الحدیث الشریف: عَنِ الْمِقْدَادِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ لَا يَبْقَى عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ بَيْتُ مَدَرٍ الخ

تشریح: مَدَرٍ: مدر جمع ہے مدرۃ کی اسکے معنی اینٹ کے ہیں اس سے مراد شہر ہے کیونکہ شہر کے اکثر گھر اینٹ سے ہوتے ہیں اور وبر کے معنی پشم ہیں اور اس سے مراد دیہات وبادیہ ہے کیونکہ عرب کے اکثر دیہاتی آدمی پشم سے گھر بناتے تھے تو حدیث کا مطلب یہ ہوا خواہ شہر ہو یا دیہات تمام گھروں میں اسلام کا کلمہ داخل ہو کر رہے گا۔ خواہ از خود اختیار سے باعزت مسلمان ہوں یا ذلت کے ساتھ اسلام کے تابع ہوں گویا یہ حدیث مستنبط ہے آیت قرآنی هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ سے اب بحث یہ ہے کہ اس سے کون سا زمانہ مراد ہے تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے نبی کریم ﷺ کا آخری زمانہ مراد ہے او ظَهْرِ الْأَرْضِ سے صرف جزیرۃ العرب اور اس کا آس پاس مراد ہے کیونکہ اسلام اس وقت اس سے باہر نہیں نکلا تھا مگر حدیث کا آخری جزء اس کے مطابق نہیں ہوتا کیونکہ ذل ذلیل سے جزیہ مراد ہے کہ ذمی جزیہ دیکر اسلام کے تابع ہوں گے حالانکہ جزیرۃ العرب میں جزیہ قبول نہیں ہو گا۔ وہاں تو دو ہی صورتیں ہیں یا اسلام یا قتل اس لئے بعض نے کہا کہ ظہر الارض سے پوری سرزمین مراد ہے اور حضرت مہدی علیہ السلام کے زمانہ میں ہو گا۔ مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس وقت بھی جزیہ قبول نہیں ہو گا لہذا سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ اس سے پورے عالم کا مسلمان ہونا مراد نہیں

ہے بلکہ اس سے مراد اسلام کا غلبائی ہے کہ اسلام دلائل وحقانیت کے اعتبار سے پورے عالم پر غالب ہوگا اور ذل ذلیل ہر کافر مراد ہے جو دلیل سے مغلوب ہوگا۔

ایمان واسلام کا تعارف

الحدیث الشریف : عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبَسَةَ قَالَ : أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللهِ الخ

تشریح: حُرٌّ سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ مراد ہیں اور عَبْدٌ سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ یا زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ مراد ہے اور حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو مستورات میں ہونے کی بنا پر اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کمسنی کی بنا پر ذکر نہیں فرمایا اگرچہ وہ بھی اس وقت مسلمان تھے یا حُرٌّ وَعَبْدٌ سے جنس مراد ہے کہ ہر قسم کے لوگ میرے ساتھ ہیں اور میری موافقت کرنے پر مامور ہیں۔

طِيبُ الْكَلَامِ . وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ: یہاں اسلام کی صفات حسنہ اور مکارم اخلاق بیان کرنا مقصود ہے اور ان میں سے صرف ان دونوں کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر مخلوق پر ظاہر ہوتا ہے اور طِيبُ الْكَلَامِ سے درجہ تحلیہ بیان کیا اور إِطْعَامُ سے درجہ تخلیہ عن البخل بیان کیا پھر تحلیہ کو مقدم کیا کیونکہ زبان ہی اصل ہے اس سے انسان فضائل کی طرف ترقی کرتا ہے اور رذائل سے پاک ہوتا ہے۔

الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ: صَبْر سے ترک منہیات کی طرف اشارہ ہے اور سَمَاحَةُ سے فعل مامورات کی طرف اشارہ ہے تو گویا اس میں تمام دین کو سمو دیا اور بعض نے کہا کہ یہاں صبر سے صبر کی تمام اقسام مراد ہیں یعنی الصبر علی الطاعات والصبر عن المصیبۃ والصبر فی العصیات اور سَمَاحَةُ سے جو دو بخششیں مراد ہے تو پہلے سے تمام حقوق اللہ کی طرف اشارہ ہے خواہ مامورات کی قبیل سے ہوں یا منہیات کی قبیل سے اور دوسرے لفظ سے تمام حقوق العباد کی طرف اشارہ ہے اور بعض نے کہا الصبر عن المفقود والسخاوۃ بالموجود مراد ہے۔

طُولُ الْقُنُوتِ: لغت میں قُنُوتِ کے بہت معانی آتے ہیں قرائن سے تعیین کی جائے گی طاعت، قیام، صلوۃ، سکوت، دعا، خشوع، قرات یہاں قنوت سے قیام مراد ہے کیونکہ دوسری روایت میں بجائے قنوت کے قیام آیا ہے اور یہ حدیث دلیل ہوگی احناف کی اس مسئلہ میں کہ طول قیام والی نماز افضل ہے یا کثرت سجدہ والی نماز کتاب الصلوۃ میں پوری تفصیل کے ساتھ آئے گا ہر ایک کی دلیل کے ساتھ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

گناہ کبیرہ اور نفاق کی علامتوں کا بیان

صغیرہ اور کبیرہ کی تقسیم: یہاں علماء کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہوا کہ گناہوں میں تقسیم ہے کہ نہیں تو قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے موافق بعض محققین کی رائے ہے کہ گناہ میں کوئی تقسیم نہیں بلکہ سب ہی کبیرہ ہیں اور یہی رائے ہے ابو اسحاق اسفرائنی کی کہ کل مانھی اللہ عنہ فھو کبیرۃ۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جلالت کے پیش نظر اس کی ہر نافرمانی بڑی ہے چھوٹی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کہ اللہ کی نافرمانی ہو اور چھوٹی ہو مگر جمہور سلف وخلف کے نزدیک گناہ میں کبیرہ وصغیرہ ہونے کی تقسیم جاری ہے اور اس پر نصوص قرآن واحادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع وقیاس دال ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا

تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ ۔

اس میں صاف بیان کیا گیا کہ بعض گناہ ایسے ہیں جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا ہے اور بعض ایسا ہے کہ جو بغیر توبہ نیک اعمال سے معاف ہو جاتے ہیں تو پہلے کو کبائر سے تعبیر کیا گیا اور دوسرے کو سے ئات سے جو صغائر ہیں دوسری آیت اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ اور باب کی احادیث میں بھی کبائر وصغائر کی طرف تقسیم مذکور ہے نیز اجماع امت بھی تقسیم بتارہا ہے چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب البسیط میں فرماتے ہیں کہ انکار الفرق بین الکبائر والصغائر لایلیق بالفقہ۔ نیز قیاس بھی چاہتا ہے کہ شرک اور کذب میں فرق ہے دونوں برابر نہیں نیز زنا اور بوسہ برابر نہیں قتل کرنا اور گالی دینا برابر نہیں ضرور ایک بڑا ہے اور ایک چھوٹا لہٰذا گناہ کی تقسیم کا انکار کرنا بداہت عقل کے خلاف ہے باقی فریق اول نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تقسیم کا قول بھی موجود ہے اور انہوں نے جو قیاس کیا کہ اللہ کی نافرمانی کے اعتبار سے سب کبیرہ ہونے چاہئیں اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ کی دو حیثیت ہیں ایک ذات خداوندی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس حیثیت سے بیشک سب گناہ کبیرہ ہونے چائیں دوسری حیثیت گناہوں کی ایک دوسرے کی نسبت سے تو ظاہر بات ہے کہ سب گناہ برابر نہیں بلکہ بعض بعض سے بڑا ہے تو ہم جہاں تقسیم کے قائل ہیں وہ دوسری حیثیت سے ہیں پہلی حیثیت سے نہیں اب جمہور کے آپس میں کبیرہ وصغیرہ کی تعریف میں مختلف اقوال ہو گئے:

1- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس گناہ پر اللہ تعالیٰ نے نار، غضب یا لعنت کے ساتھ وعید کی وہ کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ۔

2- جو گناہ فضائل اعمال سے معاف نہیں ہوتے وہ کبیرہ ہیں اور جو معاف ہو جاتے ہیں وہ صغیرہ ہیں۔

3- قاضی بیضاوی فرماتے ہیں کہ جس گناہ پر شریعت نے کوئی خاص حد مقرر کی ہے وہ کبیرہ ہے۔

4- امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس گناہ کو کرنے والا بے پروائی کے ساتھ کرتا ہے وہ کبیرہ ہے اور جس گناہ کو کرتے وقت دل میں خوف وڈر ہوتا ہے اور صرف وسوسہ شیطان سے مغلوب ہو کر مرتکب ہو جاتا ہے وہ صغیرہ ہے۔

5- بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس پر لفظ فاحشہ کا اطلاق کیا گیا ہے وہ کبیرہ ہے۔

6- ابن صلاح فرماتے ہیں کہ جس پر اسم کبیرہ یا عظیم کا اطلاق کیا گیا وہ کبیرہ ہے۔

7- ابن السلام کہتے ہیں کہ جس گناہ کا مفسدہ وخرابی منصوص علیہ کبائر کے مفسدہ وخرابی سے زیادہ یا برابر ہو وہ کبیرہ ہے اگر کم ہو تو صغیرہ ہے۔

8- جس گناہ میں کسی مسلمان کی عزت دری یا دین کے کسی حکم کی بے حرمتی ہو وہ کبیرہ ہے۔

9- امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ سے دوسرا قول ہے کہ کبیرہ وصغیرہ امور اضافیہ میں سے ہیں ہر گناہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہے۔

10- ابوالحسن الواحدی نے کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ کبیرہ کی کوئی خاص تعریف نہیں ہے بلکہ شریعت نے بعض معاصی کو کبائر سے تعبیر کیا اور بعض کو صغائر سے تعبیر کیا اور بہت سے گناہوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا کہ کبیرہ ہیں یا صغیرہ لیکن وہ

بھی کسی ایک میں ضرور داخل ہیں اور عدم بیان میں یہ حکمت ہے کہ خالص بندہ اس کو کبیرہ خیال کر کے پرہیز کرے۔ تلک عشرۃ کاملۃ۔ ان کے علاوہ اور بہت سے اقوال ہیں مگر اکثر مرجوح ہیں، فلانذ کرہٗ۔

سب سے بڑے گناہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ. أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰہِ؟ الخ

أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ: مطلق نفس مؤمنہ کا قتل گناہ کبیرہ ہے جیسا کہ آیت مذکورہ میں ہے۔ حدیث ھٰذا میں ولد کو اپنے ساتھ کھانے کے ڈر سے قتل کرنے کو زیادہ قباحت کو ظاہر کرنے کے لئے خاص کر کے بیان کیا گیا۔ اس لئے اس میں ایک ساتھ تین گناہ پائے جاتے ہیں۔ ایک تو قتل دوسرا اپنے ولد کو قتل کرنے میں قطع رحمی ہے۔ پھر کھانے کے ڈر سے تیسرا گناہ خدا کی رزاقیت پر عدم ایمان پایا جاتا ہے۔ نیز اہل عرب کے رواج کی بنا پر بھی قتل ولد کو خاص کیا گیا کہ وہ بچوں کو زندہ درگور کر لیتے تھے، اس طرف بھی اشارہ مقصد ہے۔ اسی طرح مطلق زنا کبیرہ ہے مگر حدیث میں پڑوسی کی بی بی کے ساتھ زنا کو خاص کیا گیا۔ زیادہ قباحت وشناعت کو ظاہر کرنے کے لئے۔ اس لئے کہ ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی پر پورا اعتماد کرتا ہے اور اس کو اپنی جان ومال اور عزت کے حق میں امین سمجھتا ہے تو جب اس نے اس کی بی بی سے زنا کیا تو اس نے پڑوسی ہونے کا حق ادا نہ کیا اور امانت داری میں خیانت کی۔ بنابریں حلیلہ جار کو خاص کر کے بیان کیا۔

چار بڑے گناہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَبَائِرُ: اَلْإِشْرَاكُ بِاللّٰہِ الخ

تشریح: شرک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شرک اکبر وہ اللہ کی ذات وصفات وعبادت میں کسی کو شریک کرنا۔ یہ بغیر توبہ معاف نہیں ہوگا بلکہ تجدید ایمان کی ضرورت ہوگی۔ دوسری قسم شرک اصغر، شرک خفی جیسے عبادت میں ریا کرنا یا شریک فی التسمیہ وغیرہ۔ یہ بلا توبہ اور نیک اعمال سے معاف ہو جاتا ہے۔ اب حدیث ھٰذا میں بحث ہوئی کہ اس شرک سے کفر باللہ مراد ہے یا شرک ہی مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں شرک سے کفر باللہ مراد ہے۔ کیونکہ اس کو اکبر الکبائر کہا گیا اور مطلق شرک کفر سے اکبر نہیں ہے مگر اہل عرب میں شرک کے بکثرت موجود ہونے کی بنا پر خاص کر کے اس کو ذکر کیا گیا اور بعض کے نزدیک شرک سے مطلق شرک ہی مراد ہے۔ والراجح ھو الاوّل۔

وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ: چونکہ اللہ تعالیٰ کو جیسے ایجاد میں دخل ہے اسی طرح والدین کو بھی ایجاد بندہ میں دخل ہے اگرچہ دونوں میں فرق ہے کہ اللہ سبب حقیقی ہے اور والدین سبب ظاہری ہیں تو سببیت میں اشتراک کی بنا پر اشتراک اللہ کے بعد ہی کبائر میں عقوق الوالدین کو دوسرے مرتبہ میں رکھا گیا۔ اسی لئے قرآن وحدیث میں جہاں بھی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا ذکر کیا گیا وہاں ساتھ ساتھ اطاعت والدین کا بھی ذکر کیا گیا۔ جیسے وَاعْبُدُوا اللّٰہَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا۔ اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ، وغیرہ۔

ہلاک کرنے والی باتوں سے بچو

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ الخ

تشریح: یہاں پہلے نبی کریم ﷺ نے اجمالاً بیان فرمایا پھر تفصیل فرمائی تاکہ اوقع فی النفس ہو۔ اور ان چیزوں سے روحانیت ختم ہو جاتی ہے۔ پھر آہستہ آہستہ جسمانیت کے بھی ہلاک ہونے کا قوی خطرہ ہے۔

سحر کی تعریف واقسام: سحر کی تعریف یہ ہے کہ اسباب خفیہ کے ذریعہ ایسے امور کو اپنے قابو میں لے آنا جو خارق للعادت ہو اور اس کی نسبت خدا کی ذات یاصفات کی طرف نہ کی جائے۔ اور اس کی بہت قسمیں ہیں 1- بعض اوقات ارواح شیاطین یا کسی بہادر آدمی کی روح کو مسخر کر لیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ایسے امور کو اپنے قابو میں کر لیا جاتا ہے جو دوسروں کے لئے مشکل ہوتے ہیں اور ان ارواح کی ایسی تعظیم کی جاتی ہے جس طرح خدا کی تعظیم کی جاتی ہے۔ تو یہ سحر بالاتفاق کفر ہے۔ 2- دوسری قسم یہ ہے کہ اپنی قوت واہمہ کو یکسو کر لی جاتی ہے کہ ہمیشہ ایک طرف دھیان ہو، اور تمام قوتوں کو جمع کر لی جاتی ہے اور اس کی اہم شرط ہے، قلت بعام، قلت منام اور قلت کلام۔

تو اس میں اگر اسلام کے خلاف کفر کی تائید مقصود ہو تو کفر ہے اور اگر اسلام کی تاکد مقصود ہے تو جائز بلکہ ثواب کی امید ہے اور اگر کچھ مقصود نہ ہو صرف جادو سے اپنی حفاظت کرنا مقصود ہے تو مباح ہے اور بہت سی اقسام ہیں جنہین یہاں بیان کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے، فلا نذ کرھا۔

اب اس میں بحث ہوئی کہ آیا سحر کی کوئی حقیقت ہے یا صرف ایک خیالی امر ہے۔ تو ابن حزم اور معتزلہ وابو جعفر استر آبادی شافعی وابو بکر رازی حنفی رحمہم اللہ کے نزدیک سحر کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ ایک خیالی چیز ہے وہ دلیل پیش کرتے ہیں ساحرین فرعون کے سحر سے کہ اس کے بارے میں قرآن کریم اعلان کرتا ہے: فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ کہ لاٹھیاں اور رسیاں حقیقۃً سانپ نہیں ہوئے تھے بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خیال میں سانپ کی شکل ڈال دی گئی تھی۔ لہٰذا یہ خیالی امر ہوا حقیقت نہیں ہے لیکن علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سحر کی حقیقت ہے کہ عین چیز بدل جاتی ہے اور یہی جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے ہے قرآن وحدیث اس پر شاہد ہیں اور ہاروت وماروت کا قصہ مشہور ہے اور معوذتین کا شان نزول جو بیان کیا گیا حدیث صحیح میں کہ حضور ﷺ پر جادو چلایا گیا تھا جسکے دفعیہ کے لئے یہ دونوں سورتیں نازل ہوئیں نیز حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر میں چند آیات قرآنیہ نہ پڑھتا تو یہود مجھ پر جادو کر کے گدھا بنادیتے۔ نیز بعض صحیح روایات میں أن السحر حق کے الفاظ آئے ہیں معتزلہ وغیرہ نے جو آیت پیش کی ہے وہ جادو کی ایک قسم کا بیان ہے مطلق سحر کا بیان نہیں۔

سحر، معجزہ، گناہ، کرامت کا فرق: اب ظاہر اسحر و معجزہ وکرامت کے خارق للعادۃ ہونے میں اشتراک ہے ان میں مابہ الامتیاز کیا ہے تو چند اعتبار سے ان میں فرق بیان کیا گیا ہے۔

1- سحر میں اسباب خفیہ کی ضرورت پڑتی ہے معجزہ وکرامت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اتفاقاً ظاہر ہو جاتا ہے۔

2- سحر کے لئے خاص زمان و مکان کی ضرورت ہوتی ہے اور معجزہ وکرامت کے لئے کسی کی ضرورت نہیں جہاں چاہے جس وقت چاہے ظاہر ہو جاتی ہیں۔

3- سحر میں تعلیم وتعلم کی ضرورت ہوتی ہے ان دونوں میں اس کی ضرورت نہیں۔

4- سحر کا مقابلہ و معارضہ ممکن ہے معجزہ وکرامت کا مقابلہ ممکن نہیں اور معجزہ وکرامت میں فرق یہ ہے کہ معجزہ میں تحدی

کی دعوت ہوتی ہے کرامت میں یہ نہیں ہوتی پھر تینوں میں ایک عام فرق یہ ہے کہ جس شخص سے خارق للعادت امر ظاہر ہو وہ اگر متبع شریعت نہ ہو تو یہ سحر واستدراج ہے اور اگر وہ شخص متبع شریعت ہے اور ساتھ ہی نبوت کا دعویٰ ہو تو وہ امر معجزہ ہے اگر نبوت کا دعویٰ نہ ہو تو کرامت ہے۔

وہ بد ترین گناہ جن کے ارتکاب سے گناہ باقی نہیں رہتا

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ الخ

تشریح: یہاں ظاہر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ زنا چوری وغیرہ کبائر مخرج عن الایمان ہیں اور اس سے معتزلہ وخوارج کی تائید ہو رہی ہے جو مرتکب کبائر کو خارج عن الایمان قرار دیتے ہیں اور یہ حدیث ظاہر اہل سنت والجماعت کے مخالف ہو رہی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کبیرہ مخرج عن الایمان نہیں ہے بنا بریں انہوں نے دوسری احادیث کے پیش نظر ان احادیث کی توجیہات وتاویلات کئے تاکہ احادیث کے درمیان تعارض واقع نہ ہو۔ چنانچہ فرمایا کہ (۱) یہ صرف تہدید ووعید کے لئے ہیں تاکہ مسلمان ان افعال سے پرہیز کریں (۲) امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے کمال ایمان کی نفی مراد ہے اصل ایمان کی نفی مراد نہیں۔ (۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے نور ایمان کا خروج مراد ہے نفس ایمان کا خروج مراد نہیں ہیں۔ (۴) حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مؤمن جو ایک اچھا لقب تھا وہ باقی نہیں رہتا بلکہ اس کو دوسرے برے القاب سے یاد کیا جائے گا۔ مثلاً اس کو سارق زانی شرابی کہا جائے گا۔ (۵) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس وقت اس کے اندر سے ایمان نکل کر سر پر سائبان بن جائے گا اس کو عذاب سے بچانے کے لئے مگر اس کے ساتھ تعلق رہے گا پھر اس فعل سے فراغت کے بعد واپس آجائے گا۔ (۶) شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اس ایمان سے ایمان بالمشاہدۃ مراد ہے اور وَهُوَ مُؤْمِنٌ کا مطلب موقن بالعذاب ہے کیونکہ جس کو پورا یقین ہو کہ مجھے اللہ دیکھ رہا ہے اور عذاب کو آنکھ سے خود دیکھ رہا ہو وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرتا ہے۔ (۷) علامہ توریشتی فرماتے ہیں کہ یہاں نفی بمعنی نہی کے ہے مطلب یہ ہے کہ ایمان کی حالت میں ایسا کام نہ کرو چنانچہ بعض روایات میں نہی کے صیغے سے آیا ہے۔ (۸) علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں نفی ایمان سے اسکی شاخ حیا مراد ہے کہ حیا ہوتے ہوئے ایسا کام نہیں کر سکتا ہے۔ (۹) علامہ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مومن سے مامون سے مامون من العذاب مراد ہے یعنی ایسی حالت میں وہ عذاب سے مامون نہیں ہوگا۔ (۱۰) علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ مومن مطیع کے معنی میں ہے کہ اللہ کے فرمانبردار ہو کے ایسا کام نہیں کر سکتا۔ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ۔

منافق کی علامتیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ الخ

تشریح: حدیث ھذا میں پہلی بات یہ ہے کہ اس میں تین علامت بتائی گئی حالانکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں چار علامتیں بتائی گئیں فتعارضا تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) کسی چیز کی بہت علامات ہو سکتی ہیں کبھی سب کو بیان کیا جاتا ہے اور کبھی بعض کو اس لئے ایک کے ذکر کرنے سے دوسروں کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ عدد میں بالاتفاق مفہوم مخالف

معتبر نہیں ہے (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو پہلے تین کی وحی آئی تو تین بیان فرمایا بعد میں ایک اور کی وحی آئی تو چار بیان فرمایا (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ تین تو خلوص نفاق کی علامت ہیں اور چوتھا ایں خلوص نفاق میں کمال پیدا کرنے کے لئے کہا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامات نفاق کو ان مذکورہ تین چیزوں پر خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انکے ذریعہ ماسواپر اطلاع ہو جاتی ہے کیونکہ آدمی کی دیانت تین چیزوں پر منحصر ہے قول فعل اور نیت۔ جب ان تینوں میں فساد آجاتا ہے تو دیانت میں بگاڑ آجاتا ہے تو إِذَا حَدَّثَ سے فساد قول پر آگاہی ہو جاتی ہے وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ سے فساد فعل پر وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ سے فساد نیت پر اطلاع ہو جاتی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں ایک مشہور اشکال ہوتا ہے کہ یہاں جو چیزیں علامت نفاق بتائی گئیں یہ سب ایسے مومنین کے اندر بھی پائی جاتی ہیں جنکے ایمان میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ سب مومنین منافق ہیں الا من شاء اللہ تو علماء نے اسکے مختلف جواب دیئے۔ (۱) حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علامت وعلت میں فرق ہے علت پائے جانے سے معلول کا ہونا ضروری ہے لیکن علامت موجود ہونے سے ذُوالعلامۃ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے لہٰذا ایک چیز کی علامت دوسری چیز میں پائی جاتی ہے مگر دوسری چیز پہلی چیز میں نہیں ہو جاتی۔ بنا بریں یہ چیزیں منافق کی علامت تو ہیں لیکن کسی مسلمان کے اندر پائے جانے سے اس کا منافق ہونا لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اصل ایمان ونفاق کا تعلق قلب کے ساتھ ہے۔ (۲) شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہاں لفظ اذا کو لائے جو دوام واستمرار پر دوال ہے کہ ہمیشہ جھوٹ بولتا ہے اور ہمیشہ خیانت وخلاف وعدہ کرتا ہے اور کسی مسلمان کے اندر یہ خصلتیں علی وجہ الدوام والاستمرار نہیں پائی جاتیں۔ اگر ایک دفعہ جھوٹ بولے بھی تو دوسری دفعہ سچ بولتا ہے۔ (۳) یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے منافقین کیساتھ خاص ہے۔ (۴) اس سے نفاق عمل مراد ہے نفاق اعتقاد مراد نہیں اور نفاق عمل مسلمانوں کے اندر ہو سکتا ہے۔ (۵) یہ ایک منافق کے بارے میں فرمایا کما قال الخطابی رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضور ﷺ کی عادت تھی کہ کسی کو صراحۃ برائی کی طرف منسوب نہیں فرماتے تھے بلکہ اشارہ کر دیتے تھے سمجھنے والا سمجھ جاتا۔ (۶) یہ وعید وتہدید کے لئے فرمایا تاکہ مسلمان ایسی خصلتوں سے پرہیز کریں۔

نو واضح احکام سے متعلق یہود کا سوال

الحدیث الشریف: عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ قَالَ قَالَ يَهُودِيٌّ لِصَاحِبِهِ اذْهَبْ بِنَا الخ

تشریح: لَكَانَ لَهُ أَرْبَعَ أَعْيُنٍ: اس جملے سے کنایہ ہے خوش ہونے کی طرف کیونکہ انسان جب خوش ہوتا ہے تو آنکھیں بڑی ہو جاتی ہیں تو گویا دو آنکھیں چار ہو جاتی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جب وہ سنے گا کہ تم نے نبی کہہ دیا تو وہ خوش ہو جائے گا کہ مخالفین نے مجھے نبی کہدیا۔ کنایہ ہے انتظار کرنے سے کیونکہ انسان جب کسی چیز کا انتظار کرتا ہے تو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا رہتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جب سنے گا کہ تم نے اسے نبی کہدیا تو تمہارا انتظار کرے گا تمہارے انکے اتباع کرنے کا۔

فَسَئَلَاهُ عَنْ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ: اس میں بحث ہوئی کہ آیات بینات سے کیا مراد ہے تو بعضوں کی رائے ہے کہ ان سے موسیٰ علیہ السلام کے نو معجزات مراد ہیں العصاء والید والطوفان الخ تو اس صورت میں جواب میں آپ ﷺ نے نو معجزات بیان فرما کر بطور

انذار وارشاد مزید چند احکام فرمائے۔

أَن لَّا تُشْرِكُوا بِاللهِ الخ: سے لیکن اصلی جواب نو معجزات کو قرآن کریم کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے حذف کر دیا۔ بعض نے کہا کہ سوال تو معجزات ہی کے بارے میں تھا مگر آپ نے معجزات کا جواب نہیں دیا بلکہ آپ ﷺ نے بطرز اسلوب الحکیم جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معجزات کے جواب سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ فائدے کی باتیں سنو تو احکامً بیان فرما دیئے۔ علامہ حافظ فضل اللہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آیَاتٍ بَيِّنَاتٍ سے وہ احکام مراد ہیں جو مسلمانوں اور یہود کے درمیان مشترک تھے ان سے سوال کیا اور ایک حکم جوان کے ساتھ تھا (سنیچر کے دن شکار کی حرمت) اس کو پوشیدہ رکھا امتحان کی غرض سے۔ تو آپ نے عام وخاص سب کو بیان فرما دیا جس سے آپ ﷺ کی نبوت کی صداقت ان کے سامنے ظاہر ہو گئی اور آپ ﷺ کے ہاتھ و پیر مبارک کو بوسہ دیا اور نبوت کا یقین کر لیا لیکن مانا نہیں۔ بنابریں مسلمان شمار نہیں ہوئے۔

قَالَ إِنَّ دَاوُدَ الخ: یہ حضرت داؤد علیہ السلام پر صریح بہتان ہے اس لئے کہ داؤد علیہ السلام ہرگز ایسی دعا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی کتاب زبور میں یہ مکتوب ہے کہ قریش کے قبیلہ سے ایک آخری نبی پیدا ہوگا جن کا نام نامی محمد بن عبداللہ ہوگا اور ان کا دین تمام ادیان کے لئے ناسخ ہوگا تو جب اللہ تعالیٰ نے اُن کو یہ اطلاع دی تو کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اللہ سے اس کے خلاف دعا کریں تو چونکہ انہوں نے یہاں جھوٹ کہا تھا اور پہلے جو نَشْهَدُ کہا تھا یہ بطور نفاق کہا تھا۔ بنابریں صاحب مصابیح نے اس واقعہ کو علامت نفاق کے باب میں لایا۔

اب کفر ہے یا ایمان

الحدیث الشریف: عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ إِنَّمَا النِّفَاقُ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے زمانے میں چند حکمت ومصالح کے پیش نظر منافقین کے ساتھ مسلمانوں کا سا برتاؤ کیا جاتا تھا کہ ان کی جان ومال کا تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔ پھر آپ کے بعد وہ مصالح ختم ہو گئے۔ لہذا ان کا وہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ اب دو ہی صورت باقی رہی یا مسلمان ہونا یا قتل۔ اگر کسی کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ وہ ظاہرًا مسلمان ہے مگر دل میں کفر ہے تو اس کو کافر کہا جائے گا اور اس جیسا معاملہ کیا جائے گا۔ اب وہ مصالح کیا تھے تو مختلف مصالح بیان کئے گئے۔

(۱) ابتداء اسلام میں مسلمان کم تھے اس لئے ظاہرًا انکے مسلمانوں کے ساتھ رہنے کی وجہ سے کثرت معلوم ہوتی تھی جس سے کفار پر رعب پڑتا تھا (۲) ان منافقین کو کفار مسلمانوں میں شمار کرتے تھے۔ اب اگر مسلمان ان کو قتل کرتے تو کفار سمجھتے کہ مسلمانوں کے آپس میں خانہ جنگی ہے اپنے لوگوں کو قتل کر رہے ہیں جس سے ان کی ہمت بڑھتی (۳) قتل کی صورت میں جو لوگ خالص ایمان لانے کا ارادہ رکھتے ہیں وہ بھی اس ڈر سے مسلمان نہ ہوتے کہ معلوم نہیں شاید ان کی مانند ہمیں بھی منافق سمجھ کر مار ڈالے جس سے اسلام کی ترقی میں رکاوٹ ہو جاتی (۴) منافقین کے ساتھ اس حسن سلوک کی بنا پر بہت سے منافق و غیر منافق حلقہ اسلام میں گئے کہ جب دشمنوں کے ساتھ اتنا حسن سلوک ہے تو پھر خاص مسلمان ہونے سے کتنا اچھا برتاؤ ہوگا وہ قیاس سے باہر ہے۔ پھر مسلمانوں کی کافی تعداد بڑھ گئی کہ خود اپنے قدموں پر کھڑے ہو سکتے تھے دوسروں کی نصرت کی ضرورت نہ تھی تو منافقین کا یہ حکم باقی نہ رہا۔

بَابٌ فِي الْوَسوَسَةِ (یہ باب وسوسہ کے بیان میں ہے)

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الخ

تشریح: دل میں جو خطرے گزرتے ہیں وہ اگر داعی ہوں شر کی طرف تو اس کو وسوسہ کہا جاتا ہے اور اگر داعی ہوں خیر کی طرف تو اس کو الہام کہا جاتا ہے۔

وسوسہ کی قسمیں: پھر وسوسہ دو قسم پر ہے (۱) اول ضروریہ جو انسان کے اختیار میں نہ ہوں وہ دل میں ابتداءً آئے جسکے دفع کرنے پر انسان قادر نہیں ہے یہ تمام امتوں کو معاف کر دیا گیا۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ دوسری قسم اختیاریہ : وہ یہ ہے کہ قلب میں آنے کے بعد دائما رہتا ہے اور اس سے لذت حاصل کرتا رہتا ہے اور اس کو کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے مگر کامیاب نہیں ہوتا ہے یہ امت محمدیہ کے لئے معاف ہے پہلی امتوں کے لئے معاف نہیں تھا۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ عقائد فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ اس وسوسہ میں ہرگز داخل نہیں ہیں۔ (۲) دوسری تقسیم وسوسہ کی یہ ہے کہ اس کے پانچ مراتب ہیں:

اول: یہ کہ وسوسہ آتے ہی گذر جائے ٹھہرے نہیں۔

دوسرا: خاطر کہ بار بار آئے اور چلا جائے مگر فعل وعدم فعل کی طرف بالکل متوجہ نہ کرے۔

تیسرا: حدیث النفس کہ وسوسہ آکر فعل وعدم فعل کی طرف متوجہ کر دے مگر بغیر ترجیح احدھما علی الاخر۔

چوتھا: ھم کہ جانب فعل کو راجح کر دے مگر وہ رجحان قوی نہ ہو بلکہ کمزور ہو۔

پانچواں: عزم کہ وسوسہ آکر جانب فعل کو راجح کر دیا اور اسپر عزم صمیم ہو گیا اور ہر قسم کے اسباب بھی مہیا کر لئے صرف موانع کی بنا پر وجود میں نہ لا سکا۔ ان میں سے پہلے تینوں تمام امتوں کیلئے معاف ہیں اور آخری قسم پر تمام امتوں کو مواخذہ کیا جائے گا لیکن اسباب مہیا ہونے کے بعد خوف خداوندی کی بنا پر باز رہ گیا وہ ثواب ملے گا اور چوتھی قسم پہلی امتوں کیلئے معاف نہیں ہے صرف امت محمدیہ کے لئے معاف ہے تو حدیث مذکور میں یہی چوتھی قسم مراد ہے تاکہ ہماری خصوصیت ثابت ہو۔

ہر انسان کے ساتھ جن اور فرشتے مقرر ہیں

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وُكِّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجِنِّ الخ

تشریح: لفظ فَأَسْلَمَ میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) صیغہ واحد متکلم از مضارع اس وقت مطلب ہو گا کہ میں محفوظ رہتا ہوں (۲) افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور شیطان فاعل ہے مطلب یہ ہو گا کہ وہ میرے تابعدار ہو گیا یا اسلام قبول کر لیا۔ بعض محدثین نے پہلی صورت کو راجح قرار دیا اسلئے کہ شیطان کا اسلام قبول کرنا متصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی پیدائش ہی کفر پر ہوئی مگر جمہور کہتے ہیں کہ جس اللہ نے اس کو کفر پر پیدا کیا اسی اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے کہ اس کے اندر قبول اسلام کی صلاحیت پیدا کر دے۔ نیز فَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ سے ثانی صورت کی تائید ہوتی ہے۔ قرین من الجن کو اَهرَمَن و السواس کہتے ہیں اور قرین ملائکہ کو ملھم کہتے ہیں۔

وسوسہ کو برا سمجھنا ایمان کی علامت ہے

الحدیث الشریف : وَعَنْهُ .... قَالَ : ذَٰلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ

تشریح: علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ ذٰلِکَ کا اشارہ مضمون ماسبق کی طرف ہے کہ ہمارے دل میں برے وسوسے آتے ہیں جن کا اظہار زبان سے نہایت قبیح سمجھتے ہیں چہ جائیکہ اعتقاد کریں اس برے سمجھنے کو صَرِیحُ الْإِیمَانِ کہا گیا۔ کیونکہ یہ ان چیزوں کے بطلانِ اعتقاد اور خشیت خداوندی کی بنا پر ہے۔ اور یہی خالص ایمان ہے۔ یا تو یہ نفس وسوسہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ شیطان کفار کے معاملہ سے فارغ ہو چکا کہ ہمیشہ ان سے کھیلتا رہتا ہے صرف وسوسہ پر اکتفا نہیں کرتا۔ بخلاف مؤمنین کے کہ ان کا ایمان جو اصل پونجی ہے اس کو نہیں لے سکا لہٰذا کچھ نقصان کرنا چاہتا ہے لہٰذا وسوسہ ڈالتا رہتا ہے۔ لہٰذا فقط وسوسہ ہونا ایمان کی دلیل ہوئی۔ مثل مشہور ہے کہ چور خالی گھر میں نہیں داخل ہوتا مالدار کے گھر میں داخل ہوتا ہے مؤمن کے قلبی گھر میں دولتِ ایمان ہے۔ اس لئے شیطان چور دل میں وسوسہ دیتا ہے۔ تو وسوسہ ہونا ایمان کی دلیل ہوئی۔

شیطان انسان کی رگوں میں دوڑتا رہتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ الخ

تشریح: مَجْرَى الدَّمِ: اس میں دو احتمال ہیں (۱) یا تو مصدر میمی ہے کہ جس طرح خون انسان کے اندر سرایت کرتا ہے اسی طرح شیطان بھی انسان کے اندر سرایت کرتا رہتا ہے اور اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ انسان پر اس کی قدرت تامہ اور تصرف کامل ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مجری ظرف کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خون چلنے کی جگہ یعنی رگوں میں سرایت کرتا ہے۔ اب اس میں یہ ہے کہ یہ دو احتمال ہیں کہ یا تو حقیقت پر محمول ہے اور یہ بعید نہیں کیونکہ یہ جسم لطیف ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے وسوسہ سے۔

شیطان بچوں کی پیدائش کے وقت کچوکے لگاتاہے

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ. فَيَسْتَهِلُّ صَارِخًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ، غَيْرَ مَرْيَمَ. وَابْنِهَا

تشریح: چونکہ امرأۃ عمران نے اللہ سے دعا کی تھی: وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيمِ۔ بنا بریں مس شیطان سے مریم و عیسیٰ علیہما السلام کو محفوظ رکھا گیا۔ لیکن اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ان کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ آپ کو فضیلت کلی حاصل ہے اور یہ ایک جزئی فضیلت ہے اور مفضول کے اندر ایک جزئی فضیلت ہونا افضل کی فضیلت کلی کے منافی نہیں ہیں تو یہ کہا جائے کہ متکلم ہمیشہ حکم سے خارج ہوتا ہے۔

جزیرہ عرب سے شیطان مایوسی کا شکار

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ. قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ أَيِسَ مِنْ أَنْ يَعْبُدَهُ الْمُصَلُّونَ الخ

تشریح: یہاں عبادت شیطان سے شرک مراد ہے۔ اور مُصَلُّونَ سے مؤمنین مراد ہیں۔ جزء بول کر کل مراد لیا گیا۔

سوال: اب اس میں اشکال یہ ہے کہ جب شیطان ناامید ہو گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض لوگ مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی کے متبع ہو کر کیسے مرتد ہوئے۔

جواب: تو اس کے بہت سے جواب دیئے گئے (۱) عبادت اصنام مراد ہے اور مسیلمہ اور اسود عنسی کے متبعین اگرچہ مرتد ہو گئے مگر عبادت اصنام نہیں کی (۲) حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ سے پہلے جیسے پوری دنیا گمراہی میں مبتلا تھی اب قیامت تک پوری دنیا از سر نو گمراہی میں مبتلا نہیں ہو گی (۳) شیطان اسلام کی شان و شوکت دیکھ کر بالکل ناامید ہو گیا تھا اس کی خبر آپ ﷺ نے دی اس سے عدم وقوع لازم نہیں آتا کیونکہ بہت سی چیزیں ناامیدی کے باوجود حاصل ہو جاتی ہیں۔ جزیرۃ العرب کو اس لئے خاص کیا گیا کہ اسلام اس وقت اس سے باہر نہیں پھیلا تھا۔

بَابُ الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ (تقدیر پر ایمان لانے کا بیان)

تقدیر کیا چیز ہے؟ مسئلہ تقدیر مزلۃ الأقدام میں سے ہے۔ سر من أسرار الله تعالیٰ ہے جسکی پوری حقیقت کی اطلاع نہ کسی مقرب فرشتہ کو دی گئی اور نہ کسی نبی و رسول کو اس لئے اس میں زیادہ غور و خوض کرنا جائز نہیں ہے بلکہ جہاں تک قرآن و حدیث میں اجمالاً مذکور ہے اسی پر اکتفا کر کے ایمان لانا چاہئے کما حقہ اس کو سمجھنا انسانی طاقت و عقل سے باہر ہے۔ عقل سے جتنی بحث کی جائے گی اتنا ہی خطرہ میں واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ اسی طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا جبکہ ایک سائل نے ان سے اس بارے میں دریافت کیا۔

أخبرني عن القدر؟ قال: طريق مظلم فلا تسلكه، فأعاد السؤال فقال: بحر عميق لا تلجه، فأعاد السؤال فقال: سر الله خفي عليك فلا تفشه.

اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سامنے آ رہی ہے۔ مَنْ تَكَلَّمَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقَدَرِ سُئِلَ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ لَمْ يُسْأَلْ عَنْهُ۔

لہٰذا اسکے بارے میں قیاس آرائی کی باتیں نہ کرنا چاہئیں ورنہ قدریہ یا جبریہ ہونے کا اندیشہ ہے جیسا کہ بہت بڑے بڑے علماء اس میں مبتلا ہو گئے۔ پس اتنا عقیدہ رکھنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا اور ان کے دو گروہ بنائے ایک گروہ کو اپنے فضل و کرم سے جنت کے لئے پیدا کیا اور دوسرے گروہ کو عدل و انصاف سے دوزخ کے لئے پیدا کیا۔ کسی کو چوں و چرا کی گنجائش نہیں۔

تقدیر کا مفہوم: قدر کے معنی اندازہ لگانا۔ اور شرعاً تقدیر کہا جاتا ہے کہ مخلوق کی پیدائش کے ہزاروں سال پہلے اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ فلاں آدمی فلاں وقت فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا اسی کام کو اللہ نے اس کے متعلق لکھدیا۔ تو اس مسئلہ تقدیر کے بارے میں امت تین گروہ میں منقسم ہوئی ایک جبریہ کا وہ کہتے ہیں کہ بندہ کی کوئی قدرت نہیں بلکہ وہ جماد محض کی طرح ہے۔ لیکن یہ مذہب بداہت عقل کا خلاف ہے کیونکہ اگر بندہ کو اپنے فعل میں کوئی دخل نہ ہو تو حرکت اختیاریہ اور حرکت رعشہ میں کوئی فرق نہیں ہو گا حالانکہ فرق بالکل بدیہی اور ظاہر ہے۔ نیز ہمارے افعال کھانا، پینا، چلنا پھرنا ہوا چلنے اور پتھر کے گرنے کی مانند نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ بالکل مجبور محض نہیں بلکہ کچھ نہ کچھ اختیار ہے۔

مسئلہ تقدیر میں مختلف مذاہب: اب اسی اختیار میں اختلاف ہو گیا۔ تو معتزلہ جن کو قدریہ بھی کہتے ہیں انکی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف خالق اعیان ہے خالق افعال نہیں۔ خالق افعال خود بندہ ہے وہ اپنے اختیار کلی سے کام کرتا ہے۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ افعال میں خیر و شر ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال قرار دیا جائے تو شر و قبیح کی نسبت اللہ کی طرف کرنی پڑے گی اور یہ جائز نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ خالق افعال ہو تو بندہ مجبور ہو جائے گا پھر اس کو مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی۔ کسی گناہ پر اس کا مواخذہ کرنا خلاف قانون ہوگا۔ ایسی صورت میں ارسال رسل وانزال کتب بیکار ہوگا لہذا بندہ کو خالق افعال کہا جائے گا تا کہ یہ مشکلات در پیش نہ ہوں۔

اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ مسئلہ بین بین ہے کہ بندہ نہ مجبور محض ہے اور نہ مختار کل ہے بلکہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں ہے کہ تمام افعال کے خالق تو اللہ جل شانہ ہیں اور بندہ اپنے فعل کا کاسب ہے تو خلق کا اختیار بندہ کو نہیں کسب کا اختیار ہے۔ وہ اپنے استدلال میں آیت قرآنی پیش کرتے ہیں کہ :قال اللہ تعالیٰ اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ۔ اور شَيْءٍ عام ہے خواہ اعیان ہوں یا افعال۔ دوسری دلیل :قال اللہ تعالیٰ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے افعال کو پیدا کیا۔ نیز اگر بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو بندوں کی مخلوق زیادہ ہو جائے گی اللہ کی مخلوق سے کیونکہ اعیان کم ہیں افعال سے۔ انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ خلق شر شر نہیں کسب شر شر ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت نہیں ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بندہ کسب کے اعتبار سے مکلف ہے اور کسب میں اس کا اختیار ہے بالکل جمادات کی طرح مجبور نہیں اور اسی اعتبار سے ارسال رسل وانزال کتب بیکار نہیں، اور اسی کسب پر مواخذہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بندہ اپنے افعال میں نہ مختار کل ہے اور نہ مجبور محض ہے بلکہ من وجہ مختار ہے اور من وجہ مختار نہیں ہے اور اس کو جو اختیار ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اختیار کے تحت ہے :وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تقدیر کے بارے میں سوال کرنے والے ایک شخص کو فرمایا کہ ایک پاؤں اٹھاؤ پھر فرمایا کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو اٹھا نہ سکا تو فرمایا کہ یہی تقدیر کا مسئلہ ہے کہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک قدریہ سے فرمایا کہ صاد، ضاد کو اپنے اپنے مخرج سے پڑھو تو اس نے پڑھا۔ پھر فرمایا کہ تمہارے عقیدے کے مطابق بندہ اپنے افعال کا خالق ہے تو تم اب صاد کو ضاد کے مخرج سے ادا کرو۔ تو وہ شخص نہ خوش ہو گیا۔ تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ بندہ کے افعال کا خالق بھی اللہ ہے بندہ نہیں۔ خواہ خیر ہو یا شر۔ اب بحث ہوئی کہ قضا و قدر ایک چیز ہے یا کچھ فرق ہے تو اکثر علماء کی رائے ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں اور بعض نے کہا کہ کچھ فرق ہے۔ احکام اجمالیہ جو ازل میں ہیں وہ قضا ہے اور احکام تفصیلیہ جو اجمال کے موافق ہوگا وہ قدر ہے اور حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا برعکس بیان کیا مثلاً کسی مکان بنانے کا ارادہ ہو تو ایک اجمالی نقشہ ذہن میں آتا ہے یہ بمنزلہ قدر ہے اور اسی نقشہ کے مطابق جو مکان تیار ہو کر موجود فی الخارج ہوا یہ بمنزلہ قضا ہے۔

خلق اور کسب کا فرق: خلق وکسب میں فرق یہ ہے کہ خلق ایجاد الفعل بغیر توسط آلہ ہے۔ اور کسب آلہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ دوسرا فرق ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ جو فعل محل قدرت کیساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً ایمان العبد وکفرہ بندہ کے ساتھ قائم ہے جو قدرت حادثہ کا محل ہے اور اگر فعل محل قدرت کیساتھ قائم نہ ہو تو وہ خلق ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل قدرت قدیمہ سے صادر ہو وہ خلق ہے اور جو قدرت حادثہ سے صادر ہو وہ کسب ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب :یہ بات مسلم ہے کہ معاصی وکفر سب اللہ کی قضا و قدر سے ہیں اور رضا بالقضاء بھی واجب ہے اب نتیجہ یہ نکلے گا کہ رضا بالمعاصی والکفر واجب ہے۔ ادھر رضا بالکفر کفر ہے۔ اب دونوں مسئلوں میں تعارض ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں، ایک قضا بمعنی مصدر ہے یعنی خلق وایجاد۔ دوم قضا بمعنی مفعول یعنی جس کا فیصلہ کیا گیا جو بندہ کی صفت ہے تو رضا اس قضا پر واجب ہے جو معنی مصدری یعنی اللہ کی صفت پر اور رضا بالکفر کفر میں وہ قضا مراد ہے جو بمعنی مفعول ہو کر بندہ کی صفت ہو۔ فلا اشکال فیہ۔

کائنات کی تقدیر سے پہلے تقدیر لکھی گئی

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ اللّٰهُ مَقَادِيْرَ الْخَلَائِقِ الخ

تشریح: یہاں کتب سے مراد ہے اللہ تعالیٰ نے قلم کو حکم دیا کہ لوح محفوظ میں آنے والے تمام امور کو لکھدے۔ خمسین ألف سے زمانہ دراز مراد ہے، تعیین مراد نہیں ہے۔

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَآءِ: اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان وزمین کی پیدائش سے پہلے عرش پانی پر تھا اور پانی ہوا پر اور ہوا اللہ تعالیٰ کی قدرت پر اور قاضی بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عرش اور پانی کے درمیان کوئی حائل نہیں تھا۔ پانی سے متصل ہونا مراد نہیں ہے۔ اور ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس پانی سے دریا کا پانی مراد نہیں بلکہ اس سے عرش کے نیچے ایک پانی ہے وہ مراد ہے۔ حدیث میں جو عجز و کیس ہے۔ ان دونوں کا مقابلہ معنی لازمی کے اعتبار سے ہے ورنہ عجز کا حقیقی مقابل قدرت اور کیس کا مقابل بلادت ہے۔ تو عجز تدبّر و ہوشیاری سے کام نہ لے کر ناکام رہے گا اور کیس سے مراد عقل وذہانت سے کام لینا۔ تو خدا کو معلوم تھا کہ فلاں آدمی اسباب کامیابی اختیار نہ کرے گا اس لئے ناکام ہوگا اور فلاں اسباب کامیابی اختیار کر کے کامیاب ہوگا۔ یہ دونوں اشارہ ہیں عموم افعال کی طرف۔

تقدیر میں حضرت آدم وموسیٰ کی گفتگو

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَّ آدَمُ، وَمُوْسٰى عِنْدَ رَبِّهِمَا، فَحَجَّ آدَمُ مُوْسٰى؟ الخ

تشریح: یہاں تین اشکالات ہوتے ہیں۔ (۱) پہلا اشکال یہ ہے کہ حضرت آدم اور موسیٰ علیہما السلام کے درمیان ہزاروں سال کا فاصلہ ہے۔ تو انہوں کے درمیان اجتماع کس طرح ہوا۔ (۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ پہلی حدیث میں کہا گیا کہ تقدیر لکھی گئی پچاس ہزر سال پہلے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش سے چالیس سال قبل لکھی گئی۔ (۳) تیسرا اشکال جو نہایت اہم ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اپنی معصیت کے عذر میں تقدیر پیش کی جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام خاموش ہوگئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فیصلہ فرمایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر آدم علیہ السلام حجت کے اعتبار سے غالب آگئے جس سے صاف معلوم ہوا کہ معصیت کے عذر میں تقدیر پیش کرنا جائز ہے۔ لہٰذا ہر گنہگار اپنے گناہ پر عذر پیش کر سکتا ہے کہ میری تقدیر میں یہ گناہ تھا میں کیا کروں لہٰذا اب اس کو ملامت کرنا، سزا دینا، وعظ ونصیحت کرنا بیکار ہوگا۔ نیز ارسال وانزال کتب سب بیکار ہو جائے گا۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے تو ہو سکتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں حضرت آدم علیہ السلام کو زندہ کر دیا۔ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے انتقال کے بعد جب دونوں کی روحیں عالم ارواح میں جمع ہوئیں تو روحانی مناظرہ ہوا۔ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عین حیات میں ان کی روح کھینچ کر آدم علیہ السلام کی روح کے پاس پہنچا دی گئی۔ سب سے بہتر توجیہ یہ ہے

کہ نبی کریم ﷺ کی لیلۃ المعراج میں جب تمام انبیاء جمع ہوئے تھے اس وقت مناظرہ ہوا۔
دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اجمالاً تو تقدیر لکھی گئی ہے پچاس ہزار سال پہلے پھر اس کی نقل کی گئی حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش کے چالیس سال پہلے۔ پھر ہر ایک کی تقدیر نقل کی جاتی ہے اس کی روح پھونکنے سے چالیس دن پہلے۔
تیسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ چند وجوہ کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتراض آدم علیہ السلام کی نظر میں غیر معقول تھا۔ اس لئے ان کو خاموش کرنے کے لئے تقدیر پیش کی، عذر معصیت پر پیش نہیں کی۔ پہلی وجہ یہ تھی کہ جہاں انہوں نے اعتراض کیا وہ دار التکلیف نہ تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی گناہ پر ملامت اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کی اصلاح ہو سکے اور وہ دار التکلیف کیساتھ خاص ہے لہٰذا اب ملامت کرنا بیکار ہوگا سوائے شرمندہ کرنے کے اور کوئی نتیجہ مرتب نہ ہوگا۔ تیسری وجہ یہ تھی کہ کسی کا گناہ معاف ہونے کے بعد اس کی ملامت کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ بنا بریں حضرت آدم علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خاموش کرنے کے لئے الزامی طور پر تقدیر پیش کی عذر معصیت پر پیش نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ دار التکلیف میں تھے برسوں اپنے گناہ پر روتے رہے اور توبہ کرتے رہے۔ اس وقت تو تقدیر پیش نہیں کی۔ لہٰذا دار التکلیف میں رہ کر کسی گنہگار کو اپنی معصیت کے عذر پر تقدیر پیش کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ معاملہ ہے عالم غیب کا اور یہ معاملہ ہے عالم دنیا کا اور ایک عالم کے معاملہ کو دوسرے عالم کے معاملہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔
دوسری بات یہ ہے کہ یہاں حضرت آدم علیہ السلام نے اپنی معصیت پر تقدیر پیش نہیں کی بلکہ مصائب پر تسلی دینے کیلئے تقدیر پیش کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ آپکی خطاء کی بنا پر آپکی ذریت دنیا میں آکر کتنے مصائب جھیل رہے ہیں تو حضرت آدم علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تسلی دینے کیلئے تقدیر پیش کی کہ بیٹا کیا کروگے تقدیر میں یہی تھا۔ تو یہاں مسئلہ تسلی علی المصائب کا ہے، اعتذار عن المعائب نہیں جیسے کفار کو جب جہنم میں ملامت کی جائے گی تو وہ تسلی کیلئے تقدیر پیش کریں گے۔ جیسا کہ کلام پاک میں ہے: قَالُوْا بَلٰی وَلٰکِنْ حَقَّتْ کَلِمَۃُ الْعَذَابِ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ۔ لہٰذا اب حدیث میں کوئی اشکال نہیں۔

تقدیر غالب آتی ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰہُ عَنْہُ. قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، وَھُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوْقُ الخ

ای صادق فی جمیع افعالہ واقوالہ ومصدوق فی جمیع ما اتاہ من الوحی الکریم

تشریح: الصَّادِقُ الْمَصْدُوْقُ: یہ جملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنی عقیدت کے اظہار کے لئے فرمایا۔ پھر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے تیسرے اربعین کے بعد آئے ہیں اور مسلم شریف میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ بیالیس دن کے بعد فرشتے آجاتے ہیں اور نطفہ کو علقہ مضغہ بنا رہتا ہے، فتعارضا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں الگ الگ فرشتے ہیں ایک نطفہ کی حفاظت کے لئے بھیجا جاتا ہے، اس کا بیان مسلم شریف کی روایت میں ہے اور دوسرا فرشتہ تقدیر لکھنے کے لئے بھیجا جاتا ہے جو تیسرے دور کے بعد آتا ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ روایت ھذا سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح سے پہلے تقدیر لکھی جاتی ہے۔ اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح کے بعد تقدیر لکھی جاتی ہے۔ اُس کا جواب یہ ہے کہ بیہقی کی روایت میں ترتیب اخبار ہے ترتیب واقع نہیں یا تو شیخین کی روایت کو راجح قرار دیا جائے گا تیسرا اشکال یہ ہے کہ

اس میں چار کلمات لکھنے کا ذکر ہے۔ دوسری روایت میں پانچ کلمات کا ذکر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں اختصار ہو گیا یا یہ ایک عدد کو ذکر کرنے سے دوسرے عدد کی نفی نہیں ہوتی۔ فلا اشکال فیہ۔

کسی پر یقینی حکم نہیں لگانا چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دُعِيَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جِنَازَةِ صَبِيٍّ ۔ ۔ ۔ أَوَ غَيْرُ ذٰلِكَ يَا عَائِشَةُ الخ

تشریح: کلمۂ أَوَ میں چند احتمالات ہیں یا تو ہمزہ استفہام کے لئے ہے اور واؤ مفتوح عاطفہ ہے، معطوف علیہ محذوف ہے ای الواقع ھذا او الامر غیر ذلک۔ یا تو واؤ ساکن ہے اور أَوْ تردید بین الشیئین کے لئے ہے یعنی تم جو کہتی ہو وہ ہوگا یا دوسرا حال ہوگا۔ کسی پر یقین نہیں ہے یا أَوْ بل کے معنی میں ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے قولہ تعالیٰ وَأَرْسَلْنٰهُ إِلٰى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُوْنَ۔ ای بل یزیدون۔

پھر حدیث ہذا میں اشکال ہوتا ہے کہ مؤمنین کے نابالغ بچوں کے بارے میں اجماع ہے کہ وہ بہشتی ہیں اس کے باوجود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر آپ نے نکیر کیوں فرمائی؟ تو علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا کہ بہشتی ہونے کے حکم نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔ یا تو اس لئے نکیر فرمائی کہ بچے والدین کے تابع ہو کر بہشتی ہونگے اور والدین کا خاتمہ بالخیر نامعلوم ہے۔ سب سے واضح جواب یہ ہے کہ یہاں اطفال مؤمنین کے بہشتی ہونے پر انکار نہیں فرمایا بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو کلام کا ادب سکھانا مقصد تھا کہ غائب کے امر کے بارے میں اتنے یقین کیساتھ کہنا مناسب نہیں پھر صاحب وحی کے سامنے جبکہ وہ خود خاموش ہیں۔

بنی آدم کے قلوب اللہ کے قبضہ میں ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ قُلُوْبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا الخ

تشریح: یہاں اللہ جل شانہ کے حق میں اصابع کا اطلاق کیا گیا اسی طرح قرآن کریم و حدیث میں اللہ تعالیٰ کیلئے ید، قدم، وجہ کا اطلاق کیا گیا ہے حالانکہ یہ سب اجسام کے لوازمات میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بالکل منزہ و پاک ہیں تو اس کے بارے میں امت کے تین فریق ہو گئے۔ ایک گروہ مجسمہ و مشبہ ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے بھی ممکنات کی طرح ید و قدم وغیرہ ہیں۔ لیکن اہل السنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ اس سے پاک ہیں اب ان میں دو گروہ ہیں (۱) متقدمین حضرات کہتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ پیر ہیں مگر ممکنات کی طرح نہیں بلکہ خدا کی شان کے مطابق ہیں اور اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ یہی جمہور سلف کی رائے ہے اور ہمارے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ان کو مفوضہ کہتے ہیں اور (۲) دوسرا گروہ مؤلہ ہے جو متاخرین کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کی ایسی تاویل کی جائے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے موافق ہو اور نصوص قطعیہ کا خلاف بھی نہ ہو۔ مثلاً ید سے قدرت مراد لی جائے اور وجہ سے ذات مراد ہو۔ ان کو تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ عوام کے ایمان کی حفاظت ہو ورنہ یہ لوگ ایسے الفاظ کے معنی نہ سمجھنے کی بنا پر انکار کر بیٹھیں گے۔ لہٰذا أُصْبُعَيْنِ سے اللہ تعالیٰ کی طاقت و قوت کی طرف اشارہ ہے کہ تمام بنی آدم کے قلوب اللہ کے قبضۂ قدرت میں ہیں جیسا کہ ہم بھی کہتے ہیں کہ فلاں آدمی میرے ہاتھ میں ہے۔ اس کا مطلب تو یہ نہیں کہ وہ شخص تمہارے ہاتھ میں سمویا ہوا ہے بلکہ مراد یہ ہوتا ہے کہ

وہ ہمارے ماتحت ہے۔ میں جو کہوں گا وہ مانے گا یا اُصْبُعَیْنِ سے اللہ تعالیٰ کی دو صفتیں مراد ہیں۔ صفت جلالی وصفت جمالی۔ جمالی سے الہام تقوٰی وحسنات ہوتا ہے اور جلالی سے فسق وفجور کا القاء ہوتا ہے۔ یہ ان متشابہات میں سے ہیں جن کے لغوی معنی معلوم ہیں۔ دوسرے متشابہات وہ ہیں جن کے معنی لغوی ہی معلوم نہیں وہ اوائل سُور کے حروف مقطعات ہیں جنکے بارے میں بیضاوی شریف میں الٓمٓ کے تحت تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

ہر بچہ فطرت اسلام پر ہوتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الخ

تشریح: یہاں فطرت سے کیا مراد ہے اس میں علماء کرام کی مختلف آراء ہیں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ چنانچہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں وهو المعروف عند عامة السلف۔ اور آیت قرآنی فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ الخ میں بھی یہی مراد ہے اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی مروی ہے۔ اور بعض احادیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے جیسا کہ عیاض بن حمار کی حدیث ہے إني خلقت عبادي حنفاء مسلمين۔ تو اس وقت حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ہر انسان کی پیدائش اسلام پر ہوتی ہے گرچہ کافر کے گھر میں ہو۔ مگر ماحول اس کو بگاڑ کر غیر مسلم بنا دیتا ہے اگر ماحول کے بیچ میں نہ پڑتا تو ہمیشہ مسلمان ہی رہتا۔ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فطرت سے مراد اسلام قبول کرنے کی استعداد ہے کہ جو بھی ہو پیدائشی طور پر اس کے اندر اسلام قبول کرنے کی صلاحیت واستعداد موجود ہوتی ہے گرچہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔ مگر ماحول خصوصًا والدین اس استعداد کو ظاہر ہونے نہیں دیتے اس لئے وہ یہودی، نصرانی اور مجوسی ہو جاتے ہیں اگر یہ ماحول سے بالکل الگ ہوتا تو یہ استعداد کو ظاہر ہو کر مسلمان ہو جاتا۔ اور یہ قول زیادہ صحیح وراجح ہے اس لئے کہ پہلے قول کے اعتبار سے تین اشکالات پیش آتے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ فطرت سے اسلام مراد لینے سے قرآن کریم اور حدیث میں تعارض واقع ہو جاتا ہے اس لئے کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت (اسلام) کو کوئی بدل نہیں سکتا اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ماحول والدین اس کو بدل دیتے ہیں جواب: استعداد مراد لینے پر یہ تعارض نہیں ہوتا کہ والدین یہودی اور نصرانی بنانے کے باوجود استعداد کو بدل نہیں سکتے۔ لہذا لا تبدیل اپنی جگہ پر ٹھیک ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ مسلم شریف کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے جس بچہ کو قتل کیا تھا طبع کافر اتو اس سے تعارض ہو گیا۔ جواب: استعداد مراد لینے سے یہ نہیں ہوگا کیونکہ کافر ہونے کے باوجود استعداد موجود ہے تیسرا اشکال یہ ہے کہ اسلام قبول کرنا مامور بہ ہے اور یہ امر اختیاری میں ہوتا ہے اب اگر اسلام ہی پر سب کی پیدائش ہو تو یہ امر غیر اختیاری ہوگا لہذا یہ مامور بہ نہیں ہو سکتا اور لوگوں کو مکلف بالا سلام قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ بدیہی البطلان ہے جواب: فطرت سے استعداد مراد لینے پر کوئی اشکال پیش نہیں آتا لہذا یہی اولی وراجح ہوگا۔ حضرت انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فطرت مقدمات اسلام میں سے ہے عین اسلام نہیں کہ ہر ایک انسان کا مادہ کفر و شرک سے خالی ہوتا ہے اگر کوئی تصادم ہو تو ہمیشہ باقی رہے گی۔ اور اگر کسی سے ٹکر لگ جائے تو ٹوٹ جائیگی۔ یہ قول دوسرے قول کے قریب قریب ہے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ صاحب نے فرمایا کہ جیسا کہ حیوانات کی ہر نوع کیلئے خاص خاص فہم و علم وادراک دیا گیا جیسا شہد مکھی کو یہ خاص علم دیا گیا کہ اسکے مناسب درخت سے اسکو حاصل کر کے خاص قسم کا گھر بنا کر وہ شہد اس میں رکھتی

ہے کبوتر کو خاص علم دیا گیا کہ وہ کس طرح آشیانہ بنائے اور کس طرح بچہ کو دانہ کھلائے کس طرح اڑائے، وقس علی ھذا۔ اسی طرح نوع انسانی کو بھی ایک خاص علم وادراک دیا گیا جس سے اپنے خالق اور اس کی اطاعت کی شناخت ہو وہی فطرت ہے یہ تین چار اقوال ہیں ان کے علاوہ اور بہت سے اقوال ہیں مگر اکثر غیر معتبر ہیں۔

فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ: اس سے اشارہ کیا کہ ماحول اس استعداد کو ظاہر ہونے نہیں دیتا اور قریب وموثر ماحول والدین کا ہے اس لئے خصوصی طور پر انہیں ذکر کیا گیا۔ كَمَا تُنْتَجُ: اس سے ایک محسوس کی مثال دیکر سمجھانا چاہتے ہیں کہ ایک کامل سالم اعضاء والا بچہ پیدا ہوتا ہے اس میں کوئی نقص نہیں ہوتا ہے نہ کان کٹا ہوا ہوتا ہے مگر بعد میں لوگ بت کے نام پر چھوڑنے کے لئے اس کا کان کاٹ دیتے ہیں تو پیدائشی طور پر یہ بالکل سالم تھا بعد میں لوگوں نے عیب دار بنا دیا۔ اسیطرح انسان پیدائشی طور پر سالم الاستعداد ہوتا ہے پھر ماحول بگاڑ دیتا ہے۔

مشرکین کو اولاد کہاں ؟

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ قَالَ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا الخ

تشریح: اسکے دو مطلب ہیں ایک یہ کہ اللہ اعلم بما کانوا صائرین الی الجنتہ والی النار دوسرا مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ بڑے ہو کر کیا کرتے اسی اعتبار سے ان کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔ اب ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ (۱) اصلی فطرت کی بناپر بہشت میں جائیں گے (۲) والدین کے تابع ہو کر دوزخ میں جائیں گے۔ (۳) اعراف میں ہونگے۔ (۴) جنت میں جائیں گے مگر استحقاقاً نہیں بلکہ جنتی مؤمنین کے خادم بن کر۔ (۵) نہ منعم ہوں گے نہ معذب۔ (۶) ان کے بارے میں توقف ہے اس کا علم اللہ تعالیٰ کا حوالہ ہے کیونکہ ان کیلئے کسی صحیح حدیث سے قطعی فیصلہ ثابت نہیں ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے اور حدیث ھذا بھی اس کی طرف مشیر ہے۔

انسان کی پیدائش کا قصہ

الحدیث الشریف : عَنْ مُسْلِمِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ : سُئِلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ آدَمَ الخ

تشریح: اس حدیث میں چند مباحث ہیں:

بحث اوّل: پہلی بحث یہ ہے کہ ظاہراً قرآن کریم وحدیث میں تعارض معلوم ہو رہا ہے کیونکہ قرآن کریم کی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی آدم کی پیٹھ سے ذریات نکالے گئے اور حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے نکال کر عہد لیا گیا۔ تو اس کا حل یہ ہے کہ اصل میں اخراج کی کیفیت یہ تھی کہ پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے چند ذریات مثلاً قابیل، ہابل کو نکالا گیا پھر ان سے ترتیب خارجی کے اعتبار سے قیامت تک آنے والی اولاد نکالی گئی تو قرآن کریم میں ترتیب خارجی کے اعتبار سے بیان کیا گیا اور حدیث میں اصل کے اعتبار سے بیان کیا گیا کیونکہ بالواسطہ اصل سب کا حضرت آدم علیہ السلام ہیں دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے چند ذریات نکالے گئے پھر انہی کی پشت پر ایک دوسرے سے قیامت تک آنے والی ذریات نکالے گئے پھر حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے ایک ساتھ سب کو نکال دیا گیا۔ تو آیت میں اخراج اوّلی کو بیان کیا۔ اور حدیث میں اخراج ثانوی کو بیان کیا گیا۔ فلا تعارض۔

بحث دوم: دوسری بحث یہ ہے کہ اخراج کی کیفیت کیا تھی۔ تو بعض کہتے ہیں کہ سر کے بال کے نیچے سے نکالا گیا اور بعض کہتے ہیں کہ پیٹھ میں سوراخ کر کے نکالا گیا۔ سب سے صحیح قول یہ ہے کہ پیٹھ کے مسامات سے نکالا گیا۔

بحث سوم: تیسری بحث یہ ہے کہ اخراج کہاں ہوا تھا تو بعض کہتے ہیں جنت سے نکالے جانے کے بعد مقام ہند میں ہوا تھا۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ ''وادی نعمان'' میں ہوا تھا جو عرفہ کے قریب ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے۔

بحث چہارم: چوتھی بحث یہ ہے کہ عہد الَستُ کوئی حقیقی واقعہ تھا یا تمثیل ہے تو بعض کہتے ہیں کہ یہ کوئی واقعی قصہ نہیں تھا بلکہ سمجھانے کے لئے بطور تمثیل بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ذریات کو پیدا کر کے انکے اندر صلاحیت واستعداد ڈالدی جس سے وہ خدا کی ربوبیت کا اقرار کر لیا اسی کو عہد الَستُ سے تعبیر کیا گیا۔ حقیقۃً کوئی قصہ نہیں تھا۔ یہی قاضی بیضاوی کی رائے ہے مگر جمہور سلف وخلف کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ ایک قصہ تھا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وادی نعمان میں ہوا تھا اور راہ راست اللہ تعالیٰ نے کلام کیا اور یہ اللہ تعالیٰ سے بعید نہیں ہے۔ نیز ابی بن کعبؓ کی روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو گویائی دی اور سامنے کلام کیا۔ اتنے قرائن کے باوجود اسکو تمثیل پر محمول کرنا قرین قیاس نہیں ہے۔

بحث پنجم: پانچویں بحث یہ ہے کہ انہوں نے زبان حال سے اقرار کیا اور بعض نے کہا کہ زبان قال سے جواب دیا اور بعض کی رائے یہ ہے کہ قال وحال سے اقرار کیا۔

بحث ششم: چھٹی بحث یہ ہے کہ جب سب نے اقرار کیا تو دنیا میں آکر بعض نے کیوں انکار کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافروں پر رعب وہیبت طاری ہوگئی تھی اس لئے انہوں نے خوف کی وجہ سے بلیٰ کہہ دیا اور مسلمانوں پر رحمت کی تجلی ڈالی اس لئے انہوں بخوشی بلیٰ کہا۔

اشکال: پھر اشکال ہوا کہ جب ایک واقعہ ہوا تو پھر ہمیں یاد کیوں نہیں؟ تو اسکا **جواب** یہ ہے کہ مرور زمانہ کی بنا پر نسیان ہو گیا یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وقتاً فوقتاً انبیاء اور رسل بھیجے اور بعض حضرات سے منقول ہے کہ ہمیں عہد الست یاد ہے چنانچہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ عہد الستُ کی آواز اب تک میرے کان میں گونج رہی ہے اور کون میری دائیں طرف اور کون بائیں طرف تھا سب مجھے یاد ہے۔ اور سہل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ مجھے عہد الست کی شاگردی یاد ہے ذوالنوں مصری فرماتے ہیں کہ گویا کہ وہ کل کا واقعہ ہے لہٰذا اگر ہمیں یاد نہیں ہے اسکا عدم وجود ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تقدیر کے دو مکتوب

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي يَدَيْهِ كِتَابَانِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں بحث ہوئی کہ یہ حقیقۃً دو کتابیں تھیں یا بطور تمثیل فرمایا۔ تو بعض اہل تاویل کہتے ہیں کہ یہ تمثیل پر محمول ہے کہ کسی مخفی یا مشکل مسئلہ کو سمجھانے کے لئے اس قسم کی مثال دی جاتی ہے۔ تو نبی کریم ﷺ کو اس مسئلہ پر پورا یقین تھا۔ اس میں کسی قسم کا شک وشبہ نہ تھا گویا کالمحسوس ہے۔ تو اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر سمجھایا جیسا کوئی استاد حساب سمجھانے کے لئے بغیر کاغذ وقلم ہاتھ میں دیکھا کر سمجھاتا ہے کہ گویا ہاتھ کاغذ وقلم ہے۔

اسی طرح آپ نے سمجھایا، اصل میں کوئی کتاب نہیں تھی۔ لیکن محققین کے نزدیک یہ حقیقت میں عالم غیب کی دو کتابیں

تھیں اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ کو ان کے اٹھانے کی قوت دی گئی تھی اور صحابہ کرام ؓ کو دیکھنے کی۔ وماذلک علی اللہ بعزیز۔ لہذا حدیث کو ظاہر پر محمول کرنا ہی اولی ہے۔ بلاضرورت تاویل کرنا خلاف اصل ہے۔

تقدیر میں بحث نہ کریں

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّ وَجْهُهُ الخ

تشریح: تقدیر کے مسئلہ میں بحث کرنے پر نبی کریم ﷺ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ راز خداوندی ہے اور راز الٰہی کی طلب منع ہے کیونکہ اس میں قدم رکھنے سے اپنے آپکو سبھالنا اور اعتدال پر قائم رہنا بہت مشکل ہے کیونکہ قدریہ یا جبریہ کی طرف مائل ہونے کا قوی خطرہ ہے اور بندہ کو حکم ہے کہ اوامر پر عمل کرے اور نواہی سے پرہیز کرے بلاضرورت تقدیر کی بحث نہ چھیڑے جیسے بعض جاہل واعظین عوام کے سامنے چھیڑ دیتے ہیں۔ ہاں مخالفین کے دفع اعتراض کے لئے نصرت دین کی خاطر کلام کرنا منع نہیں ہے۔

قدریہ، جبریہ کون ہیں

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي الخ

مرجئہ: اس فرقہ کو کہتے ہیں جو اعمال کو ایمان کے پیچھے ڈالدیتے ہیں کہ اعمال کی بالکل ضرورت ہی نہیں اور ان کا یہ مذہب بھی ہے کہ بندہ کو کسی قسم کا اختیار نہیں وہ مجبور محض ہے۔ اور یہی جبریہ کی رائے ہے

قدریہ: وہ فرقہ ہے کہ جو تقدیر کا انکار کرتے ہیں اور چونکہ یہ لوگ تقدیر کے بارے میں بہت بحث کرتے ہیں اس لئے ان کو قدریہ کہتے ہیں اور ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اسلام سے خارج ہیں چنانچہ بعض حضرات کی یہی رائے ہے لیکن علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ ان کی تکفیر پر عجلت نہ کرنا چاہئے اس لئے کہ وہ قرآن وحدیث کے منکر نہیں بلکہ وہ اس میں تاویل کرتے ہیں البتہ ان کو فاسق یا بدعتی کہہ سکتے ہیں۔ باقی اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے وعید وتہدید مراد ہے یا یہ مراد ہے کہ ان کو اسلام کا کامل حصہ حاصل نہیں ہے۔

تقدیر کے منکرین کی سزا

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَكُونُ فِي أُمَّتِي خَسْفٌ وَمَسْخٌ الخ

تشریح: خسف کے معنی زمین میں دھنس جانا اور مسخ کے معنی اپنی اصلی صورت وشکل سے اس سے بدترین شکل وصورت میں تبدیل کردینا۔ یہ عذاب مکذبین تقدیر کے لئے جزاء من جنس العمل کے طور پر ہے اس لئے کہ یہ لوگ تمام افعال کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو گویا کہ انہوں نے افعال کو جو اللہ تعالی کی مخلوق ہیں مٹادیا اور اس کی صورت کو بگاڑ دیا تو اللہ تعالی بھی ان کو زمین کے نیچے دبا کر مٹادیتے ہیں اور ان کی صورت بگاڑ دیتے ہیں۔

سوال: اب حدیث ہذا میں اشکال ہوتا ہے کہ دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت پر دوسری امتوں کی طرح خسف و مسخ نہیں ہوگا۔ اور اس حدیث میں ہے کہ قدریہ پر ہوگا۔ فتعارضا۔

جواب: تو دفع تعارض یہ ہے کہ نفی کی حدیث اصل ہے اور حدیث ھذا تغلیظ وتہدید پر محمول ہوگی۔ یا تو حدیث ہذا میں بطور

فرض کے ہے کہ اگر میری امت میں خسف و مسخ ہوتا تو مکذبین تقدیر میں ہوتا جب ان پر نہیں ہے تو کسی پر نہیں ہوگا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ نفی کی حدیث محمول ہے عمومی طور پر خسف و مسخ نہ ہونے پر اور اثبات والی حدیث محمول ہے خاص ایک فریق میں خسف و مسخ پر وہ مکذبین تقدیر ہیں۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ نفی کی حدیث محمول ہے صورت خسف و مسخ پر اور اثبات کی حدیث محمول ہے معنوی خسف و مسخ پر یعنی ان کے چہرے اور قلوب میں خسف و مسخ ہوگا۔ اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قیامت میں خسف و مسخ ہوگا۔

اس امت کی مجوس قدریہ ہیں

الحدیث الشریف : وَعَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ الخ

تشریح: چونکہ مجوس کا مذہب یہ ہے کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جس کو یزدان کہتے ہیں اور دوسرا خالق شر ہے جسکو اھر من کہتے ہیں اور قدریہ جب تمام افعال کا خالق بندہ کو مانتے ہیں تو گویا تعدد خالق کے قائل ہیں تو اس تعدد خالق میں مجوس کے مشابہ ہیں بنابریں ان کو مجوس کیساتھ تشبیہ دی گئی۔ انکی عیادت اور جنازہ سے منع کیا گیا زجرو تغلیظ کی بنا پر اور انکے عقیدہ کے استقباح پر آگاہ کرنے کیلئے مگر بعض حضرات قدریہ کو کافر کہتے ہیں، انکی رائے کے اعتبار سے یہ منع حقیقت پر محمول ہے۔

اہل باطل سے میل جول نہ رکھو

الحدیث الشریف : عَنْ عُمَرَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُجَالِسُوْا اَهْلَ الْقَدَرِ وَلَا تُفَاتِحُوْهُمْ الخ

تشریح: لَا تُفَاتِحُوْهُمْ : اس کے چند مطالب ہو سکتے ہیں (۱) انکے پاس اپنا کوئی فیصلہ نہ لیجاؤ (۲) انکو سلام نہ کرو (۳) انکے سلام کا جواب نہ دو (۴) ان سے باتیں نہ کرو۔ ان چاروں مطالب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے پاس مت بیٹھو اور ان کی تعظیم و تکریم نہ کرو (۵) ان کے ساتھ مناظرہ نہ کرو کیونکہ تقدیر کا مسئلہ مشکل ہے ان کو نہ سمجھا سکو گے بلکہ اپنے عقیدہ میں شبہ واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔

فوت شدہ چھوٹے بچوں کا حکم

الحدیث الشریف : عَنْ عَائِشَةَ ، رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا ، قَالَتْ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللّٰهِ ! ذَرَارِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ ؟ قَالَ مِنْ آبَائِهِمْ . الخ

تشریح: یہاں حدیث کے پہلے جزء اور ثانی جزء میں تعارض معلوم ہو رہا ہے کیونکہ پہلے جزء میں یہ بیان فرمایا کہ مومنین و مشرکین کے نابالغ بچے اپنے آباء کے تابع ہوں گے اور دوسرے جزء میں یہ بیان کیا گیا کہ انکا معاملہ اللہ ہی جانتا ہے کوئی یقینی فیصلہ نہیں کیا گیا تو اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے جزء میں احکام دنیا کے اعتبار سے کہا گیا مثلاً میراث صلوۃ جنازہ وغیرہ لیکن حضور ﷺ نے عام طور پر فرمایا اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے سوال کیا کہ بلا عمل تو آپ ﷺ نے احکام اخروی کو اللہ کے حوالہ کر دیا۔

زندہ درگور کرنے والی سزا

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ، رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْوَائِدَةُ ، وَالْمَوْءُوْدَةُ فِي النَّارِ الخ

وَاْئِدَۃٌ: والدۃ زندہ در گور کرنے والی عورت، وہ دوزخ میں جائے گی اپنے کفر کی بناء پر اور مَوْءُودَۃٌ زندہ در گور کی ہوئی بچی وہ دوزخ میں جائیگی والدہ کے تابع ہو کر اس مطلب کے اعتبار سے یہ حدیث دلیل ہو جائے گی ان حضرات کی جو اطفال مشرکین کے دوزخی ہونے کے قائل ہیں اور جو حضرات اسکے منکر ہیں وہ والدۃ سے مراد دایہ عورت لیتے ہیں اور موؤدہ سے موؤدہ لہا یعنی اس کی والدہ مراد لیتے ہیں اور ایام جاہلیت میں یہ عادت تھی کہ جب عورت کو دردزہ شروع ہوتا تو وہ ایک کنواں کے دونوں کناروں پر دونوں پاوں رکھ کر کھڑی ہو جاتی اور دایہ عورت نیچے ہاتھ رکھتی اگر وہ مذکر جنتی تو وہ پکڑ کر لے آتی اور اگر لڑکی ہوتی تو کنواں کے اندر چھوڑ دیتی تو اصل زندہ در گور کرنے والی دایہ ہوئی اور ماں موؤدہ لہا ہوئی۔ اس لئے یہ دونوں دوزخ میں جائیں گی اور بچی کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ لہذا اس کے بارے میں یقینی فیصلہ شکل ہے۔

بَابُ إِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ (عذاب القبر کے ثبوت کا بیان)

اشکال: یہاں سرسری نظر سے ایک اشکال ہوتا ہے کہ ما فی الباب میں جو احادیث ہیں ان میں عذاب قبر کا بھی ذکر ہے اور نعمت قبر کا ذکر بھی ہے تو پھر صرف عذاب قبر کا عنوان رکھنے کی وجہ کیا ہے؟

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ معذبین کی کثرت کی بنا پر خاص طور پر اس کا عنوان رکھا نیز جو احوال برزخ کا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ تر عذاب ہی کا انکار کرتے ہیں تو ان کی تردید کے لئے یہ عنوان قائم کیا۔ اصل بات یہ ہے کہ اس باب سے مقصد عالم برزخ کو ثابت کرنا تو چونکہ عالم برزخ فی نفسہ وحشت ناک ہے گرچہ بعد میں بعض حضرات کو نعمت ہوگی اسی اصل کے اعتبار سے عذاب قبر سے تعبیر کیا گیا۔ پھر جاننا چاہئے کہ احادیث میں جو قبر کا ذکر آتا اس سے مٹی کا معروف گڑھا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ یعنی مرنے کے بعد سے بعث سے پہلے تک کی حالت مراد ہے خواہ مٹی میں مدفون ہو یا دریا میں غرق ہو یا جلا کر ہوا میں اڑا دیا جائے یا جہاں کہیں ہو وہیں معذب یا منعم ہوگا لیکن چونکہ اکثر لوگ مٹی میں مدفون ہوتے ہیں اس لئے اکثریت کی بنا پر قبر کا ذکر آتا ہے۔

عوالم: اب جاننا چاہئے کہ عالم تین ہیں۔ (۱) عالم دنیا اس کی ابتداء وانتہاء ہے کہ پیدائش سے موت تک کا زمانہ ہے اس میں احکام کا تعلق ابدان کیساتھ بالذات ہوتا ہے اور روح کے ساتھ بواسطہ بدن ہوتا ہے۔ (۲) عالم برزخ اس کی بھی ابتداء اور انتہاء ہے کہ موت کے بعد سے بعث تک کا زمانہ ہے اس میں احکام کا تعلق بالذات روح کیساتھ ہوتا ہے اور بدن کے ساتھ بالتبع وبواسطہ روح ہوتا ہے۔ (۳) عالم آخرت اس کی ابتداء ہے مگر انتہاء نہیں کہ بعث بعد الموت سے شروع ہو کر لاالی نہایۃ زمانہ کا نام ہے اس میں احکام کا تعلق ابدان وروح دونوں کیساتھ بالذات واصالۃً ہوتا ہے۔

چونکہ ہر عالم کے احکام الگ الگ ہیں بنا بریں ایک عالم کو دوسرے عالم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اسی کو اچھی طرح سمجھ لینے سے عالم برزخ کے احوال پر کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ عالم آخرت میں احکام کا تعلق جو جسم وروح کیساتھ ہوگا اس کی مثال یوں سمجھو کہ دو آدمیوں نے ایک درخت کے پھل چوری کرنے کا ارادہ کیا۔ مگر ان میں سے ایک لنگڑا ہے اور دوسرا اندھا ہے تو دونوں نے یہ مشورہ کیا کہ اندھے کے کندھے پر لنگڑا سوار ہو اور وہ اس کو درخت کے نیچے لے جائے اور وہ دیکھ کر پھل توڑتا رہے تو ہمارا کام بن جائے چنانچہ ایسا ہی کیا تو مالک نے آکر دونوں کو پکڑ لیا اور سزا دی کیونکہ دونوں سبب ہوئے اسی طرح آخرت میں جسم وروح کو برابر سزا ہوگی۔

عذاب قبر: تمام صحابہ کرام وتابعین عظام وجمہور اہل سنت والجماعت عالم برزخ کے عذاب ونعمت کے قائل ہیں اور آیات قرآنیہ واحادیث مشہورہ سے روزروشن کی طرح اس کا ثبوت ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم کی آیت اَلنَّارُ یُعۡرَضُوۡنَ عَلَیۡهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا۔ اس سے برزخی عذاب مراد ہے کیونکہ آخرت کے عذاب کا ذکر سامنے کی آیت میں آرہا ہے جیسے قال تعالی وَیَوۡمَ تَقُوۡمُ السَّاعَةُ اَدۡخِلُوۡۤا اٰلَ فِرۡعَوۡنَ اَشَدَّ الۡعَذَابِ۔ **دوسری آیت:** اَلۡیَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ عَذَابَ الۡهُوۡنِ بِمَا کُنۡتُمۡ تَسۡتَکۡبِرُوۡنَ۔ یہاں بھی برزخی عذاب مراد ہے کیونکہ اس سے پہلے موت کا ذکر ہے اور موت کے متصل فرشتے یہ کہیں گے تو اگر اس سے عالم برزخ کا عذاب مراد نہ ہو تو اَلۡیَوۡمَ کا ترتب ماقبل کے ساتھ صحیح نہیں ہوگا۔ **تیسری آیت:** وَمِنۡ وَّرَآئِهِمۡ بَرۡزَخٌ اِلٰی یَوۡمِ یُبۡعَثُوۡنَ۔ **چوتھی آیت:** فَاَمَّاۤ اِنۡ کَانَ مِنَ الۡمُقَرَّبِیۡنَ۝ فَرَوۡحٌ وَّرَیۡحَانٌ ۙ وَّجَنَّتُ نَعِیۡمٍ۝۔

یہاں اس سورۃ کی ابتداء میں احکام اخروی بیان کئے گئے اس کے بعد موت کا ذکر ہے پھر اس سے متصل اس آیت کو ذکر کیا گیا اور اس سے احوال برزخ مراد نہ ہو تو تکرار لازم آئے گا نیز ماقبل سے اس کی ترتیب بعید ہو گی۔ **پانچویں آیت:** یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا بِالۡقَوۡلِ الثَّابِتِ۔ یہ آیت عالم برزخ کے بارے میں نازل ہوئی جیسے حدیث الباب سے ثابت ہو رہا ہے اور عالم برزخ کے اثبات کے بارے میں احادیث کہاں تک پیش کی جائے مافی الباب کی احادیث ہی کافی ہیں جن سب کا قدر مشترک تو اتر ہے۔ اکثر خوارج ومعتزلہ اور بعض روافض برزخی احوال کا انکار کرتے ہیں اور اس کی بنا صرف انکا وہم وعقل ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اگر عذاب قبر ہوتا تو ہمیں نظر آتا۔ حالانکہ بہت سے مردوں کی قبر کھود کر ہم دیکھتے ہیں مگر کچھ نظر نہیں آتا بلکہ مردہ جیسا کے ویسا دیکھتے چیخنا چلانا کچھ نظر نہیں آتا نہ سانپ ہے نہ بچھو وغیرہ نیز بعض مردوں کو جلا کر راکھ بنا کر اڑا دیا جاتا ہے بعض کو شیر وغیرہ کھالیتا ہے حتی کہ اس کا جزء بن جاتا ہے پھر اس کو اگر عذاب دیا جائے تو شیر وغیرہ کو بھی تکلیف ہوتی اور وہ دوڑتا بھاگتا مگر یہاں دکھائی نہیں دیتا لہٰذا اتنی بدیہی بات کے خلاف عالم برزخ کے احوال کی تصدیق کیسے کی جائے۔ بنا بریں معلوم ہوا کہ سوائے عالم آخرت کے درمیان میں کوئی عالم نہیں ہے جمہور کی طرف سے اس کا اجمالی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جب قرآن کریم وحدیث مشہور سے اس کا ثبوت ہو رہا ہے تو اسکے مقابلہ میں قیاس آرائی کرنا خود عقل سلیم کا خلاف ہے اور نہ اس کا کوئی اعتبار ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ عالم برزخ کو عالم دنیا پر قیاس کرنا درست نہیں۔ نیز دنیا کی آنکھ سے اس عالم کے احوال دیکھنا ممکن نہیں نیز ایک چیز کا نہ دیکھنا اسکے عدم وجود کی دلیل نہیں خود دنیا میں بہت سے نظائر ہیں جو ہمیں نظر نہیں آتے مگر واقع میں وہ سب کے نزدیک مسلم ہیں۔

پہلی نظیر یہ ہے کہ موت کے وقت فرشتے آتے ہیں اور قریب الموت آدمی کے ارد گرد بیٹھتے ہیں حتّٰی کہ سلام بھی کرتے ہیں اور بعض وقت وہ شخص سلام کا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس بیٹھنے والوں کو کچھ احساس نہیں ہوتا۔ دوسری نظیر یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نبی کریم ﷺ کے پاس آکر وحی نازل کرتے ہیں اور بعض اوقات قرآن کریم کی تکرار کرتے تھے حالانکہ قریب بیٹھنے والے صحابہ کرام کو کچھ پتہ نہیں چلتا تیسری نظیر یہ ہے کہ دو آدمی ایک بستر پر ہیں ایک بیٹھا ہوا ہے اور دوسرا سو رہا ہے اور خواب میں دیکھ رہا ہے کہ اسے شیر یا سانپ دوڑا رہا ہے اور وہ چلاتا ہے مگر اسکے ساتھی کو کچھ پتہ نہیں۔ چوتھی نظیر یہ ہے کہ جنات کسی پر سوار ہیں اور اسے دوڑا اڑا رہا ہے مگر نظر نہیں آتی۔ علاوہ ازیں بہت سے ممالک جن کو کبھی نہیں دیکھا مگر خبر

متواتر سے اسکے وجود کو ہم تسلیم کرتے ہیں اسی طرح عذاب قبر کو اگرچہ ہم نہیں دیکھتے مگر اصدق الصادقین اللہ ورسول کی خبر سے یقین کیوں نہ ہو اور اس میں شبہ کیوں کریں۔ باقی یہ کہنا کہ آگ سے جل کر راکھ ہو جائے یا شیر کھا کر اس کا جزء بن جائے تو عذاب کس طرح ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مردہ کے اجزاء جہاں کہیں ہوں روح کا تعلق ان کے ساتھ ہوگا اور روح پر اصل عذاب ہوگا اور اسکے واسطے سے ہر ہر جزء پر عذاب ہوگا۔ باقی شیر وغیرہ کو انکے واسطہ سے عذاب نہیں ہوگا۔ کیونکہ شیر تو اس کا جزء نہیں ہے اور دنیا میں اس کی نظیر موجود ہے کہ کسی کے گوشت کے اندر جزء لاینفک کے اعتبار سے کیڑے ہو جائیں تو دوا کے ذریعہ ان کو مارا جاتا ہے جس سے کیڑوں کو تو بہت تکلیف ہوتی ہے مگر اس شخص کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس طرح شیر کے اندر مردہ کے اجزاء کو عذاب ہوگا مگر شیر کو پتہ نہیں چلے گا لہٰذا اب عالم برزخ کے عذاب ونعمت کے ثبوت میں کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہیں رہا۔

مردے جوتوں کی آہٹ سنتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ الخ

تشریح: سوال قبر کے بارے میں علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ سوال مؤمن اور منافق سے ہوگا، کافر سے سوال نہیں ہوگا۔ کیونکہ سوال تو امتیاز کے لئے ہوگا کافر مجاہر میں التباس نہیں ہوا امتیاز کی کیا ضرورت ہے اور جہاں حدیث میں کافر کا ذکر آتا ہے وہاں کافر سے منافق مراد ہے۔ یہی ابن القیم کی رائی ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ کافر سے بھی سوال ہوگا جیسے آیت قرآنیہ واحادیث سے ثابت ہوتا ہے اور سوال صرف امتیاز کے لئے نہیں ہوگا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اظہار شرافت اور کافروں پر الزام بھی مقصود ہے۔

پھر بحث ہوئی کہ فاسق مسلمان بھی سوال میں ثابت رہے گا تو قرآن واحادیث سے مطلقاً مؤمن کا لفظ آتا ہے کامل وناقص کی کوئی قید نہیں، اور بعض حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض مؤمنین کو بھی عذاب قبر ہوگا۔ بنا بریں دونوں قسم حدیثوں کو ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ کامل مؤمن صحیح جواب دے گا اور اس کیلئے قبر میں نعمتیں ملیں گی۔ مثلاً قبر کا کشادہ ہونا جنت سے خوشبو وراحت کا سامان ملے گا اور مؤمن فاسق اصل جواب میں مومن کامل کا شریک ہوگا مگر نعمتوں اور درجات میں شریک نہیں ہوگا اور عذاب کا بھی احتمال ہے پھر چند روز کے بعد نجات ملے گی یا اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے نجات دے سکتا ہے۔

فِي هَذَا الرَّجُلِ؟ اس اشارہ میں چند احتمال ہیں (۱) مردہ کی قبر اور روضۂ اقدس کے درمیان سے تمام حجابات دور کر کے اشارہ محسوسہ ہوگا (۲) آپکی صورت مثالیہ مردہ کے سامنے پیش کی جائے گی (۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور اور موجود فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کیا جائے گا۔

فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي كُنْتُ الخ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ جواب صرف منافق کا ہوگا کیونکہ وہی دنیا میں صرف زبان سے کلمہ پڑھتا تھا اور کافر کوئی جواب نہ دے سکے گا یا صرف لاادری کہے گا۔ کیونکہ یہ تو زبان سے بھی کلمہ نہ کہتا تھا۔ اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ کافر بھی اپنے آپ کو عذاب سے بچانے کے لئے یہ پورا جملہ کہے گا۔ لیکن مجموعہ احادیث دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر صرف لَا أَدْرِي کہے گا اور منافق اس کے ساتھ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ بھی کہے گا۔

يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ: یہ عادی طور پر فرمایا کہ عادت یہی ہے انس و جن کے علاوہ سب سنیں گے کیونکہ انسانی قوی اس کے سننے پر قادر نہیں ہیں۔ ہاں اگر خلاف عادت کسی کو سنادیا جائے یہ اور بات ہے، دوسروں کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز ثقلین کے نہ سننے کی اور ایک وجہ ہے کہ ایمان بالغیب باقی رہے اور لوگ ڈر کر مردوں کے، دفن وکفن کے انتظام سے باز نہ رہے اور دوسرے انتظام بھی درہم برہم نہ ہو جائے جیسا کہ دوسری حدیث میں آتا ہے۔

قبر کا عذاب حق ہے

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ عَائِشَةَ ، رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ، أَنَّ يَهُودِيَّةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا ، فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اُس یہودیہ کی بات کو برقرار رکھا کہ عذاب قبر حق ہے مگر مسلم شریف اور مسند احمد کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے انکار کر دیا اور کہا کذب یھود وھم ولاعذاب دون عذاب یوم القیامۃ۔ فتعارض الحدیثان۔ تو علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تبعاً للطحاوی یہ جواب دیا کہ یہاں حقیقت میں دو واقعہ ہیں۔ پہلا واقعہ یہ ہے کہ یہودیہ آئی تھی اور عذاب قبر کا تذکرہ کیا تو آپ نے اپنے عدم علم کی بنا پر انکار فرمایا۔ پھر حضور ﷺ کو اللہ کی طرف سے اطلاع دیدی گئی کہ عذاب قبر حق ہے۔ لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت حاضر نہ تھیں۔ پھر جب یہ یہودیہ ثانی دفعہ آکر کہا تو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکاری جواب دیا، تب حضور ﷺ نے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا کہ اثبات عذاب قبر کے بارے میں وحی نازل ہوگئی تو تقریر وانکار واقعہ کے متعلق ہے۔ فلا تعارض حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ حضور ﷺ نے اولاً عموماً عذاب قبر سے انکار نہیں فرمایا بلکہ صرف مؤمنین پر عذاب قبر کا انکار فرمایا پھر جب اطلاع آگئی کہ اللہ جس کو چاہے عذاب دے گا خواہ موحد ہی کیوں نہ ہو تو حضور ﷺ کو جزم آگیا اور استغفار فرماتے تھے۔

عذاب قبر کا مشاہدہ

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ بَيْنَا ..... لَا تَدَافَنُوا الخ

تشریح: حدیث ھذا کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ عذاب قبر دفن پر موقوف ہے کیونکہ کہا گیا کہ اگر تم عذاب قبر سنتے تو مردوں کو دفن نہ کرتے۔ حالانکہ پہلے مفصلاً کہا گیا کہ عذاب قبر دفن پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ میت جہاں کہیں اور جس حالت پر ہو عذاب ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث ھذا سے مراد یہ ہے کہ تم اگر عذاب قبر کو سنتے تو تم کو ایسا خوف و تحیر لاحق ہوتا کہ تم بیہوش و بے عقل ہو جاتے کہ دفن پر قوت وفرصت نہ پاتے یا مراد یہ ہے کہ چونکہ مقابر میں زیارت کیلئے لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ اب اگر عذاب قبر سنے جاتے تو لوگ اپنے مردوں کو مکانوں سے دور کسی جنگل میں ڈالدیتے تاکہ لوگ ان کے عیوب پر مطلع نہ ہوں یا یہ مراد ہے کہ عذاب قبر سننے سے لوگ ڈر کے مارے ہمیشہ اپنی فکر میں رہتے دوسروں کے کام حتی کہ دفن میت کو چھوڑ دیتے۔ ان وجوہات کی بنا پر حضور ﷺ نے عذاب قبر سنانیکی دعا نہیں فرمائی۔

قبر میں (۹۹) اژدھے

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيُسَلَّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں ننانوے سانپوں کا ذکر ہے اور بخاری شریف کی روایت میں ستر کا ذکر ہے اس سے خاص کوئی عدد

مقصود نہیں بلکہ اس سے مبالغہ و تکثیر مراد ہے۔ اس خاص عدد کا فائدہ صرف شارع ہی کو معلوم ہے۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں تو جب کافر اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لایا تو گویا اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء حسنٰی پر ایمان نہیں لایا تو ہر ایک کے مقابلہ میں ایک ایک اژدہا مسلط کر دیا جائے گا۔ نیز یہ حکمت بھی بیان کی گئی کہ حدیث شریف میں ہے کہ اللہ نے ایک سو رحمت پیدا کی۔ ان میں سے ایک کو دنیا میں نازل کیا جسکے اثر سے ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں اور ننانوے رحمت آخرت کے لئے جمع رکھا تو جب کافر نے اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کے مطابق کام نہیں کیا تو ہر ایک رحمت کے مقابلہ میں ایک ایک سانپ مسلط کر دیا جائے گا اور ستر کی ایک حکمت یہ بیان کی گئی کہ حدیث میں ہے کہ ایمان کے ستّر شعبہ ہیں اور کافر نے تمام شعبوں سے انکار کیا۔ لہٰذا ہر ایک کے مقابلہ ایک ایک سانپ مسلط کیا جائے گا۔ اور بعض نے یہ فرمایا کہ اخلاق ذمیمہ اصل کے اعتبار سے ستر ہیں اور فروع کے اعتبار سے ننانوے ہیں تو ایک حدیث میں اصل کے اعتبار سے بیان کیا گیا۔ اور دوسری حدیث میں فروع کے اعتبار سے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی وفات پر عرش کا متحرک ہونا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هٰذَا الَّذِي تَحَرَّكَ لَهُ الْعَرْشُ الخ

تشریح: حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی موت کی وجہ سے عرش الرحمٰن کے حرکت میں آجانے کی مختلف وجوہات بیان کے گئے۔ بعض نے یہ کہا کہ اس سے حملۃ العرش مراد ہیں اور بعض نے کہا کہ حقیقت عرش ہی مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت ہے کہ اس میں احساس پیدا کر دے۔ پھر بحث ہوئی کہ کیا یہ حقیقت حرکت پر محمول ہے یا کنایہ ہے۔ تو بعض نے کہا کہ اس سے انکی عظمت شان اور علو مرتبہ کی طرف اشارہ ہے۔ جیسا کہ ہم اپنی زبان میں کہتے ہیں کہ فلاں کے مرنے سے دنیا اندھیری ہو گئی جیسا قرآن کریم میں ہے: فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْأَرْضُ۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں حقیقۃً حرکت مراد ہے اور اس کی دو وجہ بیان کی گئی۔ ایک وجہ یہ ہے کہ حزن وملال کی وجہ سے حرکت ہوئی ہے کہ اب سے اس کے اعمال صالحہ اوپر کی طرف نہیں چڑھیں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خوشی کی وجہ سے حرکت آئی کہ ایک پاک مبارک روح ہماری طرف آرہی ہے اور ان کیلئے آسمان کے دروازے کھول دیئے جائیں گے نزول رحمت وفرشتے کیلئے۔ اب یہاں اشکال ہوتا ہے کہ جب اتنی بڑی ہستی ہے تو پھر ان کو عذاب قبر میں مبتلا کیوں کیا گیا تو ایک آسان جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ اختیار ہے جسکو چاہے عذاب دے سکتا ہے اور جسکو چاہے نجات دے سکتا ہے: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے ان کا معمولی کوئی گناہ تھا کیونکہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ السلام کے علاوہ جتنی بڑی ہستی کیوں نہ ہو معصوم نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو یہ منظور تھا کہ آخرت میں ان کا درجہ بلند کرے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسروں کو تنبیہ کرنا مقصود ہو کہ جب اتنی بڑی ہستی پر آثار عذاب قبر نمودار ہوئے تو دوسروں کو مامون نہ رہنا چاہئے بلکہ ہمیشہ بچنے کا سامان تیار کرنا چاہئے۔

بَابُ الاِعْتِصَامِ بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ (کتاب وسنت پر اعتماد کرنے کا بیان)

دین میں نئی بات نکالنا بدعت ہے

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ عَائِشَۃَ رَضِيَ اللّٰہُ عَنْھَا ، قَالَتْ : قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ اَحْدَثَ فِي اَمْرِنَا ھٰذَا الخ

تشریح: اَمْرِنَا: سے دین اسلام مراد ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مسلمان کا کام دین ہی ہونا چاہئے۔ پھر ھٰذَا اشارہ محسوس کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ دین اسلام کی حقانیت اتنی بدیہی ہے کہ وہ کالمحسوس ہے اس کا انکار کرنا گویا زمین وآسمان کو انکار کرنا ہے۔

بدعت کی تعریف اوراسکی پہچان : بدعت کے لغوی معنی مثال سابق کے علاوہ کسی چیز کو نوایجاد کرنا، اور اسکی شرعی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی۔ لیکن اس کی جامع مانع تعریف یہ ہے کہ کسی ایسے کام کو ایجاد کرنا جس کی مثال ونظیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین رحمهم الله کے زمانے میں نہ ظاہراً موجود ہو اور نہ کنایۃً اور نہ کسی سے مستنبط ہو اور اس کو ثواب کا کام سمجھ کر کیا جائے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اسکی ضرورت ہونے کے باوجود نہیں کیا۔ یہ چند قیودات ہیں تو پہلی قید سے وہ امور بدعت سے نکل گئے جن کا نمونہ قرون ثلثہ میں موجود ہے یا ان سے مستنبط ہیں جیسے مسائل فقہیہ وکلامیہ۔ دوسری قید سے وہ امور نکل گئے جن کو ثواب سمجھ کر نہ کیا جائے جیسے توسع فی اللذائذ والماکل والمشارب اور ذریعہ آمد ورفت۔ تیسری قید سے وہ امور نکل گئے جن کی ضرورت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو نہ پڑی تھی۔ اس لئے نہیں کیا اور بعد والوں کو ضرورت پیش آئی اس لئے کیا جیسا کہ خاص انتظام سے مدارس بنانا اور علوم عربیت کے قواعد وغیرہا۔ اس تعریف سے بدعت کی تقسیم حسنہ وسیۂ کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی کیونکہ تقسیم کرنے سے حسنہ وسیۂ کے درمیان حد فاصل مقرر کرنا بہت مشکل ہوگا جسکو ہم سیۂ کہیں گے بدعتی لوگ اس کو حسنہ کہیں گے اور حدیث کُلُّ بِدْعَۃٍ ضَلَالَۃٌ بغیر تاویل صحیح ہو جائے گی اور بعض سلف سے جو تقسیم منقول ہے اس سے بدعت لغوی مراد ہے ورنہ اس کی تاویل کرنی پڑے گی کل بدعۃٍ سیئۃٍ کر کے اور علماء کرام جب بدعت حسنہ کہتے ہیں وہ لغت کے اعتبار سے ہے ورنہ شرعی حیثیت سے بدعت ہی نہیں بلکہ سنت میں داخل ہے کیونکہ اس کے اصول قرون ثلثہ میں موجود ہیں۔ الغرض بدعت سب کے سب سیۂ ہے حسنہ کچھ بھی نہیں۔ باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو تراویح بالجماعت کے بارے میں نعمۃ البدعۃ ھٰذہٖ فرمایا وہاں بدعت سے لغوی بدعت مراد ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا فعل بدعت شرعی نہیں ہو سکتی یا تو مراد یہ ہے کہ اگر بدعت کوئی اچھی ہوتی تو یہ ہوتی اور یہ بدعت نہیں ہے لہذا بدعت کا کوئی فرد حسنہ نہیں ہے۔ پھر جاننا چاہئے کہ احادیث میں بدعت کی بہت مذمت کی گئی حتی کہ کہا گیا کہ جو بدعتی کی تعظیم کرے گا وہ اسلام کی بیخ کنی میں اعانت کرے گا بدعتی کو سلام کرنے سے منع کیا گیا۔

اتنی مذمت وبرائی کی وجہ یہ ہے کہ جس نے کوئی بدعت ایجاد کی تو گویا اس نے خدائی ورسالت کا دعوی کر دیا اس لئے کہ ثواب کا کام بتلانا منصب خداوندی ورسالت کا کام ہے۔ نیز اس نے اسلام کی عدم تکمیل کر کے تکذیب خداوندی کی کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ نیز اللہ ورسول کی تنقیص لازم آتی ہے کہ ایک ثواب کا کام ہے جسکو انہوں نے بیان نہیں کیا۔

حضور ﷺ کی اطاعت دخول جنت کا ذریعہ ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى الخ

تشریح: ہاں اگرامت سے امّت دعوت مراد ہو تو دخول جنت سے مطلق دخول مراد ہے خواہ ابتداء ہو یا کسی وقت اور اباء سے حضور ﷺ کی شریعت پر عدم ایمان مراد ہے یعنی جو کافر ہے وہ بالکل جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اگرامت سے امت اجابت مراد ہے تو دخول جنت سے دخول اولی مراد ہے اور اباء سے شریعت پر عمل نہ کرنا مراد ہے یعنی گنہگار کہ اولاً جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

عمل میں نبی ﷺ سے آگے نہ بڑھو

الحدیث الشریف : عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى ...... كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا ; فَقَالُوا : أَيْنَ نَحْنُ الخ

تشریح: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جب حضور ﷺ کی عبادت کی خبر دی گئی تو انہوں نے کم سمجھا کہ ان کے خیال میں آپ کی شان کی حیثیت سے اور زیادہ عبادت ہوگی۔ پھر فرمایا کہ ہماری کیا نسبت ہے۔ حضور ﷺ کیساتھ کیونکہ حضور ﷺ تو معصوم ہیں اور ہم گنہگار ہیں۔ حضور ﷺ مامون العاقبۃ ہیں اور ہمیں اپنے انجام کی خبر نہیں۔ پھر حضور ﷺ کی ایک گھنٹہ کی عبادت ہماری ساری زندگی کی عبادت سے افضل ہے لہذا ہمیں زیادہ سے زیادہ عبادت کرنا چاہئے۔

عصمت انبیاء کا مسئلہ: پھر یہاں سے عصمت انبیاء کی مختصر بحث شروع کی جاتی ہے۔ تو پہلے جاننا چاہئے کہ عصمت کہا جاتا ہے گناہ کی قدرت واختیار موجود ہوتے ہوئے بالفعل گناہ سے محفوظ رکھنا۔ اسی لئے امام ابو منصور نے فرمایا کہ عصمت مکلف ہونے کو زائل نہیں کردیتی بلکہ وہ معصوم ہونے کے باوجود مکلف ہی رہتا ہے۔ اب اس میں مذاہب یہ ہیں کہ اس میں اتفاق ہے کہ انبیاء کرام قبل النبوۃ وبعد النبوۃ کفر وشرک سے معصوم ہیں اور کبائر کے بارے میں بعد النبوت معصوم ہونے میں اہل السنت والجماعت کا اجماع ہے۔ اور قبل النبوت بعض کے نزدیک کبائر صادر ہوسکتے ہیں اور صغائر کے بارے میں اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ صادر ہوسکتے ہیں خواہ عمداً ہو اور ماتردیہ مطلقاً نفی کرتے ہیں۔ فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء کرام کبائر سے مطلقاً معصوم نہیں ہیں وہ حضرت آدم علیہ السلام کے اکل الشجرہ کے قصہ سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ نیز حضور ﷺ کے لئے کہا گیا کہ مغفرت کردی گئی اور مغفرت وقوع ذنوب کو مستلزم ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اگر انبیاء کرام معصوم نہ ہو تو پھر ان کی خصوصی شان کیا ہوگی اور وہ متبع کیسے ہونگے اور اللہ کی طرف سے نمائندگی کیسے کرینگے۔ حشویہ نے جو دلیل پیش کی، قصہ آدم، اس کے جوابات قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں تفصیل کیساتھ دیئے ہیں وہیں دیکھ لیا جائے۔ مختصر سا ایک جواب یہ ہے کہ وہ اکل الشجرہ قبل النبوت ہوا، یا وہ نہی تنزیہی تھی اور حضور ﷺ کے بارے میں جو مغفرت کا کہا گیا اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ معصیت اور ذنوب میں فرق ہے۔ معصیت اعلی درجہ کی نافرمانی کو کہا جاتا ہے اور ذنوب سب سے ادنی درجہ ہے اور قرآن کریم میں مغفرت ذنوب کا ذکر ہے معصیت کا ذکر نہیں اور حسنات الابرار سیئات المقربین کے قبیل سے ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔ حضور ﷺ کی ذات گرامی کے اعتبار سے ذنب کہا گیا ورنہ فی نفسہ وہ حسنات ہیں۔

اب اشکال ہوتا ہے کہ مغفرت ما قبل تو سمجھ میں آتی ہے مگر مغفرت ما تاخر کے معنی سمجھ میں نہیں آئے کیونکہ مغفرت کے لئے اولاً اس کا وجود ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مغفرت کے معنی عدم مواخذہ ہے کہ اگر آپ سے کوئی ذنب صادر ہو جائے تو مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ یا تو یہ کہا جائے کہ ذنوب ما تاخر اگرچہ خارج میں نہیں ہیں مگر علم خداوندی میں سب موجود ہیں فلہذا سب کی مغفرت دفعۃً جائز ہے۔ یا تو یہ کہا جائے کہ مغفرت امر اُخروی ہے اور وہاں سب ماضی بن جائیں گے۔ یا مغفرت ما تاخر کے معنی ذنوب اور آپ کے درمیان آڑ ڈال دیا جائے گا کہ صادر نہیں ہو گا۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

حضور ﷺ کی اطاعت میں کامیابی ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: صَنَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا، فَرَخَّصَ فِيهِ، فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ الخ

تشریح: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خیال کیا کہ عزیمت میں درجہ زیادہ ہے اور رخصت میں کم اور حضور ﷺ کا درجہ بلند ہے اور آپ شارع ہیں خواہ عزیمت پر عمل کریں یا رخصت پر آپ کا درجہ بلند ہوتا رہے گا اور ہم تو گنہگار ہیں ہمیں عزیمت پر عمل کرنا چاہئے تاکہ کمالات زیادہ حاصل ہوں۔ اسی لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس رخصت سے بچے تو آپ نے تنبیہ کر دی کہ کبھی کبھی رخصت پر عمل کرنا چاہئے تاکہ اللہ کے سامنے اپنی عبدیت وانکساری کا اظہار ہو۔

تابیر نخل میں آنحضرت ﷺ کا ایک حکم

الحدیث الشریف: عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ يُؤَبِّرُونَ النَّخْلَ الخ

تشریح: تابیر: تابیر کہا جاتا ہے مذکر درخت کے شگوفہ کو توڑ کر مونث درخت کے شگوفہ کے اندر ڈالنا۔ یہ اہل عرب کی عادت تھی اس سے کھجور زیادہ آتی تھی۔ لیکن یہ لوگ اسی کو علت سمجھتے تھے اور مسبب الاسباب کی طرف سے نظر پھرا لیتے تھے۔ بنا بریں آپ نے ابتداء ان کو اس سے منع فرمایا تاکہ وہ اس کو سبب محض سمجھیں اور اللہ کی طرف نظر مبذول ہو جائے اور اسباب کو من حیث الاسباب اختیار کرنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں تو جب یہ عقیدہ ان کے دلوں میں راسخ ہو گیا تو اجازت دیدی۔ وَإذا امرتكم بشئي مِن أمورِ دُنيا كم برائي وَاخطئت فيه فلا تستبعدُوا فانما انا بشر مثلكم أخطِئي كما تخطؤن۔

چونکہ نبی تشریعات کے حامل ہوتے ہیں اور امورِ اُخرویہ کی تعلیم کے لئے نبی کی بعثت ہوتی ہے اور امور تکوینیات جو معاشیات کے قبیل میں سے ہیں ان سب کو انسانوں کی عقل پر چھوڑ دیا کیونکہ یہ عقل سے سمجھی جاتی ہیں اور جہاں عقل تھک جاتی ہے وہاں سے وحی کا آغاز ہوتا ہے۔ بنا بریں شریعت نے ذرائع معاش میں کوئی پابندی نہیں لگائی جو نسا طریقہ چاہے اختیار کرے کوئی ممانعت نہیں البتہ اس کا طریقۂ استعمال بتلا دیا کہ جائز طریقہ سے کرے اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اُمورِ دین میں میری بات حجّت ہے کیونکہ وہ وحی خداوندی سے ہوتے ہیں اس پر عمل کرنا فرض ہے اور اُمورِ دنیا میں کچھ کہوں تو یہ میری رائے ہوتی ہے اس میں خطاء ہو سکتی ہے۔ تمہاری مانند اس کا ماننا ضروری نہیں۔ یہ صرف ایک مشورہ ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ دوسری حدیث میں ہے أنتم أعلم بأمورِ دنیاکم۔

حضور ﷺ کی ایک مثال

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی ہدایت و علم کو غَیْثٍ کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غَیْثٍ کہا جاتا ہے ایسی بارش کو جو بہت دن قحط مطر کے بعد ہو کہ لوگ بارش کے لئے بہت پریشان و محتاج ہیں۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کی بعثت بھی ایسے وقت میں ہوئی جبکہ پوری دنیا علم وہدایت سے بالکل خالی تھی لوگ اس کے بہت محتاج تھے۔ تو علوم وحی بمنزلہ بارش ہوئے اور قلوب الناس بمنزلہ زمین کے ہوئے۔ تو جس طرح بارش کے بعد زمین کی تین حالتیں ہوتی ہیں، ایک وہ زمین جو پانی کو جذب کرلیتی ہے اور اس سے زراعت ہوتی ہے۔ دوسری وہ زمین جو پانی کی جذب نہیں کرتی بلکہ روک رکھتی ہے۔ لوگ اس سے فائدہ حاصل کرتے ہیں تیسری وہ زمین جو نہ پانی کو جذب کرتی ہے اور نہ روک رکھتی ہے جیسا پتھریلی زمین وہ نہ خود منتفع ہے اور نہ دوسروں کو نفع پہنچاتی ہے یہی تین حالتیں قلوب الناس اور وحی کی ہوتی ہے پہلی مثال مجتہدین کی ہے کہ علوم وحی کے اصول سے مسائل استنباط کرتے ہیں جس سے لوگ مستفیض ہوتے ہیں دوسری مثال محدثین کرام کی جو علوم کو اپنے سینوں میں محفوظ رکھتے ہیں اور لوگوں کو پیش کرتے ہیں تیسرے وہ لوگ جنہوں نے علوم وحی کو بالکل قبول نہیں کیا نہ خود فائدہ حاصل کیا اور نہ دوسروں کو فائدہ پہنچایا اب یہاں ظاہراً اشکال ہوتا ہے کہ زمین کی تین قسمیں بیان کیں۔ ایک وہ جو پانی جذب کرے دوسری پانی روکے رکھے تیسری قیعان اور لوگوں میں صرف دو قسم کا ذکر ہے تو مثال اور ممثل لہ میں تطابق نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ مثال میں اول اور ثانی کو ایک شمار کرلیا جائے کہ وہ منتفع بہ ہے اور دوسری غیر منتفع بہ۔ ایسا ہی لوگوں کی دو قسمیں ہیں منتفع بہ اور غیر منتفع بہ۔ یا تو یہ کہا جائے کہ ممثل لہ میں حقیقۃ تین قسمیں ہیں اول تھوڑا کچھ اپنی ضرورت کے مطابق علم حاصل کیا فتویٰ وتدریس کے قابل نہیں ہوا۔ اور دوسرا جو فتویٰ وتدریس کی قابلیت بھی حاصل کی اور تیسرا جو کچھ حاصل نہیں کیا تو پہلے دونوں کو ایک ہی قسم کے ضمن میں داخل کر دیا۔ فلا اشکال فیہ۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس طرح بارش تمام زمین کو برابر پہنچتی ہے مگر زمین کی استعداد کے تفاوت کے اعتبار سے قبولیت میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کے علم وہدایت کی تقسیم تمام انسان کو برابر ہوتی ہے مگر اپنی اپنی استعداد کے تفاوت کے اعتبار سے انسان میں تفاوت ہوا۔

آیات محکمات ومتشابہات

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَلَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ الخ

تشریح: قرآن کریم کی آیتیں تین قسم کی ہیں ایک محکمات جن آیات میں ایسی مضبوطی ہو کہ لفظاً و معنیً و دلالۃً اس میں شبہ کی گنجائش نہ ہو دوسری قسم متشابہ مطلقہ وہ یہ ہے کہ جسکے یقینی معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے حروف مقطعات اس میں ظنی معنی بیان کر سکتے ہیں بشرطیکہ محکمات سے تعارض نہ ہو تیسری مشابہ من وجہ جس کے لفظ و معنی میں کوئی اشتباہ نہیں ہو مگر دلالت اور معنی مراد میں اشتباہ ہو جیسے ید اللہ، وجہ اللہ استویٰ وغیرہ اس کی تاویل کی جاسکتی ہے جو محکمات کیساتھ متعارض نہ ہو۔ پھر یہاں ظاہراً قرآن کریم کی آیتوں میں تعارض ہے کیونکہ بعض آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا قرآن کریم محکم ہے جیسے کہا گیا۔ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا قرآن متشابہ ہے جیسے قولہٗ تعالیٰ اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا اور حدیث مذکور میں جو آیت ہے اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض محکم اور بعض متشابہ ہے۔ اُس کا جواب یہ ہے کہ الگ الگ اعتبار سے الگ الگ حکم لگایا گیا۔ پہلی آیت میں دلالت و معانی کے اعتبار سے بعض کو محکم کہا گیا اور بعض کو متشابہ اور دوسری آیت میں مضبوطی اور عدم تغیر و تبدل کے اعتبار سے سب کو محکم کہا گیا اور تیسری آیت میں بلاغت و فصاحت و نظم

ونسق کے اعتبار سے پورے قرآن کریم کو متشابہ کہا گیا۔ لہذا کوئی تعارض نہیں۔

کتاب الہی میں اختلاف کرنا ہلاکت کا باعث ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ هَجَّرْتُ إِلَى...... اخْتَلَفَا فِي آيَةٍ، فَخَرَجَ عَلَيْنَا... بِاخْتِلَافِهِمْ فِي الْكِتَابِ الخ

تشریح: اس اختلاف سے مراد اپنی اپنی رائے ونفسانی خواہش کے اعتبار سے اختلاف کرنا ہے اگر روایت کے اختلاف کی بنا پر اختلاف کرے تو ممنوع نہیں۔

بلاضرورت مسائل میں نہیں الجھنا چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ الخ

تشریح: کسی مباح چیز کے متعلق بلاضرورت سوال کرے اور اس کی وجہ سے قیودات آجائے تو وہ گنہگار ہوگا۔ کیونکہ اس قسم سوال میں ایک قسم کبر کی بو ہوتی ہے اور اپنے لائق ہونے کا دعوی مضمر ہوتا ہے کہ میں اس کو کرسکتا ہوں اور خداوند قدوس کے ہاں دعوی کام نہیں بلکہ وہاں عجز وانکساری کارگر ہوتی ہے نیز اس میں لوگوں کو تنگی میں ڈالنا پڑتا ہے۔

منکرین حدیث کی تردید

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي رَافِعٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ الخ

تشریح: یہ نفی بمعنی نہی کے ہے اور اس قسم کی نہی بہت زوردار اور موثر ہوتی ہے علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ نفی ایسی ہے جیسے باپ اپنے بیٹے کو کہتا ہے کہ تم کو بازار میں نہ دیکھوں۔ لَا أَدْرِي سے اشارہ کیا کہ وہ حدیث کی اہمیت نہیں سمجھے گا۔

مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ: سے انکار حدیث کی علت کی طرف اشارہ کردیا جس وقت وہ لوگ ترفہ وتنعم میں ہوں گے تو انکار حدیث کرینگے کیونکہ حدیث ان پر قیود لگاتی ہے وہ لوگ تو ہر چیز میں آسانی وسہولت پسند ہیں حدیث ماننے سے ان پر تنگی ہوگی اسلئے انکار کرتے ہیں علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے آرام طلب لوگ مراد ہیں کیونکہ حدیث حاصل کرنے میں بہت مشقت برداشت کرنا پڑتا ہے اور دور دراز کا سفر کرنا پڑتا ہے تو جوان مشقتوں سے کنارہ کشی کرتا ہے وہ آرام سے بیٹھے بیٹھے کہتا رہتا ہے کہ اب حدیث کی ضرورت نہیں ہے قرآن ہی کافی ہے۔

مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللّٰهِ اتَّبَعْنَاهُ: ظاہراً یہ نعرہ بہت اچھا دلفریب ہے مگر حقیقت میں اس کے اندر زہر بھرا ہوا ہے کیونکہ حدیث کے انکار سے قرآن کا انکار لازم آتا ہے۔

قرآن کریم کی طرح احادیث بھی واجب العمل ہیں

الحدیث الشریف: وَعَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ الخ

تشریح: أَلَا حرف تنبیہ اور إِنَّ حرف تحقیق سے اور جملہ اسمیہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مابعد میں جو بات بتائی جارہی ہے وہ نہایت اہم اور مہتم بالشان ہے پھر اس میں اشکال ہوتا ہے۔ کہ قرآن قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے تو مثل کیسے کہا گیا جواب یہ ہے کہ یہاں مثل اثبات حکم کے اعتبار سے کہا گیا کہ جس طرح قرآن کریم سے احکام ثابت ہوتے ہیں حدیث سے بھی ثابت ہوتے ہیں دوسرا جواب۔ ہے کہ مثل بعض احادیث کے اعتبار سے کہا گیا کل کے اعتبار سے نہیں کہا گیا۔ اور احادیث

میں سے حدیث متواتر قطعی ہے اسکا منکر کافر ہے جس طرح قرآن کریم کا منکر کافر ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے المستصفی میں فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کیلئے کل حدیثیں قطعی ہیں کیونکہ وہ حضرات بالمشافہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے تھے اسلئے کسی قسم کا شک وشبہ نہ تھا اور ہمارے لئے کثرت وسائط کیوجہ سے ظنی ہوگئیں تو مثل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اعتبار سے کہا گیا۔ لفظ شبعان سے انکار حدیث کی علت کی طرف اشارہ کیا کیونکہ موصوف بالصفت پر حکم لگانے سے وہی صفت اس حکم کی علت ہوا کرتی ہے تو شرّاح حدیث فرماتے ہے کہ اسی لئے کثرت بعام سے سیر شکم آدمی مراد ہے جو مانع عن العلم ہے کیونکہ حدیث کے لئے محنت عظیمہ اٹھانی پڑتی ہے اور کثرت بعام سے سستی وکاہلی پیدا ہوتی ہے لہذا محنت نہیں کر سکتا یا اس سے بڑے پیٹ والا مراد ہے اور وہ ترضہ تنعم میں کرسی پر متکبرانہ بیٹھے گا اور بڑے پیٹ والا اکثر بلید وکند ذہن ہوتا ہے حدیث سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ بنابریں حدیث کا انکار کرتا ہے۔

أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمُ الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ الخ: حدیث سے جو بہت احکام ثابت ہوتے ہیں اسکی چند مثالیں پیش کیں۔ یہ اضافت تخصیص کافر حربی کے اعتبار سے ہے مسلمانوں سے تخصیص کرنے کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ مسلمانوں کا لقطہ بطریق اولی حرام ہوگا۔ یا تو یہ تخصیص مخاطبین کے حال کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اس وقت مسلمانوں کے لقطہ کی عزت واحترام کرتے تھے اور اس کو حرام خیال کرتے تھے بخلاف ذمیوں کے لقطے کے اس کو غنیمت کی طرح حلال سمجھتے تھے۔ اس لئے خاص طور پر بیان کیا گیا کہ وہ بھی مسلمانوں کے لُقَطَة کی طرح حرام ہے پھر عام طور پر لقطہ کا یہ حکم بیان کیا گیا کہ ایک سال تک اعلان کیا جائے مگر یہ اس زمانے کے لئے ہے جب کہ خبر رسائی کے ذرائع دشوار تھے۔ اب جب ریڈیو اخبار کے ذریعہ خبر رسائی آسان ہوگئی تو اب ایک سال تک اعلان کرنا ضروری نہیں۔ بلکہ اتنے دن اعلان کرے کہ اس کو یقین ہو جائے کہ اگر کوئی مالک ہوتا تو ضرور نکلتا اب اگر کوئی مالک نہ نکلے تو شوافع کے نزدیک ملتقط کو اختیار ہے چاہے خود استعمال کرے یا کسی کو دیدے خواہ غریب ہو یا تو انگر۔ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر خود فقیر ہو تو کھا سکتا ہے ورنہ کسی فقیر کو صدقہ کرنا پڑے گا اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب اللقطہ میں آنیوالی ہے۔

إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا: استغناء کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) اعلان کے بعد کوئی مالک نہ نکلے۔ (۲) مالک خود اس کو دیدے۔ (۳) اتنی حقیر چیز ہو کہ مالک کو اسکی خبر میں نہ ہو۔

وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمان کی مہمانداری ضروری ہے اگر نہ کرے تو مہمان کو اجازت ہے کہ بغیر اذن اس کے مال سے اپنی مہمانی وصول کرے حالانکہ دوسری حدیث وقرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کی اجازت کے بغیر اس کے مال پر ہاتھ ڈالنا جائز نہیں چہ جائیکہ تصرف کرے تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) یہ حکم اس مضطر کے لئے ہے کہ اگر نہ کرے تو ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے کہ بغیر اجازت کھالے پھر اس کا عوض ادا کردے۔ (۲) یہ ابتداء اسلام پر محمول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی قوم سے معاہدہ فرماتے تو اس وقت یہ شرط ہوتی کہ میرے مجاہدین تمہارے پاس سے گذرلے اور تمہارے مہمان ہو تو تم پر ان کی مہمانداری ضروری ہوگی۔ اگر نہ کروگے تو تمہارے ساتھ یہ سلوک کیا جائیگا پھر جب مسلمانوں کی مالی حالت اچھی ہوگئی اور اطراف میں بہت سے افراد مسلمان ہوگئے اور ذمیوں

کے پاس مہمان ہونے کی ضرورت نہ رہی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

بھرے پیٹ والے غافل لوگ حدیث کا انکار کرتے ہیں

الحدیث الشریف: وَعَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللهِ ...... أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ الخ

تشریح: جب حدیث میں قَامَ رَسُولُ اللهِ کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد تقریر و وعظ ہوتا ہے پھر قدیم عرب کی عام عادت تھی کہ اپنے ماتحت۔ لوگوں کے گھروں میں بغیر اجازت داخل ہو کر ان کی عورتوں کے ساتھ بد سلوکی کرتے اور ان کے مالوں میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کرتے تھے تو نبی کریم ﷺ نے ان بری عادتوں کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ ذمیوں کی عزت وآبرو اور ان کے حقوق مسلمانوں کی عزت وآبرو و حقوق کے مانند ہیں۔

ہر بدعت گمراہی ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً الخ

تشریح: اس روایت میں وقت نماز کا ذکر نہیں ہے مگر دوسری روایت میں ہے کہ وہ عصر کی نماز تھی اور اس وقت کے انتخاب کی وجہ کیا تھی صراحۃً معلوم نہیں البتہ یہ وجہ ممکن ہے کہ اس وقت آپ پر ایک خاص کیفیت طاری ہوئی تھی کہ یہ دن کا آخری حصہ ہے فرشتے اعمال آسمان پر لے جا رہے ہیں بنا بریں آپ نے آخری وصیت فرمائی۔

بَلِيغَةً: کے معنی اشد ھا فی الانذار و التخویف اور بعض نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ الفاظ مختصر تھے مگر معانی بہت تھے لیکن اعمل معنی زیادہ صحیح ہے۔

ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ: سے اشارہ کیا کہ وہ وعظ نہایت موثر تھا کہ اس کا اثر آنکھوں پر نمایاں ہو رہا تھا مگر اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ جملہ بعد میں ہونا مناسب تھا اور وجلت منہا القلوب پہلے ہونا تھا کیونکہ اثر پہلے دل پر ہوتا ہے اور آنکھ پر اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دل کی خبر تو کسی کو نہیں ہوتی آنکھ کے آنسو سے اس کے اثر کا اندازہ لگایا جاتا ہے اسلئے اس کو مقدم کیا پھر وجلت سے اشارہ کر دیا علت کی طرف کہ یہ رونا نفاق اور ریا کی بنا پر نہیں بلکہ واقعی دلی تاثیر کی بناء پر ہے۔

مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ: کوئی رخصت ہونے والا جب نصیحت کرتا ہے تو جتنی ضروری باتیں ہوتی اور دارین میں فائدہ مند ہوں ان کو نہایت اخلاص کیساتھ مختصر الفاظ میں بیان کرتا ہے تو حضور ﷺ کا یہ وعظ بھی ایسا تھا اسلئے اسکے ساتھ تشبیہ دی۔

أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ: یہ جملہ جوامع الکلم میں سے ہے اس لئے کہ اس ایک کلمہ میں دین کے تمام مامورات و منہیات آ گئے، اس لئے کہ تقوی کی اجمالی تعریف ہے امتثال المامورات و اجتناب المنہیات۔ اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ راس الدین التقوی پھر تفصیلا تقوی کے مراتب ہیں۔ (۱) الاتقاء عن الشرک (۲) الاتقاء عن الکبائر (۳) الاتقاء عن السئیات (۴) الاتقاء عن المباحات و الشبہات حذراً عن الوقوع فی المحرمات (۵) الاعراض عما سوی اللہ تعالی۔

یہ عام لوگوں کے لئے نہیں بلکہ خواص امت انبیاء و صدیقین کے لئے ہے حافظ ابن کثیر نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تقوی کی جو تعریف نقل کی ہے وہ سب سے جامع ہے وہ یہ کہ ایک دن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تقویٰ کے بارے میں دریافت فرمایا، تو حضرت ابیؓ نے فرمایا کہ جب تم کسی کانٹے دار جنگل میں چلو گے تو کس طرح چلو گے تو

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس طرح دامن سمیٹ کر چلوں گا کہ ایک کانٹا بھی نہ لگے۔ تو حضرت ابی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تقویٰ یہی ہے کہ دین پر اس طرح چلنا کہ غیر دین کا ایک کانٹا بھی نہ لگنے پائے۔

وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا: دوسری حدیث میں ہے الأئمة من قریش۔ جس سے اشارہ ہوا کہ غلام بادشاہ یا امیر نہیں ہو سکتا۔ لہذا حدیث ہذا کا مطلب یہ ہوا کہ امیر کی اطاعت کرنا ضروری ہے بالفرض والمحال اگر غلام ہی کیوں نہ ہو۔ یا تو مراد ہے کہ غلام کو امیر نہ بنانا چاہئے جیسا کہ پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے لیکن اگر زور زبردستی سے ہو جائے تو مان لینا چاہئے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس سے نفس عبد حبشی مراد نہیں بلکہ عبد سے نالائق کم عقل و کم فہم مراد ہے اور حبشی سے بد شکل اور بد صورت سیاہ مراد ہے کہ امیر اگر بد صورت و بد شکل و نالائق ہو یعنی نہ ظاہری کمال ہے اور نہ باطنی کمال تب بھی فتنہ و فساد نہ کر کے مان لینا چاہئے لیکن واضح ہو کہ یہ اطاعت اس وقت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی معصیت نہ ہو ورنہ اطاعت ضروری نہیں بلکہ جائز ہی نہیں کیونکہ حدیث ہے۔ لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق۔

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ: اس سے نبی کریم ﷺ نے ایک خاص جماعت کی پہچان کے لئے ضابطہ بیان فرمادیا آپ نے اپنی سنت کے ساتھ ساتھ خلفاء اربعہ کی سنت کو ملا دیا۔ اس لئے کہ آپ کو پورا پورا یقین تھا کہ یہ میری سنت سے اجتہاد کر کے جو سنت نکالیں گے اس میں غلطی نہیں کریں گے وہ بالکل میری سنت کے موافق ہو گی لہٰذا ان کی اتباع میری ہی اتباع ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ اطلاع دی گئی تھی کہ آپ کی بعض سنتیں آپکے زمانہ میں شائع نہیں ہوں گی بلکہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں شائع ہوں گی اور ان کی طرف منسوب ہوں گی اب اگر صرف سنتی کہا جائے تو حضور ﷺ کی بعض سنتیں خارج ہو جاتی ہیں اس لئے سنت خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کو اس کے ساتھ ملا دیا اور ان کو خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب کیا ان کے زمانہ میں ظاہر ہونے کی بنا پر ورنہ حقیقت میں یہ حضور ﷺ ہی کی سنتیں ہیں۔

وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ: اس سے مضبوطی کیساتھ عمل کرنے کی طرف اشارہ ہے اسلئے کہ جب کوئی کسی چیز کو مضبوطی کیساتھ پکڑتا ہے تو دانت سے کاٹتا ہے یا تو اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر سنت پر عمل کرنے میں بہت زیادہ مشقت و تکلیف ہو تب بھی سنت پر عمل کرنا مت چھوڑو اور تکلیف برداشت کرو کیونکہ تکلیف کے وقت انسان دانت کاٹتا ہے۔

دین اطاعت کا نام ہے

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ الخ

تشریح: اس میں اختلاف ہوا کہ یہاں اصلی مراد ہے یا نفی کمال۔ تو بعض کہتے ہیں کہ یہاں نفی اصلی مراد ہے کہ دل سے حضور ﷺ کے لائے ہوئے احکام کو یقین کرے منافقین کی طرح اکراہ و قتل و تلوار کی بناء پر نہ ہو بلکہ کامل اعتقاد کیساتھ ماجئت بہ کے تابع و مقتدی ہو ورنہ تو وہ مؤمن ہی نہیں لہٰذا اصل ایمان کی نفی ہوئی۔

علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں کمال ایمان کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جیسا اپنے مرغوبات و مالوفات سے محبت ہوتی ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کے لائے ہوئے احکام و اخلاق دل و جان سے قبول کرے کسی قسم کی تنگی محسوس نہ کرے بلکہ دل میں فرحت و خوشی محسوس کرے اور یہ اللہ تعالیٰ کے خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے اور یہ اس وقت حاصل

ہوتا ہے جبکہ دل میں انجلاء ونورانیت ہو اور بہیمیت اور الائش نفسانیہ ختم ہو تو اعمال شرعیہ کھانے پینے کی طرح مرغوب ہو جائیں گے۔

سنت زندہ کرنے کا ثواب

الحدیث الشریف : عَنْ بِلَالِ بْنِ الْحَارِثِ الْمُزَنِيِّ . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي الخ

تشریح: احیاء کی تین صورتیں ہیں۔ سب سے اعلی صورت یہ ہے کہ خود عمل کرے اور دوسروں کو بھی عمل کرنے کی ترغیب دے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خود عمل کرے لیکن کچھ ترغیب نہ دے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ خود عمل نہ کرے مگر دوسروں کو عمل کرنے کی ترغیب دے۔ یہ سب سے ادنی ہے۔

مَنِ ابْتَدَعَ بِدْعَةً ضَلَالَةً: یہاں بدعۃ کی جتنی صفتیں لائی گئیں یہ سب صفت کاشفہ ہیں کہ بدعت سرتاپا گمراہی ہے جس پر اللہ ورسول راضی نہیں ہیں اگرچہ بعض نے بدعت حسنہ کو نکالنے کے لئے صفت مقیدہ قرار دیا ہے مگر وہ مرجوح ہے۔

یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي الخ

تشریح: لفظ اتی کے بعد جب علی آتا ہے اور زمانہ اس کا فاعل ہوتا ہے تو اس سے ہلاکت کا زمانہ مراد ہوتا ہے تو جیسا بنی اسرائیل پر ہلاکت کا زمانہ آیا تھا، امت محمدیہ پر بھی ہلاکت کا زمانہ آئے کہ بنی اسرائیل کے مانند ناجائز اعمال کریں گے، ان پر نفسانی خواہش غالب ہوگی، ماں وغیر ماں کی تمیز نہ ہوگی (اعاذنا اللہ منہ) پھر یہاں جو مختلف فرقے بیان کئے گئے اُن سے وہ فرقے مراد ہیں جو ایک دوسرے کو کافر کہتے ہیں، فروعی مسائل میں اختلاف کی بناپر فرقے ہوئے وہ مراد نہیں ہیں جیسے ائمہ مجتہدین کا فقہی اختلاف ہے۔

حافظ فضل اللہ تورپشتی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اصول کے اعتبار سے چھ فرقے ہیں (۱) خوارج (۲) معتزلہ (۳) جبریہ (۴) مرجیۂ (۵) مشبہ (۶) شیعہ۔ پھر ہر فرقہ میں شاخیں ہیں۔ اسی طرح بہتّر فرقے ہوگئے۔ چنانچہ خوارج کے ماتحت پندرہ ہیں۔ شیعہ کے ماتحت بتیس فرقے ہیں، معتزلہ کے ماتحت بارہ، جبریہ کے ماتحت تین، مرجیہ کے ماتحت پانچ، مشبہ کے ماتحت پانچ۔ مجموعہ بہتّر فرقے ہوئے۔ ایک فرقہ صرف اہل سنت والجماعت کا۔

كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً: اب یہاں اشکال ہوتا ہے کہ دخول فی النار سے دخول ابدی مراد ہے یا غیر ابدی۔ اگر دخول ابدی مراد ہو تو مستثنی منہ کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ یہ فرق باطلہ کافر نہیں ہیں لہذا یہ ابدالا باد کے لئے دوزخی نہیں ہوں گے اور اگر دخول غیر ابدی مراد ہو تو مستثنی کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ نصوص قرآنیہ وحدیثیہ سے ثابت ہے کہ اہل سنت والجماعت کے گنہگاروں کا بھی ایک دفعہ دوزخ میں داخل ہونے کا احتمال ہے اگرچہ بعد میں نجات ہوجائے گی اس اشکال کی طرف اکثر شارحین نے توجہ نہیں کی، پھر جواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ صرف حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اشعۃ اللمعات میں ایک جواب کی طرف اشارہ فرمایا کہ دخول نار دو اعتبار سے ہوگا۔ ایک خرابی اعتقاد کی بناپر۔ دوسرا خرابی اعمال کی بناپر تو حدیث ہذا میں دخول غیر ابدی مراد ہے۔ مگر یہ دخول خرابی

اعتقاد کی بناپر ہے، خرابی عمل کی بناپر نہیں تو فرق باطلہ داخل نار ہوں گے خرابی اعتقاد کی بناپر اور دیر پا ہوگا جلدی نجات نہ ہو گی۔اور اہل سنت والجماعت کے عُصاۃ داخل ہوں گے خرابی اعمال کی بناپر۔ فلا اشکال فیہ فاحفظہ۔

قرآن وحدیث کی موجودگی میں تورات وانجیل کو دیکھنا

الحدیث الشریف : عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَتَاهُ عُمَرُ فَقَالَ : إِنَّا نَسْمَعُ أَحَادِيثَ مِنْ يَهُودَ تُعْجِبُنَا الخ

تشریح: چونکہ حضرت عمرؓ کا گھر شہر مدینہ سے دو تین میل کے فاصلہ پر تھا حضور ﷺ کی خدمت میں آتے وقت اہل کتاب کے مکانات پڑتے تھے تو کبھی کبھی ان کی مجلس میں بیٹھ جاتے تھے اور ان کو علمی شوق تھا اور یہ خیال فرماتے کہ جہاں سے بھی علم دین میسر ہو جانا بہتر ہے

أَمُتَهَوِّكُونَ: ھُوا التحیر وعدم القرار والاستقامۃ علی شئی کہ کیا تم متردد ہو کر دوسرے ادیان سے دین سیکھنا چاہتے ہو؟ حالانکہ میرا دین مکمل ہے، ہر قسم کا حکم موجود ہے، دوسرے ادیان سے لے کر اضافہ کی ضرورت نہیں۔ دوسرے ادیان والے اپنے دین کو غیر مکمل سمجھتے ہیں، کتاب اللہ کو چھوڑ کر احبار ورہبان سے لے کر ان کی اتباع کرتے تھے۔ تم بھی ایسے بن جاؤ گے اگر اس میں قرار واستقامت نہ ہو۔

بَيْضَاءَ نَقِيَّةً: حافظ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دین کی دو صفت بیان کی۔ بیضاء سے اشارہ ہے اس کے افضل واکرم کی طرف کیونکہ اہل عرب کے نزدیک سفید رنگ تمام الوان سے افضل واکرم تھا اور نقیہ سے اشارہ ہے اس کے صاف ستھرے ہونے کی طرف کہ ہر قسم کی تحریف وتغیر سے پاک وصاف ہے اور نہ اس میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا: ماقبل کے اوصاف کی تحقیق کے لئے یہ وصف لایا کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت زندہ ہوتے تو میری اتباع کے بغیر چارہ نہ ہوتا۔ کیونکہ انکے زمانہ کے احکام اس زمانہ کیلئے مناسب نہیں ہیں تو تم کیسے اس دین کے احکام سیکھتے ہو۔

کامیابی کی تین باتیں

الحدیث الشریف : وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَكَلَ طَيِّبًا ، وَعَمِلَ فِي سُنَّةٍ الخ

تشریح: فِي سُنَّةٍ میں فی استغراق کیلئے ہے جیسے "ا" استغراق کیلئے آتی ہے مطلب یہ ہے کہ اس کے سارے اعمال سنت کے موافق ہو اور پوری زندگی سنت میں گذارے۔ اسلام میں دو قسم کے حقوق ہیں حقوق اللہ اور حقوق العباد اس حدیث میں دونوں کی ادائیگی کی طرف اجمالا اشارہ فرمادیا۔ توعَمِلَ فِي سُنَّةٍ سے تمام حقوق اللہ کی طرف اشارہ کر دیا اور أَمِنَ النَّاسُ سے تمام حقوق العباد کی طرف اشارہ فرمادیا اور ظاہر بات ہے کہ دونوں قسم کے حقوق ادا کریگا تو جنتی ہونے میں کیا شک ہے۔

فَقَالَ رَجُلٌ: اعتراض اس شخص کے اس کلام کا ماقبل کیساتھ کیا ربط ہے؟ تو وجہ ربط یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب آپ ﷺ نے بیان فرمایا کہ یہ ایک نعمت ہے تو اس شخص نے تحدیث بالنعمۃ کے اعتبار سے بطور شکر یہ کہا یا تو حضور ﷺ نے دخول جنت کی جو شرط بیان فرمائی تو اس نے کہا کہ آپ کی صحبت کی برکت سے اس زمانہ میں بہت لوگ ایسے ہیں مگر بعد والے زمانے میں لوگ شیطانی وساوس میں مبتلا ہونگے۔ تو اس قسم کے لوگ کم ہوں گے کیونکہ یہ کام بہت مشکل ہے تو حضور ﷺ نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے فرمایا کہ بعد میں بھی ایسے لوگ بہت ہوں گے اگرچہ کثرت وقلت کا فرق ہوگا پھر آپ نے اکل

طیب کو عمل پر مقدم اسلئے فرمایا کہ اعمال صالحہ کی توفیق بغیر اکل حلال کے نہیں ہوتی اسی لئے قرآن کریم میں بھی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کو پہلے اکل طیبات کا حکم دیکر اس پر عمل صالح کو عطف کیا یَآیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا۔

دور اوّل میں تبلیغ کی زیادہ ضرورت تھی

الحدیث الشریف : وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ مَنْ تَرَكَ مِنْكُمْ عُشْرَ الخ

تشریح: یہاں اشکال ہے کہ مَا اُمِرَ سے کیا مراد ہے اگر فرائض مراد لئے جائے تو پہلا حصہ تو صحیح ہوتا ہے اگر عشر عشیر بھی ترک کردے تو نجات نہیں ہوگی مگر دوسرے حصہ کا مطلب صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ فرائض کا ایک جزء بھی ترک کرنے سے ہلاک ہوگا چہ جائیکہ نو حصے ترک کرنے سے نجات ہو اور اگر اس سے سنن و مستحبات مراد لئے جائے تو دوسرے حصہ کا مطلب صحیح ہوتا ہے کہ دسواں حصہ پر عمل کرنے سے نجات ہوگی کیونکہ سنن و مستحب بالکل نہ کرنے سے بھی نجات ہو جاگی چہ جائیکہ کچھ کیا مگر پہلے حصہ کا مطلب ٹھیک نہیں ہوتا۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ پر بھی سنن و مستحب پر عمل کرنا ضروری نہیں کہ اس کے عشر چھوڑ دینے سے ہلاکتی ہو۔ اس لئے شارحین نے کہا کہ مَا اُمِرَ سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر مراد ہے کہ پہلے زمانے میں دین غالب تھا اور اس کے انصار و مددگار بہت تھے اس لئے اس وقت یہ کام مشکل و دشوار نہیں تھا تو اس وقت امر بالمعروف و نہی عن المنکر چھوڑ دینا ان کی طرف سے تقصیر تھی اس وقت کسی کو معذور قرار نہیں دیا جائیگا۔ بنا بریں ذرا سا حصہ چھوڑ دینے سے ہلاکت ہوگی۔ پھر آخری زمانہ میں ایسا وقت آئے گا کہ اسلام کمزور ہو جائے گا۔ اعوان و مددگار بالکل کم ہونگے اس وقت امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں دشواری ہوگی لہذا اس وقت اپنی طاقت کے انداز تھوڑا سا کرلے یا چھوڑ ہی دے تو اس کو معذور سمجھا جائیگا اور نجات ہو جائے گی۔

صحابہ کرامؓ کی شان

الحدیث الشریف : وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: مَنْ كَانَ مُسْتَنًّا ؛فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ فَإِنَّ الْحَيَّ لَا تُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ الخ

تشریح: حضرت ابن مسعودؓ اپنے زمانہ کے تابعین کو خطاب فرمارہے ہیں۔ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اصول تو یہ ہے کہ خود قرآن وحدیث سے استنباط کرے لیکن ہر ایک میں اس کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے تقلید کرنے کی ضرورت ہے تو کس کی تقلید کی جائے؟ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ جو صحابہ جاچکے ہیں ان کی تقلید کرے کیونکہ یہ پوری جماعت من حیث الجماعت فتنہ ونفسانی خواہش سے مامون ہیں اور جو کچھ ہوا وہ اجتہاد واخلاص پر مبنی ہے بخلاف بعد والوں کے کہ وہ پوری جماعت فتنہ سے مامون نہیں ہے اور موت کی قید اسلئے لگائی کہ زندوں کے خاتمہ بالخیر پر یقین نہیں اس لئے اپنے نفس کی طرف تعریض ہے اور تواضع کی بنا پر اپنے آپ کو اس سے نکالنا مقصود ہے۔

أُولَئِكَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جماعت صحابہ کی طرف تعظیماً اشارہ حسیہ کیا کہ ان کے اعمال واخلاق ایسے مشہور و معروف ہیں گویا کہ وہ حضرات خود موجود ہیں۔ ابن مسعودؓ نے صحابہ کی جامع ومانع تعریف کی۔

أَبَرَّهَا قُلُوبًا: علامہ رضی فرماتے ہیں کہ اتبعھا صوابا واحسنھا قلوبا وازکاھا انفسا۔

وَأَقَلَّهَا تَكَلُّفًا: یہاں اسم تفضیل اپنی جگہ پر ہے یعنی ان کے اندر کسی چیز میں تکلف نہیں تھا ظاہری اعتبار سے بھی اور

باطنی اعتبار سے بھی اعتقادی، علمی و عملی، اخلاقی ہر اعتبار سے بے تکلف تھے۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کی تقلید کرنا ہے تو پھر ائمہ کرام کی تقلید کیسے جائز ہوگی تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی آراء منتشر تھیں عام لوگ ان کو جمع کر کے فیصلہ نہیں کر سکتے ائمہ کرام نے ان کو جمع کر کے منقح کر دیا۔ لہٰذا ان کی تقلید کرنا ضروری ہوئی تو ان کی تقلید کرنا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید ہے۔

فَاعْرِفُوا لَهُمْ فَضْلَهُمْ: اس سے بتلایا کہ ان کے بارے میں عقیدہ کیسا رکھنا چاہئے۔ بیان فرمایا کہ کو افضل الامۃ کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے وَاتَّبِعُوهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ سے ان کے اعمال کی اتباع کی طرف اشارہ فرمایا۔

ناسخ ومنسوخ کا مسئلہ

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلَامِي لَا يَنْسَخُ كَلَامَ اللهِ، وَكَلَامُ اللهِ يَنْسَخُ كَلَامِي الخ

تشریح: شوافع حضرات کے نزدیک حدیث قرآن کریم کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔ اور احناف کے نزدیک حدیث مشہور و متواتر کلام اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے شوافع حدیث ھذا سے استدلال کرتے ہیں احناف بعد والی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں کہ إِنَّ أَحَادِيثَنَا يَنْسَخُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَنَسْخِ الْقُرْآنِ ۔ نیز قرآن کریم کی آیت وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ کہ آپ بیان کریں یہ کبھی بیان خاص ہوگا اور کبھی بیان وقت ہوگا اور یہی نسخ ہے نیز قرآن کریم میں مطلق وصیت کا حکم ہے اور حدیث نے اس مطلق کو منسوخ کر دیا۔ لا وصية لوارث ولا فوق ثلث انہوں نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے کہ اس میں ایک راوی جبرون بن واقد لیثی اشد درجہ کا ضعیف ہے لہٰذا استدلال صحیح نہیں ہے علامہ طیبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے منسوخ التلاوت مراد ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ حدیث قرآن کریم کی آیت کو منسوخ التلاوت نہیں کر سکتی یا تو یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے بعض نے کہا کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ اجتہاد مراد ہے کہ جس میں وحی خفی نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

كِتَابُ الْعِلْمِ (علم اور اسکی فضیلت کا بیان)

قبل ازیں کتاب الایمان اور اس کے لواحقات کو بیان کیا اس لئے کہ تمام امور شرعیہ خواہ من قبیل اعتقاد ہوں یا من قبیل عمل واخلاق ہوں سب کا موقوف علیہ ایمان ہے اس کے علاوہ سب کے سب بیکار ہیں۔ بنا بریں ایمان کی بحث کو مقدم کیا اور ایمان کے بعد اعمال کا درجہ ہے اور اعمال خواہ عبادات ہوں یا معاملات یا معاشرات ہوں سب موقوف ہیں علم پر، لہذا سب پر علم کو مقدم کیا۔ پھر جاننا چاہئے کہ كِتَابُ الْعِلْمِ کے عنوان قائم کرنے کا مقصود اس کی تعریف و حقیقت بیان کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اہل لغات یا معقولین کا کام ہے محدثین کا کام نہیں ہے اور نہ شریعت کا مقصود ہے بلکہ یہاں عنوان رکھنے کا منشاء علم کی فضیلت اور اس کی تعلیم و تعلم کی فضیلت بیان کرنا ہے۔

علم کی تعریف: اگرچہ تعریف کرنا اس کتاب کا موضوع نہیں ہے تاہم طلبہ کی بصیرت کے لئے اس کے بارے میں کچھ روشنی ڈالی جاتی ہے سو بعض حضرات کہتے ہیں کہ علم قابل تحدید نہیں ہے کما قال امام الحرمین والغزالی رحمہما اللہ کیونکہ جنس وفصل کے لئے جامع عبارت سے تعریف محسوسات بھی مشکل ہوتی ہے تو غیر محسوسات میں بطریق اولی مشکل ہوگی

لہٰذا علم کی شناخت تحدید سے نہیں ہوگی بلکہ اس کی اقسام وامثال سے ہوگی اور امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ علم من اجلی البدیہات ہونے کی بنا پر قابل تحدید نہیں لیکن جمہور کے نزدیک علم قابل تحدید ہے پھر اسکی تعریف میں مختلف اقوال ہیں فلاسفہ کے نزدیک علم کہا جاتا ہے ہوحصول الصورۃ اوالصورۃ الحاصلۃ فی الذہن اور ماتریدیہ کے نزدیک العلم صفۃ مودعۃ فی القلب تنکشف بہا الامور کما ہی وہی عام للمجود والمعدوم اور علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ تعریف کی کہ العلم صفۃ من صفات النفس تو جب تمیز الاّ یحتمل النقیض فی الامور المعنویۃ۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے ماتریدیہ کی تعریف کو ترجیح دی ہے اور شرعاً علم کی تعریف یہ ہے۔

ھو نور فی قلب المومن مقتبس من مصابیح مشکوۃ النبوۃ من الاقوال المحمدیۃ والافعال الاحمدیۃ والاحوال المحمودیۃ یھتدی بہ الی اللہ تعالیٰ وصفاتہ وافعالہ واحکامہ۔

علم کی اقسام: پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک کسبی جو کسی بشر کے واسطہ سے حاصل ہوتا ہے دوسری قسم علم لدنی علم ربّانی جو بغیر واسطہ بشر حاصل ہوتا ہے اگر بواسطہ وحی حاصل ہو تو اس کو علم نبوت کہا جاتا ہے جو صرف انبیاء کیساتھ خاص ہے دوسرا بصورۃ القاء فی القلب ہو الالہام یا فراست سے حاصل ہوتا ہے وہ نبی اور غیر نبی ہر ایک کو حاصل ہوتا ہے پھر علم دین جو کسبی ہے وہ دو قسمیں ہیں ایک مبادی جس پر علم دین کی معرفت موقوف ہے مثلاً لغت نحو، صرف بلاغت وغیرہا۔ دوسری قسم من قبیل مقاصد جن کے سوا اللہ ورسول کی اطاعت ممکن نہیں یعنی وہ علوم جو عقائد واحکام سے متعلق ہیں اور اسی کو علوم شرعیہ کہا جاتا ہے۔ پھر علم کی تعلّم کے حیثیت کے اعتبار سے دو قسم ہیں ایک فرض عین ہے جو حکم جس وقت فرض ہو اسکے فرائض وواجبات کا سیکھنا فرض عین ہے مثلاً سب سے پہلے کلمہ اور اس کے معنی سیکھنا فرض ہے پھر جب نماز فرض ہوگی یا زکوۃ فرض ہوگی اس وقت اسکے جمیع احکام سیکھنا فرض عین ہے اسی طرح یہ جاننا فرض ہے کہ معصیات کیا کیا ہیں تاکہ اس سے احتراز کر سکے۔ اسی کو حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ۔ اس کے علاوہ بقیہ علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے کہ ہر فن میں عبور حاصل کرنا فرض کفایہ ہے کم سے کم ایک تھانہ میں ہر ایک فن کا ایک ماہر ہونا فرض کفایہ ہے۔

علم کو عام کرو اور جھوٹ کو نہ پھیلاؤ

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا ، قَالَ : قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بَلِّغُوْا عَنِّیْ وَلَوْ آیَۃً الخ

تشریح: شراح حدیث کے درمیان بحث ہوئی کہ آیۃ سے کیا مراد ہے حدیث تو مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ آیت کا اطلاق حدیث پر نہیں ہوگا کتاب اللہ کی مراد ہونا بھی بعید ہے اس لئے کہ اس کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لے لی۔ تو ابن ایوب نے کہا کہ اس سے حدیث کی تبلیغ مراد ہے اور حدیث بول کر آیت کا اطلاق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ لینے کے باوجود جب اس کی تبلیغ کی تاکید کی گئی تو حدیث کی تبلیغ بطریق اولیٰ ضروری ہوگی جسکی ذمہ داری خود نہ لے کرامت کے حوالہ کر دیا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت سے اصطلاحی آیت مراد نہیں ہے بلکہ لغوی معنی مراد ہے یعنی علامت مطلب یہ ہے کہ اگر میں نے اشارہ سے کوئی بات کہی اس کو بھی دوسروں تک پہنچاؤ۔ قالہ الطیبی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

وَحَدِّثُوْا عَنْ بَنِیْ إِسْرَائِیْلَ: دوسری حدیث میں ہے کہ بنی اسرائیل سے کچھ بیان نہ کرو اب دونوں میں تطبیق یوں ہے

کہ پہلے عام طور سے آپ نے بنی اسرائیل سے کچھ نقل کرنے کی ممانعت فرمائی تاکہ دین اسلام دوسرے ادیان سے مختلط نہ ہو۔ جب مسلمانوں کے اندر استحکام آگیا اور اپنے دین کی دوسرے ادیان سے تمیز کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی تو ان کے قصص وامثال بیان کرنیکی اجازت دیدی تاکہ اس سے عبرت حاصل ہو اور علم کا دروازہ بند نہ ہو۔

وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا: پہلے جملے میں تبلیغ حدیث کی تاکید کی گئی تو ہو سکتا ہے کہ کوئی جوش میں آکر اندھا دھند غلط احادیث روایت کرنا شروع کر دے اس لئے بعد میں آپ نے یہ جملہ بیان فرمایا تاکہ حدیث بیان کرنے میں احتیاط سے کام لے علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کے مانند اور کوئی حدیث نہیں دیکھی، تقریباً ستر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے روایت کی جن میں عشرۃ مبشرۃ بھی ہیں اسی لئے تمام علماء کے نزدیک جھوٹی حدیث بنانا بیان کرنا جائز نہیں حرام ہے خواہ ترغیب وترہیب کے لئے کیوں نہ ہو حتی کہ ابو محمد جوینی یہاں تک مبالغہ کرتے ہیں کہ ایسا آدمی کافر ہے مگر جمہور کافر نہیں کہتے ہیں بلکہ کبیرہ گناہ کہتے ہیں اگر توبہ کرے گا تو گناہ معاف ہو جائیگا لیکن اس کی روایت کبھی مقبول نہیں ہوگی۔

علم بڑی دولت ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ الخ

تشریح: علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ الفقه هو التوصل من علم شاهد الى علم غائب، ایسا ملکہ جس کے ذریعہ قرآن وحدیث سے ایسے نکات نکالے کہ اس کا دل روشن ہو جائے اور کسی قسم کا شک باقی نہ رہے۔ لیکن حدیث ہذا میں فقہ سے مصطلح فقہ مراد نہیں بلکہ اس سے احکام شرعیہ والحقیقۃ والطریقۃ یعنی پورے دین کی سمجھ مراد ہے جیسا کہ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير في امر دينه المداوم على عبادة ربه۔ پھر یہاں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین جملے بیان فرمائے ان میں عجیب وغریب ربط ہے کہ اشکال ہوتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو سب کو برابر علم سکھاتے تھے لیکن کیا وجہ ہے کہ کوئی فقیہ ہوتا ہے اور کوئی فقیہ نہیں ہوتا ہے تو فرمایا کہ میں فقط تقسیم کرنے والا ہوں باقی اللہ تعالیٰ دینے والا ہے جسکے متعلق خیر کا ارادہ کرتا ہے اسے فقہ عطا فرماتا ہے۔ نیز یہ بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو برابر تقسیم کرتے ہیں مگر ہر ایک اپنی اپنی استعداد کے مطابق فقیہ ہوتے ہیں جس کی علت ذیل کی حدیث میں بیان کی جارہی ہے۔

انسانی ملکات کا ذکر

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " : النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ الخ

تشریح: جس طرح مٹی من حیث الاصل سب برابر ہے لیکن استعداد کی تفاوت کی بناپر اس میں تفاوت ہوتا ہے کسی سے سونا نکلتا ہے کسی سے چاندی کسی سے لوہا کسی سے پیتل نکلتا ہے۔ اسی طرح انسان من حیث المادہ سب برابر ہیں مگر استعداد کے تفاوت کی بناپر ان کے مراتب میں تفاوت ہوتا ہے کہ کوئی عالم فقیہ ہوتا ہے اور کوئی جاہل رہتا ہے اور کوئی مکارم اخلاق کیساتھ متصف ہوتا ہے اور کوئی رذیل اخلاق کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ اب انسان کو دوسرے جواہرات کو چھوڑ کر صرف سونا چاندی کے ساتھ تشبیہ دینے کی بہت سی حکمتیں بیان کی گئیں (۱) سونے چاندی اشرف الجواہرات ہیں اسی طرح انسان اشرف الحیوانات ہے (۲) سونا چاندی کو جتنا زیادہ آگ میں ڈال کر پگھلایا جاتا ہے اتنی ہی اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ اسی طرح انسان

جتنی زیادہ محنت وریاضت کر کے اپنے نفس کی خواہشات کو جلادیگا اتنا زیادہ اس کا دام وقدر بڑھے گی۔(۳) سونا چاندی سے زکوۃ نکالنا فرض ہے اسی طرح انسان کے بدن پر زکوۃ فرض ہے یعنی کچھ وقت عبادت میں گزارے (۴) سونا چاندی پر بادشاہ کا مہر لگتا ہے اسی طرح قلب مؤمن پر مہر خداوندی لگتی ہے، كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْإِيْمَانَ (۵) تمام چیزوں کی ترویج سونا چاندی کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اسی طرح انسان کے استعمال سے ترویج ہوتی ہے۔ (۶) سونا چاندی سے زینت حاصل کی جاتی ہے اسی طرح انسان سے پورے عالم کی زینت ہوتی ہے۔

خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ: مطلب یہ ہے کہ جو شخص جاہلیت میں مکارم اخلاق اور اعلی نسب کیساتھ متصف تھا، مسلمان ہونے کے بعد اس کا درجہ سب سے بلند ہوگا بشرطیکہ فقیہ ہو۔ تنہا نسب عالی کے سبب سے درجہ بلند نہیں ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اعلی نسب و مکارم اخلاق کیساتھ متصف ہو اور وہ فقیہ بھی ہے اور دوسرا شخص فقط فقیہ ہے مگر اعلی نسب والا نہیں ہے تو درجہ میں پہلا شخص بلند ہوگا اور ایک شخص فقط اعلیٰ نسب والا ہے لیکن فقیہ نہیں اور دوسرا شخص فقیہ ہے، اعلیٰ نسب والا نہیں ہے تو یہاں فقیہ کا درجہ بلند ہوگا۔

دوقابل شک چیزیں

الْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ : عَنْ أَبِي مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ الخ

تشریح: حسد کہا جاتا ہے کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرتے ہوئے اپنے لئے حصول کی تمنا کرنا اور غبطہ کہا جاتا ہے کہ دوسرے کی نعمت کے مانند نعمت حاصل ہونے کی تمنا کرنا اور اسکے زوال کی تمنا نہ کرنا۔ اول بالاتفاق حرام ہے اور راس الاثام ہے اور غبطہ جائز بلکہ مستحسن و مرغوب ہے۔ اب حدیث ہذا میں جو حسد کہا گیا اس سے غبطہ مراد ہے۔ چونکہ نفس حصول نعمت کی تمنا دونوں میں مشترک ہے اسلئے ایک کا اطلاق دوسرے پر جائز ہے۔ یا تو یہ مراد ہے کہ اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں میں جائز ہوتا۔ بعض نے کہا کہ ان دونوں کی فضیلت کی بنا پر اُن میں حسد جائز ہے اور کسی میں جائز نہیں۔ علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ یہاں حسد سے صدق رغبت وشد حرص مراد ہے۔ اور جب یہ دونوں حسد کے لئے داعی ہیں اس لئے حسد کہہ کر ان دونوں سے کنایہ کیا گیا اور بعض نے کہا کہ ان دونوں کے حصول کی ترغیب دینے کے لئے کہا کہ یہ دونوں اتنی اچھی خصلتیں ہیں کہ ان کو حاصل کرنا ضروری ہے اگرچہ بالفرض و محال حسد کی ضرورت پیش آجاتے تب بھی نہ چھوڑو۔

تین چیزیں صدقہ جاریہ ہیں

الْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ الخ

تشریح: مطلب یہ ہے کہ مرنے کے بعد عمل کا فائدہ و اجر و ثواب بند ہو جاتا ہے سوائے اس کے کہ ان کے عمل کا اجر و ثواب باقی رہتا ہے ورنہ عمل تو ان کا بھی بند ہو جاتا ہے دوسروں کی طرح پہلے دونوں میں تو ظاہر ہے کہ ان کا عمل تھا اس لئے ثواب مل رہا ہے مگر تیسرے کے بارے میں اشکال ہے کہ یہاں تو اس کا کوئی عمل نہیں ہے کہ ثواب ملتا رہے تو جواب یہ ہے کہ والدین سبب ہیں اگر یہ نہ ہوتے تو ولد نہ دنیا میں آتا اور نہ عمل کرتا لہذا سببیت کی بنا پر ولد کے عمل میں والدین کا دخل ہے جیسے حدیث میں آتا ہے أنت و مالك لأبيك اور إن أولادكم من أطيب كسبكم۔ اس لیے ولد صالح کو والدین کے عمل کا ثمرہ قرار دیا پھر

ولد صالح چاہے دعا کرے یا نہ کرے والدین کو ثواب ملتا رہے گا اگر دعا کرے تو اس کا اجر مستقل ہے پھر یدعو لہ کی قید لگائی گئی ولد کو دعا پر ترغیب دینے کیلئے ورنہ دعا کرنے کی صورت میں ولد کی کوئی خصوصیت نہیں جو بھی دعا کرے گا مردہ کو ثواب ملے گا۔ علامہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام طحاوی سے ایک اشکال پیش کیا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دو شخصوں کے مرنے کے بعد عمل کا ثواب جاری رہتا ہے ایک مرابط فی سبیل اللہ کا اور دوسرا من سن سنۃ حسنۃ۔ لہٰذا حدیث ہذا میں جو تین پر حصر کیا وہ باطل ہو جاتا ہے تو خود امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ دوسرے شخص کا عمل علم نافع یا صدقہ میں داخل ہو گیا اور پہلے شخص کے عمل سے وہ عمل مراد ہے جو دوسرے کے عمل کیساتھ ملائے بغیر خود اس کے عمل کا ثواب ملتا رہے گا اور حدیث الباب ایسے عمل کا ذکر ہے جو دوسرے کیساتھ مل کر ثواب ملے گا۔ یا تو یہ کہا جائے کہ یہاں حصر اضافی ہے۔

گفتگو اور سلام کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا الخ

تشریح: اس سے مراد ہر بات نہیں بلکہ کوئی اہم بات ہوتی تو تکرار کرتے پھر خواہ ایک ہی مجلس میں ہو یا متعدد مجالس میں۔ اور تین مرتبہ اس لئے فرماتے کہ لوگوں میں تین درجے ہیں۔ ادنیٰ، اوسط، اعلیٰ۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ مَن لم یفهم فی ثلاث مرات لم یفهم ابداً اور کسی قوم کے پاس آکر جو تین سلام کہتے تھے اس کے بارے میں حافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آپ کی یہ عادت اس جماعت کثیرہ کے ساتھ تھی جن کو ایک سلام نہیں پہنچتا تھا تو ایک سلام سامنے کی طرف دیتے اور ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف (۲) یا ایک سلام ابتداء مجلس میں اور ایک درمیان میں اور ایک آخیر میں (۳) یہ تینوں سلام استیذان کے لئے ہیں (۴) ایک استیذان کے لئے اور دوسرا دخول کے وقت جو سلام اسلام ہے۔ اور تیسرا سلام رخصت۔

فقراء کیلئے چندے کی اپیل

الحدیث الشریف: وَعَنْ جَرِيرٍ قَالَ: كُنَّا فِي صَدْرِ النَّهَارِ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ قَوْمٌ عُرَاةٌ الخ

تشریح: صدر نہار دن کے دس گیارہ بجے کے وقت کو کہا جاتا ہے۔ عُرَاةٌ اور مُجْتَابِي النِّمَارِ کے درمیان ظاہراً تعارض معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ عُرَاةٌ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کے پاس کپڑا نہیں تھا اور لفظ مُجْتَابِي النِّمَارِ سے معلوم ہو رہا ہے کہ کپڑے تھے۔ تو اسکے دو جواب دیئے گئے (۱) کپڑے کچھ تھے مگر غیر کافی تھے تو دو اعتبار سے دو لفظ استعمال کیا گیا (۲) جو تھے وہ اپنے نہیں بلکہ عاریۃً لائے تھے لیکن یہ لوگ اگرچہ غریب تھے مگر بہادر تھے جس پر لفظ متقلد والسیوف دال ہے اور یہ وہی لوگ ہیں جو وفد عبد القیس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے سے روکتے تھے۔

فَتَمَعَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ان کے شکستہ حال دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پریشانی لاحق ہوئی۔ جس کی وجہ سے چہرہ انور متغیر ہو گیا۔ اس لئے کہ آپ کے پاس ان کو دینے کے لئے کچھ نہیں تھا اور اسی وجہ سے گھر میں جاتے تھے اور نکلتے تھے کہ ازواج مطہرات کے پاس کچھ ہے یا نہیں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تقریر میں مذکورہ دو آیتیں تلاوت فرمائی کہ پہلی آیت میں یہ مذکور ہے کہ لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ دوسروں پر احسان کریں۔ نیز اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ تمام آدمی ایک آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ لہٰذا ہر ایک کی تکلیف دوسرے کے لئے باعث تکلیف ہونی

چاہئے اور اس کو دور کرنے کی کوشش کرے۔ اور دوسری آیت میں یہ مذکور ہے کہ ہر ایک انسان کو اپنی آخرت کا سامان تیار کرنا چاہئے اور صدقہ ان میں سے بہت اہم سامان ہے۔

تَصَدَّقَ رَجُلٌ: اس لفظ کو ماضی کے ساتھ بھی پڑھا جاسکتا ہے اس وقت لوگوں کو صدقہ پر برانگیختہ کرنے کے لئے بجائے امر کے ماضی استعمال کیا گیا کہ گویا کہ فلاں نے صدقہ دیدیا۔ یا اس کو امر کا صیغہ پڑھا جائے اصل میں لیتصدق تھا۔ لام امر کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا۔

حَتّٰی رَأَیْتُ وَجْهَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نبی کریم ﷺ کے چہرہ انور کے چمکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں (۱) لوگوں کے صدقہ کی وجہ سے ان غریب آدمیوں کی شکستہ حالت اچھی ہو گئی اور حضور ﷺ کی پریشانی دور ہو گئی۔ بنابریں چہرہ چمکنے لگا (۲) جب لوگوں نے بہت صدقہ دیا تو آپ ﷺ کے دل میں خوشی آئی کہ میری امت میں ہمدردی کا جذبہ موجود ہے لہٰذا چہرہ انور چمکا۔

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً: اس سے وہ سنت مراد ہے جس کی اصل پہلے ہی سے موجود تھی مگر لوگوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا اور اس شخص نے اس کا اظہار کر دیا۔ یہ مراد نہیں کہ اپنی طرف سے کوئی نئی سنت ایجاد کی جو بدعت ہے۔

علماء وطلباء کے فضائل

الحدیث الشریف: عَنْ كَثِيْرِ بْنِ قَيْسٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي الدَّرْدَاءِ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ فَجَاءَ رَجُلٌ الخ

تشریح: اس میں پہلی بات یہ ہے کہ اس شخص کو جب پہلے ہی سے یہ حدیث معلوم تھی تو پھر اس کے لئے اتنا دور سفر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اجمالاً معلوم تھی، اب تفصیلاً معلوم کرنا چاہتے تھے۔ یا تو پہلے بالواسطہ سنی تھی اب مزید اطمینان کے لئے بلاواسطہ سننا چاہتے ہیں دوسری بات یہاں یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداء نے جو حدیث بیان کی کیا یہی اسی شخص کو مطلوب ہے تو بعض کہتے ہیں کہ یہی مطلوب تھی اور بعض کہتے ہیں کہ مطلوب حدیث دوسری تھی اور یہ حدیث صرف ان کے سفر مبارک ہونے اور سفر کی فضیلت بیان کرنے کے لئے بیان کی۔ اور کتاب العلم کے ساتھ اس کی مناسبت ہے اس لئے صاحب کتاب نے اسی کو بیان کیا۔ دوسری حدیث کو بیان نہیں کیا۔

سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيْقًا مِنْ طُرُقِ الْجَنَّةِ: علامہ طیبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو علم کی برکت سے نیک اعمال کی توفیق عطا فرمائے گا جو سبب ہو گا دخول جنت کا۔

وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ: وضع جناح سے بعض حضرات تواضع مراد لیتے ہیں۔ جیسے قرآن کریم میں وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ میں تواضع مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ حقیقۃً پر بچھا دیتے ہیں طالب علم کو تکلیف سے بچانے کے لئے۔ یا تو یہ مراد ہے کہ اڑنا بند کر کے قرآن و حدیث سننے کے لئے بیٹھ جاتے ہیں اور طالب علموں کی معونت و نصرت کرتے ہیں۔ بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقۃً پر بچھا دیتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ تعالیٰ احمد بن شعیب سے نقل کرتے ہیں کہ ہم بصرہ میں ایک محدث کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ انہوں نے یہ حدیث پڑھی اور مجلس میں ایک معتزلی شخص تھا اس نے بطور استہزاء کہا کہ آئندہ کل مین جوتے سے فرشتوں کا پر روندوں گا۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دونوں پاؤں زمین کے اندر دھنس گئے اور وہیں گر کر مر گیا اور اسے پرندوں نے کھالیا۔ دوسرا واقعہ طبرانی میں ہے ابن یحییٰ فرماتے ہیں کہ ہم راستہ میں

چل رہے تھے اور ہمارے ساتھ ایک شریر آدمی تھا کہنے لگا کہ آہستہ آہستہ چلو ورنہ فرشتوں کا پر ٹوٹ جائیگا۔ گویا حدیث کے ساتھ استہزاء کر رہا تھا۔ پس کہنا تھا کہ دونوں پاؤں زمین میں دھنس گئے اور زمین پر گر پڑا۔ اللہ تعالٰی ہمیں حدیث نبوی کی بے ادبی سے بچائے۔

وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ: علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پہلے طالب علم کی شان بیان کی اور اب عالم کی فضیلت بیان فرما رہے ہیں۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں عالم سے وہ عالم مراد ہے جو عابد بھی ہو لیکن وصف علم غالب ہو کہ فرائض، واجبات اور سنن مؤکدہ ادا کر کے درس و تدریس میں مصروف ہو جاتا ہے۔ نوافل زائدہ زیادہ پڑھتا نہیں اور عابد سے وہ عابد مراد ہے جس کو ضرورت کے اندازہ علم بھی ہے مگر وصف عبادت غالب ہے کہ اکثر اوقات نوافل میں مصروف رہتا ہے، علمی مشغلہ نہیں رکھتا۔ اس عالم کی فضیلت اس عابد پر بیان کی جا رہی ہے ورنہ نِرا عالم بے عمل و عابد بے عمل قابل ذکر ہی نہیں۔ پھر عالم کو قمر کیساتھ تشبیہ دی اور عابد کو ستاروں کے ساتھ اس لئے کہ جس طرح ستاروں کی روشنی متعدی نہیں بلکہ اپنی ذات پر منحصر ہے اسی طرح عابد کی عبادت کا فائدہ صرف اپنی ذات پر منحصر ہے دوسروں تک متعدی نہیں بخلاف قمر کے کہ اس کی روشنی دوسروں تک متعدی ہے۔ اسی طرح عالم کے علم کا فائدہ دوسروں تک متعدی ہے۔ پھر جس طرح قمر کی روشنی اپنی ذاتی نہیں بلکہ مستفاد من الشمس ہے، اسی طرح عالم کا علم مستفاد ہے من شمس النبوۃ اور جو علم مستفاد من شمس النبوۃ نہیں ہے وہ حقیقت میں علم ہی نہیں بلکہ وہ ایک صنعت ہے۔

علمی نکتہ متاع گمشدہ ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْحَكِيمِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں یہ بتایا گیا کہ دین و فقہ کی باتیں اگر کسی غیر اہل کے پاس مل جائے تو یہ در حقیقت فقیہ کی گم شدہ چیز ہے اس سے حاصل کر لینا چاہئے کیونکہ فقیہ اسکا زیادہ حقدار ہے، اس شخص کی نااہلیت کی طرف نہ دیکھے جیسا کہ اگر کسی کی کوئی چیز گم ہو جائے اور دوسرا شخص پالے تو اس سے لے لیتا ہے اسکی طرف نہیں دیکھتا کہ وہ کیسا آدمی ہے، اچھا ہے یا خراب۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ استاد کی طرف نہ دیکھو کہ وہ کیسا ہے بلکہ اس کی بات کی طرف دیکھو، لیکن اس حدیث کا دوسری حدیث سے تعارض ہو جاتا ہے کہ إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ استاذ کے عمل و اخلاق کی طرف دیکھ کر منتخب کرو۔ جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کی مراد الگ الگ ہے کہ حدیث الباب ایسے لوگوں کے لئے ہے کہ جن کے اندر بھلا برا تمیز کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ جیسے مجتہدین کرام اور دوسری حدیث ایسے لوگوں کے بارے میں ہے کہ جنکے اندر یہ ملکہ نہیں ہے وہ استاد کی اتباع ہی کرینگے، ان کو استاد دیکھنا چاہئے۔

علم کو چھپانا گناہ ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلِمَهُ ثُمَّ كَتَمَهُ الخ

تشریح: کتمان علم کے پانچ اسباب ہوتے ہیں (۱) کسی کے خوف و ڈر کی بنا پر (۲) محض تکبر کی بنا پر (۳) بتانے سے اس پر فوقیت ہو جائے گی (۴) کسی دنیوی غرض کی بنا پر (۵) سستی کی بنا پر۔ یہ سب اصول دین کے خلاف ہیں۔ اس لئے یہ سزا ہے۔

پھر آگ کی لگام اس لئے لگائی جائے گی کہ علم چھپا کر اپنے منہ میں لگام لگالی اس لئے وہاں سزا من جنس العمل ہو گی البتہ اگر دینی مصلحت کی بناپر چھپائے تو یہ سزانہیں۔ پھر کتمان علم ان شرائط کے ساتھ حرام ہے (۱) بہت ضروری مسئلہ ہے جسکی ضرورت فی الحال ہے (۲) اس کے پاس دوسرا کوئی بتانے والا نہیں ہے (۳) عناداً سوال نہیں کیا بلکہ خالص نیت سے سیکھنے کے لئے سوال کیا ہے (۴) سائل کے اندر سمجھنے کی صلاحیت ہو (۵) عالم مسؤل کا کوئی عذر درپیش نہ ہو۔ اگر یہ شرائط نہ تو چھپانے سے وعید کا مستحق نہیں ہو گا۔

قرآن کی تفسیر میں رائے شامل نہ کرو

الحدیث الشریف : وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ الخ

تشریح: جس کو نہ عربیت آتی ہے اور نہ قرآن کریم کی فصاحت وبلاغت سے واقف ہے اور ایسی تفسیر کرے جو دوسرے نصوص کے خلاف ہو، یا مجمع علیہ مسئلہ کے خلاف ہو۔ نیز آیت کے سیاق وسباق کے خلاف ہو۔ ان تمام صورتوں میں تفسیر بالرای ہو گی اور اسی پر وعید ہے اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ اور کوئی نکات بیان کرے، تو اس کو تفسیر بالرای نہیں کہا جائے گا۔

قرآن کا سات لغات پر نازل ہونا

الحدیث الشریف : وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ الخ

تشریح: یہ حدیث مشکل الآثار میں سے ہے اور مشکل الآثار ایسی احادیث کو کہا جاتا ہے جن کے معانی کے اندر بہت سے احتمالات ہوں اور کسی کی تعیین کرنا مشکل ہو اور علماء کرام کا اس میں بہت اختلاف ہو اس حدیث کے معنی متعین کرنے میں بہت سے مختلف اقوال ہو گئے۔ اس میں تقریباً پینتیس اقوال ہیں۔ چونکہ اس میں جو لفظ احرف ہے لغات میں اس کے بہت سے معانی آتے ہیں، کبھی طرف وکنارہ کے معنی آتے ہیں اور کبھی اسم وفعل کے مقابلہ میں آتا ہے اور کبھی حروف تہجی مراد ہوتا ہے اس لئے اختلاف ہوا۔ لیکن علامہ منذری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اکثر اقوال ضعیف وغیر مختار ہیں۔ قابل اعتبار چند اقوال کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے (۱) خلیل ابن احمد نحوی فرماتے ہیں کہ سات حروف سے سات قرأت مراد ہیں لیکن یہ زیادہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایت میں ہے کہ سات حروف کو جلا کر ایک حرف کور کھا گیا حالانکہ اب بھی سات قرأت موجود ہیں۔

(۲) جمہور علماء کرام مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے شیخ ابو عبید ابو حاتم، قاضی ابو بکر وابن حبان وغیر ہم کہتے ہیں کہ سات لغات مراد ہیں جو عرب میں فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے مشہور تھیں۔ وہ قریش، طی، ہوازن، ثقیف، اہل یمن، ہذیل، بنو تمیم ہیں۔ ان کی زبان الگ الگ تھیں ایک پر دوسرے کا تلفظ مشکل ہوتا تھا اس لئے اگر ایک لغت پر نازل کیا جاتا تو ان پر تکلیف مالایطاق ہوتی۔ بنابریں سات لغات میں نازل کیا گیا اور اس کا مطلب نہیں کہ ہر ہر لفظ میں سات لغات ہیں بلکہ بعض الفظ میں اختلاف ہوتا ہے۔ فضل اللہ تورپشتی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کی ایسی شرح کی جس سے اسکے معنی بالکل واضح وصاف ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کافۃ الناس کی طرف ہوئی مگر اولین مخاطب اہل عرب کو بنایا گیا اور پورے عالم کی اصلاح کے لئے اہل عرب کو انتخاب کیا کہ اگر ان کی ہدایت ہو گئی تو پورے عالم کی ہدایت ہو جائے گی اور ان کو منتخب کرنے کی بعض نے یہ بتائی کہ ان کے اندر برائی زیادہ تھی اس لئے پہلے ان کو ہدایت کی جائے۔ بعض نے یہ فرمایا کہ جیسا

انکے اندر برائیاں زیادہ تھیں اسی طرح محاسن اخلاق بھی بہت زیادہ تھے دوسروں میں ایسے نہیں تھے۔ نیز ساری دنیا محکوم تھی، ایران وروم کے ماتحت تھی، مگر اہل عرب بالکل آزاد تھے اس لئے ان میں اصلی فطرت باقی تھی دین کا اثر ان کے دلوں میں پہنچانا آسان تھا بہ نسبت دوسروں کے نیز ان کے اندر ہر قسم کے کمالات موجود تھے صرف ضرورت تھی کہ صحیح طریقہ پر استعمال کرائے جائے۔ دوسروں کی فطرت بدل کر غلامی بن گئی تھی نیز عربی زبان میں جو لطافت ومزہ ہے وہ دوسروں کی زبان میں نہیں ہے ان وجوہات کی بناپر اہل عرب کو حامل قرآن ودین بنایا اور ان کی اصلاح پہلے کی جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں ان اللہ اراد اصلاح العالم باصلاح العرب۔ اسکے بعد عرب میں دو قسم کے لوگ تھے ایک شہری دوسرے جنگلی وبدوی۔ ان دونوں کی زبان الگ الگ تھی انہی سے سات قبائل مشہور ہو گئے اور ہر ایک کی زبان الگ تھی اگرچہ معانی مختلف نہیں ہوتے تھے ادھر ایک اپنی زبان کے عادی تھے دوسروں کی زبان ادا نہیں کر سکتے تھے تو ابتداء میں قرآن کریم لغت قریش میں نازل کیا گیا تو موسم حج میں اطراف سے لوگ آتے تھے تو عرب جس لفظ کو اچھا سمجھتے اپنی زبان میں داخل کر لیتے تو اب قرآن کریم کو ایک لغت میں پڑھنا مشکل ہو گیا۔ تو حضور ﷺ کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے مشہور سات لغات میں پڑھنے کی اجازت دیدی۔ چنانچہ طحاوی شریف میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ حضور ﷺ قبیلہ بنی غفار میں تشریف فرماتھے۔ اتنے میں حضرت جبرئیل علیہ اسلام تشریف لائے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حکم کرتا ہے ایک لغت میں قرآن پڑھنے کا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت مختلف اللغات ہیں ایک لغت میں مشکل ہو گا تو دو کی اجازت دی گئی اس پر بھی آپ نے مشکل ظاہر کیا۔ ہوتے ہوتے سات لغات کی اجازت دی گئی اور فرمایا انما انزل القرآن علی سبعة۔ اسکی تائید دوسری ایک اور روایت سے ہوتی ہے جو ابوداود شریف میں موجود ہے کہ ایک دفعہ حضرت حکیم بن حزام نماز میں سورہ فرقان پڑھ رہے تھے اتنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ پاس سے گذرے اور انہوں نے حکیم بن حزام کو سنا عمر ص کی قرأت کے علاوہ دوسری قرأت سے پڑھ رہے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو غصہ آیا وہ فرماتے ہیں کہ خیال تھا نماز ہی میں اس کو پکڑلوں مگر صبر کیا نماز سے فارغ ہوتے ہی رومال گردن میں باندھ کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر کیا اور کہا کہ حضور ﷺ یہ قرآن کریم غلط پڑھتا ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا چھوڑ دو۔ پھر حکیم سے فرمایا تم پڑھو انہوں نے پڑھا آپ ﷺ نے فرمایا ھکذا انزل پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم پڑھو تو انہوں نے پڑھا آپ ﷺ نے فرمایا ھکذا انزل۔

أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ: پھر حضور ﷺ کے زمانہ میں اسی سات لغات جاری رہی اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جو قرآن جمع کیا تھا یہی سات لغات تھیں یہاں تک کہ حضرت ذوالنورین خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور اسلام خارج عرب میں پھیل گیا تو ایک جنگ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم گئے اور نو مسلم حضرات بھی تھے وہاں اختلاف لغات کی بناپر ایک دوسرے کی تغلیط کرنا شروع کیا حتی کہ تکفیر کی نوبت پہنچ گئی تو حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے عثمان رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا ادرک ھذہ الامة قبل ان یھلکوا۔ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تمام صحیفوں کو جمع کیا اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس لغت قریش کا ایک صحیفہ تھا اسکو بھی منگوایا اور قرآن کریم کو لغت قریش میں جمع کر کے بقیہ تمام لغات کے صحیفوں کو جلا دیا اور چند صحیفے لکھ کر اطراف میں ارسال کر دیا۔ اسی اعتبار سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جامع القرآن کہا جاتا ہے، فی الحال ہمارے پاس جو قرآن کریم ہے وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے جمع کردہ

لغت قریش کا صحیفہ ہے۔ بعض نے کہا کہ سبعۃ احرف سے قرآن کریم کے سات مضامین امر، نہی، قصص، امثال، وعید، وعدہ، وعظ اور بعض نے سات مضامین کی تفسیریوں کی عقائد، احکام، اخلاق، قصص، وامثال، وعد وعید اور بعض فرماتے ہیں کہ سات حروف سے سات اقلیم مراد ہیں کہ قرآن پوری دنیا کی ہدایت کیلئے نازل کیا گیا جس میں سات اقالیم ہیں اور بعض نے کہا کہ سبعۃ احرف سے کوئی خاص عدد مراد نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے کہ قرآن کریم بہت سے معانی و مضامین لیکر نازل ہوا۔

لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ: ہر ایک آیت کے ایک ظاہری معنی بھی اور ایک باطنی معنی بھی ہیں ظہر سے وہ معنی مراد ہیں جس کو تمام اہل زبان سمجھتے ہوں اور بطن سے مراد وہ معنی ہیں جسکو اللہ کے خاص بندے سمجھتے ہیں (۲) ظہر سے وہ معنی مراد ہیں جسکو اہل تفسیر بیان کرتے ہیں اور بطن سے وہ معنی مراد ہیں جسکو اہل تاویل بیان کرتے ہیں۔ (۳) ظہر سے وہ مراد ہے جو سنتے ہی سمجھ میں آجائے اور بطن سے وہ معنی مراد ہے جس کو علماء اصول دلالۃً یا اشارۃً نکالتے ہیں (۴) ظہر سے لفظ اور بطن سے معنی مراد ہے (۵) ظہر سے تلاوت مراد ہے اور بطن سے اس میں تفکر و تدبر کرنا مراد ہے اور بہت سے احتمالات ذکر کئے گئے۔

وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ: مطلع ایسے مقام کو کہا جاتا ہے جہاں چڑھ کر اس کی اطلاع حاصل ہو سکے۔ پس ظہر کی جائے اطلاع علم عربیت ہے و علم شان نزول و ناسخ و منسوخ اور وہ تمام علوم ہیں جن سے قرآن کریم کے ظاہری معنی تعلق رکھتا ہے اور بطن کی جائے اطلاع ریاضت و مجاہدہ و تزکیۂ نفس ہے۔

علم کے بغیر فتوی دینا جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ الخ

تشریح: مفتی صاحب کے گنہگار ہونے کی دو شرطیں ہیں (۱) وہ عالم نہیں (۲) عالم ہے مگر اچھی طرح تحقیق کئے بغیر فتویٰ دیتا ہے اگر عالم ہے اور اپنی قدرت کے موافق تتبع و تلاش کیا مگر اتفاق سے غلط ہو گیا تو گنہ گار نہیں ہو گا۔ اور اگر وہ عالم نہیں اور مستفتی بھی جانتا ہے کہ یہ عالم نہیں یا ہمیشہ غلط فتوی دیتا ہے اور دوسرے بڑے عالم بھی موجود ہیں تب بھی اس سے پوچھتا ہے تو مستفتی بھی گنہگار ہو گا۔

الحدیث الشریف: وَعَنْ مُعَاوِيَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْأُغْلُوطَاتِ الخ

تشریح: أُغْلُوطَاتِ: اغلوطۃ کی جمع ہے یہ ایسے مسائل کو کہا جاتا ہے جو ظاہراً بہت پیچیدہ ہوتا ہے جس کے جواب سے اکثر لوگ عاجز ہو جاتے ہیں اور غلطی کا شکار ہوتے ہیں تو اس سے سوال کرنے سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں اپنی بڑائی اور دوسرے کی ذلت اور شرمندگی ہوتی ہے لیکن اگر کوئی تم کو ایسا مسائل میں پھنسادے تو جزاء سیئۃ سیئۃ بمثلہا کے بموجب اغلوط سے سوال کرنا جائز ہے۔

تین خاص علوم کا سیکھنا

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ الخ

تشریح: یہاں اس علم کی تحدید وضبط مراد ہے جس کا سیکھنا فرض کفایہ ہے کہ کوئی شہر ان سے خالی نہ ہونا چاہئے (۱) قرآن کریم کی محکم آیات کی تفصیل جاننا (۲) سنت قائمہ ای ماثبت فی العبادات من الشرائع والسنن جو منسوخ نہیں ہوا اور اس پر جمہور

صحابہ وتابعین کا اجماع ہے۔ (۳) فریضۂ عادلہ سے علم میراث مراد ہے یا فریضہ عادلہ سے مراد وہ حکم ہے جو قرآن وسنت سے مستنبط ہو یعنی اجماع وقیاس اب یہاں اصول دین سے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ وقیاس واجماع کی طرف اشارہ ہو گیا۔ انہی کے علم سے کوئی شہر خالی نہ ہونا چاہیے ان کے سوا بقیہ علوم فضول وزیادہ ہیں چاہے سیکھے چاہے نہ سیکھے۔

كتاب الطهارة (پاکیزگی کا بیان)

کتاب ،باب،فصل میں فرق: مصنفین کی عام عادت ہے کہ اپنی کتاب کو بعنوان کتاب وباب وفصل شروع کرتے ہیں اوراس میں یہ فرق کرتے ہیں کہ اگر مختلف الاجناس متحد الانواع مسائل بیان کرنا چاہتے ہیں وہاں کتاب کا عنوان رکھتے ہیں اور جہاں مختلف الانواع متحد الاشخاص مسائل کو جمع کرنا مقصود ہوتا ہے وہاں لفظ باب سے عنوان رکھتے ہیں اور جہاں متحد الاشخاص مسائل بیان کرنا مقصود ہوتا ہے وہاں لفظ فصل سے عنوان رکھتے ہیں۔

اب مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الایمان اوراس کے لواحق کے بعد کتاب الطہارۃ کو شروع کیا کیونکہ قرآن وحدیث میں ایمان کے بعد صلواۃ کا درجہ ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کے بعد نماز ہی کا حکم دیا گیا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایمان کے بعد نماز ہی کا حکم دیتے تھے اس لئے کہ نماز ایسی عبادت ہے جس میں تمام عبادات کا مقصود علی وجہ الاتم پایا جاتا ہے کیونکہ تمام عبادات کا اصل مقصود اظہار عبدیت ہے اور نماز کا ہر ہر جزء اسپر علی وجہ الاتم دال ہے پھر نماز کے اندر تمام عبادات اجمالا موجود ہیں کیونکہ نماز کے اندر شہوات ثلثہ کا امساک پایا جاتا ہے تو اس میں روزہ آگیا۔ اس میں ستر عورت کے لئے کپڑے کی ضرورت ہے اور اس میں مال خرچ ہوتا ہے تو زکوۃ آگئی پھر اس میں توجہ الی القبلہ ہے تو حج آگیا نیز دنیا میں جتنی چیزیں عبادت کرتی ہیں وہ سب نماز میں آجاتی ہے کوئی کھڑا ہو کر عبادت کرتا ہے جیسا درخت وغیرہ تو نماز میں قیام ہے اور کوئی بیٹھ کر عبادت کرتا ہے جیسے پہاڑ وغیرہ اور نماز میں قعود ہے۔ اور کوئی لیٹ کر عبادت کرتا ہے جیسے سانپ وغیرہ اور نماز میں لیٹنا ہے بحالت سجود اور بعض رکوع کی حالت میں عبادت کرتا ہے جیسے چوپایہ جانور اور نماز میں رکوع ہے بنابریں ایمان کے بعد صلوۃ کا درجہ رکھا گیا اور نماز کا موقوف علیہ طہارت ہے بنابریں طہارت کی بحث پہلے شروع کی۔

اب طہارت کے لغوی معنی النظافة والنزاهة من كل عيب حسي اومعنوي، اور شرع میں طہارت کہا جاتا ہے نظافة البدن والثوب والمكان من الحدث والخبث وفضلات الاعضاء۔

پاکیزگی نصف ایمان ہے

الحديث الشريف: عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ الخ

تشریح: شَطْرُ کے معنی نصف ہیں جیسا کہ بعض روایات میں نصف الایمان آتا ہے اب اس میں اشکال ہوتا ہے کہ جس نماز کا موقوف علیہ طہارت ہے اس کا ثواب بلکہ تمام عبادات کا ثواب بھی ایمان کے ثواب کا آدھا نہیں ہو سکتا ہے تو پھر طہارت نصف الایمان کیسا ہوا تو اس کی مختلف توجیہ کی گئی (۱) مطلب یہ ہے کہ طہارت کا اصلی اور فضلی ثواب مل کر ایمان کے اصلی ثواب کا نصف ہوگا۔ (۲) ایمان سے کبائر وصغائر معاف ہوتے ہیں اور طہارت سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے نصف کہا گیا۔ (۳) ایمان سے ماقبل کے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں اسی طرح طہارت سے بھی سب معاف ہوتے ہیں

لیکن بغیر ایمان کے اس کا کوئی اعتبار نہیں بناءً علیہ شطر کہا گیا۔(۴) یہاں ایمان سے صلوۃ مراد ہے جیسے وماکان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلواتکم اور شطر بمعنی شرط کے ہے لہٰذا مطلب ہوا کہ طہارت صلوۃ کی شرط ہے۔(۵) امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایمان میں دو درجہ ہیں ایک تخلیہ کا دوسرا تحلیہ کا تو طہارت سے تخلیہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا ایمان کا نصف ہوا۔(۶) یہاں شطر سے مطلقاً حصہ مراد ہے نصف مراد نہیں لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

وَالصَّلَاۃُ نُوْرٌ: نماز نفسانی خواہشات وظلمات کو دور کر کے باطن کو اُجالا کرتی ہے اسلئے نور کہا گیا جیسا کہ ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر الایۃ۔ یا قبر میں نور ہوگا۔ یا پل صراط میں نور ہوگا یا دنیا وآخرت میں اس کی پیشانی پر ایک چمک ہوگی جیسا کہ فرمایا گیا۔ سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ۔

وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ: اپنے ایمان اور اللہ کی محبت پر برہان ہوگا کیونکہ اگر ایمان اور اللہ کی محبت نہ ہوتی تو صدقہ نہ کرتا یا قیامت کے دن جب مال کے بارے میں سوال کیا جائیگا تو صدقہ اس کی راست بازی وحق راستہ میں خرچ کرنے پر دلیل ہوگا۔

وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ: **صبر کی اقسام**: صبر سے صبر محمود ومعروف مراد ہے اور اسکی چند قسمیں ہیں الصبر علی الطاعات، والصبر عن المعصیات، والصبر علی البلاء والمصائب۔ ضیاء کے اندر زیادہ روشنی ہے بہ نسبت نور کے جیسے قرآن کریم میں قمر کو نور کہا گیا اور سورج کو ضیاء، چنانچہ فرمایا هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا۔ اور صبر کو ضیاء اس لئے کہا گیا کہ صبر کے سوا صلوۃ وصدقہ کرنا مشکل ہے یا تو صبر سے صوم مراد ہے اور ظاہر اً یہی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں اس کے قرینین صلوۃ وصدقہ کا ذکر ہے اور حدیث سے ماہ رمضان کو رشید الصبر کہا گیا اور روزہ کے ذریعہ تمام نفسانی خواہشات دب جاتی ہیں جو تمام عبادات کا مدار ہے اس لئے صبر کو ضیاء کہا گیا۔

تین چیزوں سے گناہ مٹ جاتے ہیں

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللهُ بِهِ الْخَطَايَا الخ

تشریح: محو خطایا سے مراد معاف کردینا یا نامہ اعمال سے گناہوں کو مٹادینا مراد ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ۔

إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ عَلَى الْمَكَارِهِ: إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ کی چند صورتیں ہیں۔(۱) وضو کے تمام فرائض وواجبات سنن وآداب کا لحاظ کر کے کامل طور پر وضو کرنا۔(۲) مقدار فرض دھونے کے بعد اطالت غرۃ کے لئے کچھ زائد حصہ دھونا اس پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث دال ہے اور یہ مستحب ہے بشرطیکہ فرض نہ سمجھے۔(۳) وضو سے فارغ ہونے کے بعد ایک چلو پانی لے کر پیشانی پر ڈالدے کہ چہرے پر بہتا رہے اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل دال ہے اور مکارہ کی بھی چند صورتیں ہیں۔(۱) بہت زیادہ سردی کا موسم ہے کہ پانی سے بہت تکلیف ہوتی ہے (۲) جسم میں زخم ہے کہ پانی استعمال کرنے میں تکلیف ہوتی ہے تب بھی کامل طور پر وضو کرنا۔(۳) عدم پانی کی بناپر خرید کر پانی سے وضو کرتا ہے۔

وَكَثْرَةُ الْخُطَى: کی دو صورت ہیں۔(۱) گھر سے مسجد بہت دور ہے تب بھی جماعت میں جانا تاکہ قدم زیادہ ہو۔ (۲) ہمیشہ جماعت میں جانا تاکہ مسجد کی طرف قدم زیادہ ہو اگر مسجد قریب ہو اور چھوٹے چھوٹے قدم لیکر زیادہ قدم بنانا یا

گھوم جانا یہ مراد نہیں ہے۔

اِنْتِظَارُ الصَّلَاۃِ بَعْدَ الصَّلَاۃِ: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک نماز کے بعد دوسری نماز کی فکر دل میں ہمیشہ ہو جیسا کہ بخاری اور مسلم کی مشہور حدیث ہے رَجُلٌ قَلْبُہٗ مُعَلَّقٌ بِالْمَسَاجِدِ۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک نماز کے بعد دوسری نماز کے لئے مسجد میں بیٹھا رہے۔ہاں اگر کسی نے ایسا کیا تب بھی اس کے تحت ہوگا۔

فَذَالِکُمُ الرِّبَاطُ: یہ اشارہ یا تو تینوں کی طرف ہے یا صرف آخیر کی طرف مطلب یہ ہے کہ جس طرح ظاہری دشمن سے پہرہ داری کے لئے اسلامی سرحد کی پہرہ داری کرنی پڑتی ہے اسی طرح باطنی دشمن شیطان کے حملہ سے بچنے کے لئے اپنے دل کی پہرہ داری کرنی پڑتی ہے تاکہ وہ باطنی دارالاسلام قلب میں داخل نہ ہوسکے اور یہ تینوں یا آخیری اس کی پہرہ داری ہے اس سے دل کی حفاظت ہوتی ہے چونکہ اکثر لوگ صرف پہلے کو رباط سمجھتے ہیں اس لئے تعریف المسندین کر کے بطور حصر ادعائی کیساتھ بیان کیا گیا کہ اصل میں یہی پہرہ داری ہے۔

وضو سے گناہ دھل جاتے ہیں

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ الخ

تشریح: حدیث ھذا میں اشکال ہوتا ہے کہ گناہ اجرام میں سے نہیں ہے بلکہ اعراض میں سے ہے اور لفظ خروج صفت ہوتا ہے اجرام کی نہ کہ اعراض کی، تو یہاں گناہ کی صفت لفظ خروج کو کیسے قرار دیا گیا۔ تو علماء نے اس کے بہت جوابات دیئے۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ اس سے معاف ہونا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ مٹا دینے کو خروج سے تعبیر کیا۔ لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لفظ خروج اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ لیکن عالم مثال کے اعتبار سے کہا گیا اور عالم اجسام میں جو اعراض ہیں عالم مثال میں وہ اجسام ہو جاتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات عالم مثال کے اعتبار سے احکام بیان کرتے ہیں۔ فلا اشکال فیہ۔

دوسری بحث یہ ہے کہ یہاں جو گناہ معاف ہونے کا ذکر ہے، اس سے کس قسم کا گناہ مراد ہے تو جمہور اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں کہ دوسرے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ کبائر بغیر توبہ معاف نہیں ہوتے ہیں چنانچہ بعض روایات میں مالم یؤت کبیرۃ کی قید آتی ہے۔ نیز قرآن کریم کی آیت اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ الخ بھی اس پر دال ہے باقی اکثر احادیث میں جو کبیرہ وصغیرہ کی قید نہیں ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ اس سے کبیرہ صادر نہ ہوں، اگر کچھ گناہ ہوں تو صغیرہ ہونے چاہئیں اور وہ بغیر توبہ فضائل اعمال سے معاف ہو جائیں گے۔

قیامت میں وضو کے اعضاء چمکتے ہونگے

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الخ

تشریح: یہاں امت سے خواص امت یعنی عبادت گزار امت مراد ہے۔ پھر حدیث کے دو مطلب ہیں۔ ایک یہ کہ ان کا نام غُرًّا مُحَجَّلِ ہوگا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ ان کو غُرًّا مُحَجَّلِ کہہ کے پکارا جائے گا۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو کے یہ آثار صرف امت محمدیہ کے لئے خاص ہیں۔ دوسری امتوں کے وضو کے یہ آثار نہیں ہوں گے۔ لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ

فرماتے ہیں کہ دوسری امتوں کے لئے بھی آثار ہوں گے۔ البتہ امت محمدیہ کے نمایاں شان کیساتھ ہوں گے۔ کیونکہ حضور ﷺ کے اندر شان عبدیت غالب تھی اس لئے آپ ﷺ کی امت میں بھی یہ غالب ہو گی۔

استقامت کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ ثَوْبَانَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَقِيمُوا وَلَنْ تُحْصُوا وَاعْلَمُوا الخ

تشریح: علامہ طیبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ استقامت کہا جاتا ہے اتباع الحق و اقامۃ العدل وملازمۃ المنهج المستقیم۔ وذلک خطیب جسیم۔ پھر فرمایا کہ اسکو پوری طرح نہیں کر سکو گے تو کم سے کم ظاہری اعمال پر مواظبت کرو کیونکہ وہ باعث ہو گی استقامت کیلئے اور وضو کی ظاہری مواظبت یہ ہے کہ اسکو آداب کی رعایت کرتے ہوئے کرو اور باطنی مواظبت یہ ہے کہ ہمیشہ باوضو رہو اسلئے کہ ارباب قلوب لکھتے ہیں کہ ہمیشہ باوضو رہنے سے گناہ سے حفاظت ہوتی ہے۔ الوضوء سلاح المؤمن۔

بَابُ مَا يُوجِبُ الوضوءَ (نواقض وضو کا بیان)

اس میں اجمالی طور پر یہ جان لینا ضروری ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے موجب وضو ہونے میں جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کرام کا اتفاق ہے اور جن میں احادیث بھی مطابق ہیں، متعارض احادیث نہیں ہیں۔ جیسے پیشاب، پاخانہ، خروج مذی۔ اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے متعلق احادیث متعارض ہیں۔ بنا بریں ائمہ کرام کا بھی اختلاف ہے جیسا کہ مس الذکر ومس المراۃ ونجاست خارجۃ من غیر السبیلین، اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں الفاظ حدیث کی وجہ سے کچھ شبہ واقع ہو گیا لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین کا اجماع ہو گیا اس کے عدم موجب وضو پر جیسے وضو مما مست النار۔

وضو کے بغیر نماز صحیح نہیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ، وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ الخ

تشریح: احادیث میں لفظ قبول دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

(۱) أن يكون الشئ مستجمعًا للاركان والشرائط اور یہ مرادف ہے صحت واجزاء کے جیسے حدیث میں ہے لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ الْحَائِضِ إِلَّا بِخِمَارٍ (۲) اور دوسرے معنی كون الشئی يترتب عليه وقوعه عند الله موقع الرضاء۔ اور اسی پر درجات وثواب مرتب ہوتا ہے۔ جیسے حدیث میں ہے لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ الْعَبْدِ الْآبِقِ حَتَّى يَرْجِعَ۔ حدیث ہذا میں قبول سے باجماع امت پہلے معنی مراد ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ کوئی نماز بغیر وضو صحیح نہیں ہوتی۔ اب صلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت پر صلوۃ کا اطلاق خفی ہے اس لئے علماء کا اختلاف ہو گیا کہ صلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟ تو جمہور علماء کے نزدیک دونوں کیلئے وضو ضروری ہے اور امام شعبی کے نزدیک صلوۃ جنازہ کے لئے وضو ضروری نہیں۔ اور بخاری وشعبی کے نزدیک سجدہ تلاوت کے لئے بھی طہارت شرط نہیں۔ وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ حدیث میں مطلق صلوۃ کہا گیا اور مطلق کا اطلاق فرد کامل پر بولا جاتا ہے۔ اور صلوۃ جنازہ میں نقص ہے کہ اس میں رکوع وسجدہ نہیں ہے اور سجدہ تلاوت میں بھی رکوع نہیں۔ نیز بخاری شریف میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کان یسجد علی غیر وضو۔ جمہور حدیث ہذا سے استدلال کرتے ہیں اس لئے کہ حدیث میں

کہا گیا کہ کوئی نماز بغیر طہارت صحیح نہیں ہوتی خواہ اس کا اطلاق خفی ہو یا جلی ہو۔ نیز سجدہ تلاوت نماز کا ایک جزء ہے اور جس کے کل کے لئے طہارت ضروری ہے تو اس کے جز بھی بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوگا اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اصیلی کے نسخہ میں اس کا عکس ہے۔ وہ یسجد علی طهور کا لفظ ہے۔ اذا تعارضا تساقطا۔ اور جنازہ کے لئے صلوۃ کا اطلاق ہوتا ہے جیسے صلوا علی اخیکم النجاشی۔ لہذا اس کے لئے بھی طہارت ضروری ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین : فاقد الطهورین اس شخص کو کہا جاتا ہے جو ایسے محل میں ہو کہ اسکو نہ مٹی ملتی ہے اور نہ پانی۔ تو اس شخص کے حکم کے بارے میں بہت سے اقوال ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک لایُصلی ولا یقضی۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مشہور قول ہے کہ یصلی و یقضی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک لایصلی و یقضی، امام احمد کے نزدیک یصلی و یقضی۔ ہمارے صاحبین فرماتے ہیں: یتشبه بالمصلّین ثم یقضی۔ وعلیه الفتوی عند الاحناف۔ اور شریعت میں اس کی بہت سی نظیر موجود ہیں کہ اگر حقیقت پر عمل نہ کر سکے تو اس کے ساتھ تشبہ اختیار کرے۔ مثلاً ایک حاجی محرم کے سر پر بال نہ ہوں۔ تو حلال ہوتے وقت تشبہ بالمحلقین کرے، یا گونگا آدمی نماز میں قرأت نہیں پڑھ سکتا ہے تو وہ تشبہ بالقارئین کرتے ہوئے ہونٹ ہلاتا رہے یا کوئی حیض والی رمضان کے دن کو پاک ہوئی اب حقیقۃ صوم نہیں رکھ سکتی تو اس کے لئے حکم ہے کہ تشبہ بالصائمین اختیار کرے تو یہاں بھی حقیقۃ نماز نہیں پڑھ سکتا مگر تشبہ بالمصلین اختیار کرے۔

وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ: غُلُول کے اصل معنی غنیمت کے مال سے چوری کرنا پھر اس میں وسعت ہوگئی اور ہر قسم کی چوری کے مال پر اطلاق ہونے لگا۔ پھر مزید وسعت ہوگئی اور مطلقاً مال حرام پر اطلاق ہونے لگا اور حدیث ہذا میں یہی اطلاق مراد ہے تو مال حرام سے صدقہ کرنے میں ثواب ملنا تو درکنار ہے بلکہ اگر ثواب کی نیت کی جائے تو کفر کا خطرہ ہے اب جب یہاں غُلُول سے مال حرام مراد ہے تو صاف مال حرام نہ بول کر غُلُول کے لفظ لانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب غنیمت کے مال میں اپنا حق ہونے کے باوجود تمیز سے پہلے صدقہ کرنے کا یہ حال ہے تو جس مال میں اپنا بالکل حق نہیں ہے اس سے صدقہ کرنے کا کیا حال ہوگا خود اندازہ کرلو۔

اب یہاں اشکال ہوتا ہے کہ احناف کی بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ مال حرام سے صدقہ کر کے ثواب کرنے میں کفر کا اندیشہ ہے کما فی شرح در المختار۔ اور بعض کتابوں میں ہے کہ اگر کوئی مال حرام کا مالک ہوا پھر توبہ کر کے اصل مالک کو مال واپس کرنا چاہتا ہے مگر مالک نہیں ملتا اور نہ اس کا کوئی وارث ملتا ہے تو براءت ذمہ کی یہ صورت ہے کہ فقراء پر صدقہ کردے اور اس کو اس پر ثواب بھی ملے گا۔ کما فی الهدایه۔ یہ قول حدیث ہذا کے خلاف تو ہے ہی خود احناف کے پہلے قول سے بھی متعارض ہے تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ کہ یہاں اصل میں دو بات الگ الگ ہیں ایک ہے مال خبیث کو حاصل کر کے اس سے صدقہ کرنا اور اسی مال کے صدقہ پر ثواب کی امید کرنا اور دوسرا امر شارع کا امتثال کرنا اور اسی امتثال پر ثواب کی امید کرنا تو حدیث اور پہلا قول محمول ہے پہلی صورت پر اور دوسرا قول محمول ہے دوسری صورت پر۔ فلا تعارض ولا اشکال۔

مذی کا حکم

الحدیث الشریف : وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً، فَكُنْتُ أَسْتَحْيِي أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ الخ

تشریح: اشکال: یہاں فن حدیث کے اعتبار سے ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں ہے کہ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایااور انہوں نے سوال کیااور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایااور انہوں نے پوچھا کمافی روایۃ النسائی۔ اور بعض روایات میں ہے کہ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سوال کیافتعارضت الروایات۔

جواب: تو ابن حبان نے ان روایات میں یوں تطبیق دی کہ اصل میں یہ تینوں حضرات ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے حال کا تذکرہ کیااور دونوں سے مسئلہ دریافت کرنے کے لئے کہاتو دونوں نے دریافت کیا پھر مزید اطمینان کے لئے خود بھی دریافت کر لیا۔ اور بعض نے کہاکہ مقداد رضی اللہ عنہ اور عمار رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت حقیقی ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ چونکہ حکم کرنے والے تھے اس لئے ان کی طرف بھی بطور مجاز عقلی نسبت کر دی گئی۔ پھر اس میں اتفاق ہے کہ مذی ناپاک ہے اور اس کے خروج سے غسل واجب نہیں ہوتا بلکہ صرف وضو واجب ہوتا ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے یامزید اور کچھ حصہ بھی دھوناپڑے گا۔ توامام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے اور یہی امام مالک واحمد رحمہما اللہ سے ایک روایت ہے اور انکی دوسری روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے اور انکی تیسری روایت ہے کہ خصیتین کا دھونا بھی ضروری ہے انکی دلیل ابوداؤد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں یغسل مذاکیرہ کا لفظ ہے اور عبداللہ بن سعد کی روایت میں فتغسل من ذالک فرجک وانثییک کمافی ابی داؤد۔

امام اعظم وامام شافعی رحمہما اللہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ من المذی الوضوء۔ اور ایک روایت میں ہے انمایجزئک من ذالک الوضوء اور اسمٰعیل کی روایت میں توضأ واغسلہ ہے۔ یہاں ضمیر مذی کی طرف راجع ہے لہٰذا صرف مذی کو دھونا ضروری ہے نیز جب یہ نواقض وضو میں سے ہے تو جس طرح دوسرے نواقض میں صرف موضع نجاست کو دھوناپڑتا ہے اسی طرح یہاں بھی صرف موضع نجاست کو دھونا ضروری ہوگا۔ مزید برآں جگہ کا غسل خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے اب جن روایات سے امام مالک واحمد رحمہما اللہ نے استدلال کیاان کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں یاتقاطیر بند ہونے کے لئے بطور علاج حکم دیا گیا۔

مسئلہ الوضوء مما مست النار

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ الخ

تشریح: آگ کی پکائی ہوئی چیز کھانے کے بعد نقض وضو کے بارے میں ابتداء میں صحابہ کرام کے درمیان کچھ اختلاف تھا۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نقض وضو کے قائل تھے۔ جیسے حضرت ابن عمر، ابو ہریرہ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم وغیرہ لیکن دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ نقض وضو کا سبب نہیں تھا۔ جیسے خلفاء راشدین، ابن مسعود، ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہم فریق اول ان ظاہری احادیث سے استدلال کرتے تھے جن میں وضو کرنے کا امر آیا ہے اور دوسرے حضرات کے پاس بے شمار احادیث تھیں جن میں مذکور ہے کہ آپ نے مامست النار تناول فرمایالیکن پھر بغیر اعادہ وضو کے نماز پڑھ لی جیسے حدیث ابن عباس وسوید بن نعمان، انس بن مالک، ام سلمہ اور ابورافع رضی اللہ عنہم وغیرہم پھر بعد میں تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کا اتفاق ہو گیا

عدم نقض پر نیز ائمہ کرام میں سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہیں۔

اب جن احادیث میں وضو کا امر ہے ان کے مختلف جوابات دیئے گئے۔(۱)صاحب مصابیح نے تو یہ جواب دیا کہ وہ احادیث منسوخ ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ۔ مگر یہ حدیث نسخ پر صراحۃً دلالت نہیں کرتی کیونکہ یہاں تاریخ معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث پہلے کی ہے اور وضو والی احادیث بعد کی ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ناسخ قرار دیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں:

كَانَ آخِرَ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ كما في ابی داؤد۔

بعض حضرات نے دوسرا راستہ اختیار کیا کہ ان کو منسوخ قرار نہ دیا جائے لہٰذا ان کے نزدیک مختلف جوابات ہیں(۲) یہاں وضو سے شرعی وضو مراد نہیں ہے بلکہ وضو لغوی مراد ہے وہ ہاتھ منہ دھونا ہے، اور بہت سی احادیث میں وضو سے لغوی وضو مراد لیا گیا۔ جیسے ترمذی وغیرہ میں ہے برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ۔ (۳)وضو شرعی ہی مراد ہے مگر امر بطور استحباب ہے نہ کہ وجوبی کیونکہ آگ مظہر غضب ہے۔ نیز شیطان کا مادہ ہے ان کے اثرات کو دور کرنے کے لئے بطور استحباب حکم دیا گیا۔(۴)مامست النار کے استعمال کے بعد انسان کے اندر جو ملکیت تھی وہ ختم ہو جاتی ہے اور حیوانیت غالب آجاتی ہے۔ تو اس کے اندر ملکیت کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے وضو کا حکم دیا گیا۔(۵)حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر وجوبی ہے مگر یہ حکم عوام کے لئے نہیں ہے بلکہ خواص امم کے لئے ہے۔ اور بہت سے جوابات دیئے گئے۔ فلاتذکرھا۔

مسئلہ الوضوء من لحوم الابل

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: وَعَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں دو جزء ہیں۔ پہلا جزء یہ ہے کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دیا گیا اور اونٹ کے گوشت کھانے کے بعد وضو کا حکم دیا گیا۔ تو اس بارے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ فقہاء کا اختلاف: امام احمد و اسحٰق فرماتے ہیں کہ لحوم ابل کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور عموم مامست النار سے یہ خارج ہے لہٰذا اس کے منسوخ ہو جانے سے یہ حکم منسوخ نہیں ہوگا مگر امام اعظم اور شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک لحوم ابل بھی مامست النار میں داخل ہے لہٰذا یہ ناقض وضو نہیں ہے۔ امام احمد و اسحٰق حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز ابو داؤد شریف میں حضرت براء ابن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ تَوَضَّئُوا مِنْهَا۔

جمہور ائمہ کی دلیل وہی ہے جو مامست النار کے تحت گزری کیونکہ یہ اس کے عموم میں داخل ہے اور سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین عدم نقض وضو کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ، ابن مسعود، ابی بن کعب، ابن عباس، ابوالدرداء رضی اللہ عنہم وغیرہم کا یہی مذہب ہے۔ تیسری بات جو امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمائی کہ جمیع احکام میں لحوم غنم و لحوم ابل متحد ہیں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا وضو کے بارے میں بھی فرق نہ ہونا چاہئے۔ اب جن احادیث میں وضو کا حکم آیا ہے ان کے وہی جوابات ہیں جو مامست النار کے جواب میں گزرے اور مزید کچھ خصوصی جوابات ذکر کئے جاتے

ہیں (۱) چونکہ اونٹ بہت متکبر جانور ہے چنانچہ بعض احادیث میں اونٹ کو شیطان کیساتھ تشبیہ دی گئی اور جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ اثر آجاتا ہے لہذا اس کو زائل کرنے کے لئے وضو کا حکم دیا گیا (۲) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لحوم اہل بنی اسرائیل پر حرام کیا گیا تھا اور امت محمدیہ کے لئے حلال کر دیا گیا۔ لہذا اس کے کھانے کے بعد نعمت کے لئے وضو کا حکم دیا گیا۔ (۳) یا تو بعض لوگوں کے دل میں یہ شبہ آسکتا ہے کہ پہلے حرام تھا اب کیسے حلال ہو گیا، کھانے میں کچھ وسوسہ آسکتا ہے اس کو زائل کرنے کے لئے وضو کا حکم دیا گیا۔

حدیث کا دوسرا جزء یہ ہے کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت نہیں دی گئی اور بکری کے باڑے میں اجازت دی گئی۔ اس بنا پر امام احمد و اسحٰق و اہل ظواہر کے نزدیک مبارک ابل میں نماز پڑھنا جائز نہیں اگر کسی نے پڑھ لی تو اعادہ ضروری ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک نماز فی نفسہ صحیح ہے، دوسری وجوہات کی بنا پر مکروہ ہے۔

فریق اول اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ جمہور ائمہ استدلال کرتے ہیں جعلت الارض کلها مسجدا وطهورا ان کلی احادیث سے جن میں پوری سرزمین کو محل صلوۃ قرار دیا گیا جیسے ابو لعید و ابوذر کی مشہور حدیث ہے۔

امام احمد و اسحٰق رحمہما اللہ و اہل ظواہر جن نہی کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور کی طرف سے اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) اونٹ شریر جانور ہے اس کے پاس نماز پڑھنے میں خشوع و خضوع حاصل نہیں ہوگا کیونکہ خطرہ ہے کہ اگر چھوٹ جائے تو جان کا خطرہ ہے اس لئے منع کیا گیا۔ (۲) اس کو شیطان کیساتھ مناسبت ہے بنا بریں اس کے پاس نماز پڑھنے سے شیطان وسوسہ ڈالتا رہے گا۔ (۳) اہل عرب کی عام عادت تھی کہ اونٹ کے باڑے کو ہموار نہیں بناتے تھے اونچا نیچا ہوتا تھا۔ اور ہر اونٹ کا پیشاب زیادہ ہوتا ہے دور تک سرایت کرتا تھا۔ نیز وہ اونٹ کے باڑے کو صاف ستھرا نہیں رکھتے تھے بلکہ خود اس کے پاس پیشاب کیا کرتے تھے اس لئے اس کے پاس نجاست کا اندیشہ ہوتا تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی اور بکریوں میں یہ وجوہات موجود نہیں تھے۔ بنا بریں وہاں منع نہیں کیا گیا۔

مسئلہ تکبیر التحریمہ

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَلِيٍّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں تین اجزاء ہیں۔ پہلا جزء مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔ بقیہ دونوں جزء میں اختلاف ہے۔ ان میں پہلا مسئلہ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ اس میں اختلاف ہے کہ تحریمہ کے لئے کونسا لفظ فرض ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالک واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک صرف لفظ اللہ اکبر فرض ہے۔ دوسرے کسی لفظ سے تحریمہ ادا نہیں ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر فرض ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے ساتھ اور دو لفظ ہیں وہ اللہ کبیر اور اللہ الکبیر۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خصوصاً لفظ اللہ اکبر واجب ہے، اور فرضیت ادا ہونے کے لئے ہر ایسا لفظ کافی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم موجود ہو اور حاجات الناس کا شائبہ نہ ہو۔ جیسے اللہ اعظم لا الہ الا اللہ، سبحان اللہ وغیرہا۔ الغرض وہ حضرات مادہ کا اعتبار کرتے ہیں اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ معنی کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام مالک واحمد رحمہما اللہ استدلال پیش کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ لفظ "اللہ اکبر" سے تحریمہ

باندھتے تھے،اس کے علاوہ دوسرے لفظ سے تحریمہ ثابت نہیں ہے۔اگر جائز ہوتا تو آپ ﷺ بیان جواز کے لئے کم سے کم ایک دفعہ بھی دوسرے لفظ سے تحریمہ ادا کرتے۔ تو معلوم ہوا کہ لفظ اللہ اکبر ہی ضروری ہے۔امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ الاکبر میں ایک اعتبار سے نقص ہے کہ آپ سے ثابت نہیں مگر جب خبر معرف باللام ہوگئی، تو حصر کا فائدہ حاصل ہوگیا تو اس کمی کا انجبار ہوگیا لہٰذا اس سے بھی جائز ہوگا۔امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں اسم تفضیل کا صیغہ بھی مبالغہ وصفت مشبہ کے معنی میں ہے لہٰذا اکبر اور کبیر کے ایک ہی معنی ہوں گے بنابریں اللہ کبیر واللہ الکبیر سے بھی تحریمہ جائز ہوگا۔اس کے علاوہ یہ سب حضرات حدیث ہذا کے ٹکڑا تحریمہا التکبیر سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں مبتدا و خبر معرفہ ہیں جو حصر کا فائدہ دیتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ تحریمہ منحصر ہے تکبیر پر لا یجاوز الی غیر التکبیر۔امام ابوحنیفہؒ اور محمد رحمہما اللہ کی (۱) دلیل قرآن کریم کی آیت ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى۔ یہاں اسم رب کا ذکر ہے خصوص لفظ تکبیر کا ذکر نہیں کیا۔ تو معلوم ہوا کہ اللہ کے اسماء حسنی میں سے جس سے بھی تحریمہ باندھ لیا جائے ادا ہو جائے گا۔ (۲) دوسری دلیل وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ یہاں جمیع مفسرین کہتے ہیں کہ کبر سے مراد لفظ اللہ اکبر نہیں بلکہ اس سے مراد عظم ہے۔ جیسے دوسری آیت میں ہے قولہ تعالیٰ فَلَمَّا رَاَيْنَهٗٓ اَكْبَرْنَهٗ یہاں اکبرن سے عظمن مراد ہے۔ (۳) تیسری دلیل ابوبکر رازی احکام القرآن میں فرماتے ہیں، قولہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا، اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى یہاں جو مطلق اسماء سے بلانے کا ذکر ہے اسمیں افتتاح صلوۃ کے وقت بلانا بھی شامل ہے۔ (۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ سمعت أبا العالیۃ سئل، بأی شیء کان الأنبیاء یستفتحون الصلاۃ؟ قال: بالتوحید، والتسبیح، والتہلیل. (۵) شعبی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں بای شئی من اسماء اللہ تعالیٰ استفتحت الصلوۃ فقد اجزأتک (۶) امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ اذا ھللت او سجت فقد اجزأتک۔ اخرجہ بدر الدین العینی۔ (۷) علامہ عینی نے بطور نظر وفقہ استدلال پیش کیا کہ حدیث میں ہے أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَشْهَدُوْا أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ الخ۔اب یہاں اگر کوئی بعینہ یہ الفاظ نہ کہہ کر ان کے مثل یا ہم معنی دوسرے الفاظ کہدے مثلاً لا الٰہ الا الرحمٰن تو بالاتفاق اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا۔ تو جب ایمان جو اساس دین ہے اس میں معنی کا اعتبار کیا گیا مادہ کا اعتبار نہیں کیا گیا تو نماز جو فرع ہے اس میں بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو مداومت رسول سے استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مداومت سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ زیادہ سے زیادہ سنت یا وجوب ثابت ہوتا ہے اور ہم تو اللہ اکبر کے وجوب کے قائل ہیں اور ان سب حضرات نے جو حدیث سے استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف الطرفین ہمیشہ حصر کے لئے نہیں آتی ہے، کما قال التفتازانی۔ بلکہ کبھی فرد کامل کی طرف اشارہ کرنے اور اہتمام شان کی غرض سے آتی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے زید العالم تو اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ زید ہی عالم ہے باقی سب جاہل ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ زید فرد کامل ہے۔ تو حدیث ہذا میں بھی لفظ اللہ اکبر کی اہتمام شان اور فرد کامل دکھانے کے لئے معرفہ لایا گیا۔ یہ غرض نہیں کہ دوسرے الفاظ سے جائز نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ تعریف الطرفین میں کبھی مبتدا منحصر ہوتا ہے خبر میں اور کبھی خبر منحصر ہوتی ہے مبتدا پر اور ان کا دعویٰ ثابت ہوگا پہلی صورت میں دوسری صورت میں ثابت نہیں ہوگا۔ تو جب احتمال آگیا تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ تیسری بات یہ کہ

اگر ظاہر لیا جائے تو لفظ التکبیر کہہ کر شروع کرنا چاہئے اللہ اکبر نہ کہا جائے کیونکہ یہ مادہ تکبیر نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں۔ تو جب آپ حضرات نے ایک معنی لئے اور ہم نے دوسرے معنی تعظیمی الفاظ کہنا مراد لیا تو کیا حرج ہے۔ نیز ان تمام وجوہات کے علاوہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور قرآن کریم میں مطلق اسم رب کا ذکر ہے۔ تو اب اگر خبر واحد سے خصوص لفظ اللہ اکبر کی فرضیت ثابت کی جائے تو تقیید کتاب اللہ بخبر واحد لازم آئے گی۔ وذا لایجوز۔ لہذا ہر ایک کو اپنی اپنی حیثیت پر رکھ کر عمل کرنا چاہئے اور اس کی صورت یہی ہے کہ قرآن نے درجہ فرض کو بیان کیا اور حدیث نے درجہ وجوب کو یہی احناف کہتے ہیں۔ پھر یہ سب کچھ چھوڑ کر یہ کہا جائیگا کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز مفہوم مخالف سے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا لہذا حدیث ہذا سے خصوص لفظ اللہ اکبر کی فرضیت پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ: اس میں بھی اختلاف ہے کہ خروج من الصلوۃ کیلئے خصوص لفظ السلام فرض ہے یا نہیں۔ تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک لفظ السلام علیکم فرض ہے۔ دوسرے کسی طریقہ کے ذریعہ نکلنے سے نماز نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ وصاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک لفظ السلام تو واجب ہے مگر دوسرے کسی طریقہ سے جو منافی صلوۃ ہو نکلنے سے بھی فرضیت ادا ہو جائے گی جس کو ہماری اکثر کتابوں میں خروج بصنع المصلی سے تعبیر کیا گیا۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حدیث ہے اور طریقہ استدلال وہی ہے جو پہلے مسئلہ میں گزرا۔ احناف کی طرف سے وہی جوابات ہیں جو پہلے گزرے۔ باقی احناف کی دلیل ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے طحاوی شریف میں۔ اذا جلس احدکم مقدار التشهد ثم احدث فقد تمت صلوته: اور حدیث الباب کے راوی حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں وہ فرماتے ہیں کہ مقدار تشہد بیٹھنے سے نماز تام ہو جاتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حدیث الباب سے فرضیت تسلیم ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اذا رفع المصلی رأسه من آخر صلواته وقضی وتشهد ثم أحدث فقد تمت صلواته اخرجه الترمذی والطحاوی۔

تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث جبکہ آپ نے ان کو تشہد کی تعلیم دی فرمایا۔ اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلواتک۔ اخرجه احمد فی مسنده۔

تو ان روایات میں بغیر سلام تمام صلوۃ کا حکم لگایا گیا لہذا معلوم ہوا کہ سلام فرض نہیں ہے۔

مسئلہ تجدید الوضوء لکل صلوۃ

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الصَّلَوَاتِ يَوْمَ الْفَتْحِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ الخ

تشریح: بعض اہل ظواہر اور شیعہ کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضو کرنا ضروری ہے خواہ محدث ہو یا غیر محدث۔ لیکن جمہور امت وجمہور فقہاء کے نزدیک بغیر حدث کے ہر نماز کیلئے وضو کرنا فرض نہیں البتہ مستحب ہے مگر شرط یہ ہے کہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت کی ہو جو بغیر وضو کے نہیں ہوتی یا تبدل مجلس ہو۔

قائلین بالوضوء استدلال پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ یہاں قیام الی الصلوۃ کے وقت وضو کا حکم ہے محدث وغیر محدث کی کوئی قید نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لئے جدید وضو ضروری ہے۔ جمہور کی دلیل یہی بریدہ رضی اللہ عنہ

کی حدیث ہے کہ فتح مکہ کے سال آپ نے چند نمازوں کو ایک ہی وضو سے پڑھی۔ اسی طرح بے شمار احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات ایک وضو سے چند نمازیں پڑھتے تھے جیسے سوید بن نعمان، ام سلمہ، خنظلہ رضی اللہ عنہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ قائلین نے آیت سے جو استدلال پیش کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت اگرچہ مطلق ہے مگر آیت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقید ہے محدثین کے ساتھ کیونکہ بعد والی آیت میں ہے وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ لہٰذا آیت میں وَاَنْتُمْ محدثون کی قید کو محذوف ماننا پڑے گا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ محدثون کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ عام رکھنا چاہئے کہ خواہ محدث ہو یا نہ ہو وضو کرنا چاہئے مگر حیثیت میں فرق ہوگا کہ اگر محدث ہو تو وضو کرنا فرض ہے اور محدث نہ ہو تو یہ حکم استحبابی ہوگا یا حکم وجوبی ہے مگر منسوخ ہوگیا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث ابوداؤد میں ہے۔ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ - صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أُمِرَ بِالْوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا كَانَ أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ. فَلَمَّا شَقَّ عَلَيْهِ وُضِعَ عَنْهُ الْوُضُوْءُ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ۔

نیند ناقص وضوء ہے یا نہیں ؟

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وِكَاءُ السَّهِ الْعَيْنَانِ. فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ الخ

تشریح: نوم کے بارے میں تقریباً نو مذاہب ہیں (۱) ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ، سعید بن المسیب، ابن حزم اور امام اوزاعی کے نزدیک نوم مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے۔ اور یہی اہل تشیع کا مذہب ہے۔ (۲) حسن بصری، ابو عبید، قاسم بن سلام، امام اسحٰق، اور داؤد ظاہری کے نزدیک نوم مطلقاً ناقض وضو ہے (۳) امام زہری اور ربیعہ الرائی کے نزدیک نوم قلیل ناقض نہیں اور نوم کثیر ناقض وضو ہے یہی امام احمد ومالک واوزاعی رحمہم اللہ سے ایک روایت ہے۔ (۴) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے دوسری روایت ہے کہ نوم ساجد ناقض وضو ہے۔ (۵) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے تیسری روایت ہے کہ نوم راکع ناقض وضو ہے۔ (۶) نماز میں نوم ساجد عمداً اور خارج صلوۃ میں نوم ساجد مطلقاً ناقض ہے۔ البتہ نماز میں سہواً نوم ساجد ناقض نہیں ہے اور خارج صلوۃ میں ناقض ہے یہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک قول ہے۔ (۷) اگر بیٹھ کر ایسی صورت میں سویا کہ چوتڑ زمین پر لگا ہوا ہو تو ناقض وضو نہیں ہوگا۔ اگر چوتڑ لگا ہوا نہ ہو تو ناقض وضو ہوگا یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ (۸) احناف کے نزدیک چت لیٹا یا کروٹ پر لیٹا یا کسی چیز پر ٹیک لگا کر سونا ناقض وضو ہے اور نماز کی کسی ہیئت مسنونہ پر سونا خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز میں ناقض وضو نہیں ہے۔

مذہب اول کی دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ - صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَنْتَظِرُوْنَ الْعِشَاءَ حَتّٰى تَخْفِقَ رُءُوْسُهُمْ. ثُمَّ يُصَلُّوْنَ وَلَا يَتَوَضَّئُوْنَ. رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ

مذہب ثانی کی دلیل مذکورہ حدیث ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وِكَاءُ السَّهِ الْعَيْنَانِ. فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ۔ یہاں مطلق نوم پر وضو کا حکم دیا گیا دوسری دلیل صفوان بن عسال کی حدیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء من بول اوغائط اونوم رواہ الترمذی۔ تو یہاں نوم کو بول وغائط کے ساتھ ذکر کیا پیشاب وپاخانہ جس طرح مطلقاً ناقض وضو ہیں نوم بھی مطلقاً ناقض وضو ہوگا۔

تیسرے مذہب والے حضرات انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اس کو نوم قلیل پر محمول کرتے ہیں اور شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی اسی حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں اور اس کو حالت قعود پر محمول کرتے ہیں نیز ان کی دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا۔ تو معلوم ہوا کہ اضطجاع کی حالت کے سوا دوسری حالت پر سونا ناقض وضو نہیں ہے۔ بقیہ اقوال والے دلیل پیش کرتے ہیں کہ مدار نقض استرخاء مفاصل پر ہے۔ ہر ایک نے اپنے اجتہاد سے استرخاء مفاصل کی صورت اختیار کرلی۔ کسی نے حالت رکوع کو کسی نے حالت سجود کو کسی نے حالت غیر صلوۃ کو اسی اعتبار سے نقض وضو کے قائل ہوئے۔ احناف کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث إنما الوضوء علی من نام مضطجعا ، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله رواہ الترمذی۔ اس سے معلوم ہوا کہ نوم فی نفسہ ناقض وضو نہیں بلکہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے خروج ریح کا مظنہ ہوتا ہے اس لئے ناقض ہے اور ظاہر بات ہے کہ نماز کی ہیئت پر سونے سے استرخاء مفاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے ناقض وضو نہیں ہوگا۔ اور ٹیک لگا کر یا چت لیٹے یا کروٹ پر لیٹنے سے استرخاء مفاصل ہو جائے گا۔ اس لئے وہ ناقض ہوگا نیز بیہقی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا يجب الوضوء على من نام جالسا أو قائما أو ساجدا حتى يضع جنبه ، فإنه إذا وضع جنبه استرخت مفاصله۔ اور مسند احمد میں روایت ہے۔ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ أنه علیہ السلام قال ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع۔

مذہب اول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی نیند گہری نہیں تھی اور جالسا سوئے تھے اس لئے ناقض نہیں ہوگی اسی لئے تو مسند بزار میں ہے کہ جن حضرات کی نیند مستغرق ہوگئی تھی انہوں نے وضو کیا تو معلوم ہوا کہ نیند کے ناقض نہ ہونے پر استدلال صحیح نہیں ہے۔ فریق ثانی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مطلقا نیند کا ذکر ہے مگر دیگر احادیث سے اس کو نوم مستغرق کیساتھ مقید کیا جائے گا۔ امام مالک واحمد رحمہما اللہ نے فرمایا کہ قلیل نیند ناقض نہیں ہے مگر قلیل وکثیر کے درمیان حد فاصل معلوم نہیں لہٰذا ایک مجہول چیز پر مسئلہ کا مدار رکھنا صحیح کیسے ہوگا۔ لہٰذا وہ حضرات جس کو نوم قلیل کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت نوم ہی نہیں بلکہ وہ اونگھ ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ہمارے خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی اضطجاع کی صورت میں نوم کو ناقض کہتے ہیں لیکن حدیث کے دوسرے جزء میں جو علت بیان کی گئی استرخاء مفاصل یہ علت ٹیک لگانے کی صورت میں پائی جاتی ہے لہٰذا یہ ناقض وضو ہوگی۔ اور نماز کی ہیئت میں استرخاء مفاصل نہیں ہوتا اس لئے وہ ناقض نہیں ہوگا۔ بہرحال نصوص وقیاس کے اعتبار سے احناف کا مذہب راجح ہے۔

بیوی سے اغلام بازی حرام ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ طَلْقٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَسَا أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ الخ

تشریح: اس میں اشکال ہوتا ہے کہ حدیث کے اول جزء اور آخری جزء میں ظاہرا کوئی ربط معلوم نہیں ہو رہا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ جبکہ فسوہ ایک خفیف چیز ہے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور تقرب الٰہی سے مانع بن جاتی ہے تو جماع فی الدبر جو کہ بہت اغلظ ہے وہ بطریق اولی ناقض ہوگا اور قرب الٰہی سے مانع ہوگا کیونکہ یہ گندی جگہ ہے اس میں اپنی قوت صرف کرنا کتنی بے حیائی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ اور یہ موضع حرث نہیں ہے اسلئے جمہور امت کے نزدیک جماع فی الدبر حرام

ہے صرف شیعہ اسکے جواز کے قائل ہیں دبر میں جماع کرنے والے پر خدا کی لعنت ہے اور اللہ تعالیٰ اس کی طرف نظر رحمت سے نہیں دیکھتا۔

مسئله الوضوٴ من مس الذکر

الحدیث الشریف: عَنْ بُسْرَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ، فَلْيَتَوَضَّأْ الخ

تشریح: یہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ مس ذکر ناقض وضو ہے یا نہیں توامام شافعی ومالک واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے پھر ان کے درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقا ناقض وضو ہے اور بعض بغیر حائل کی قید لگاتے ہیں اور بعض باطن کف کی شرط لگاتے ہیں اور بعض شہوت کی قید لگاتے ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وضو کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور مغرب میں ان کا یہی قول زیادہ مشہور ہے اور اسی پر عمل ہے کما قال ابن رشد فی بدایۃ المجتهد۔ احناف کے نزدیک مس ذکر مطلقا ناقض وضو نہیں ہے یہی سفیان ثوری ابراہیم نخعی، ابن المبارک اور حسن بصری رحمھم اللہ کا مذہب ہے۔ شوافع وغیرہم استدلال پیش کرتے ہیں بسرۃ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جس میں صاف مس ذکر سے وضو کا حکم ہے۔احناف استدلال پیش کرتے ہیں طلق بن علی رضی اللہ عنہ کے حدیث سے :انہ سئل عن مس الرجل ذکرہ بعد ما یتوضأ فقال علیہ السلام ھل ھو الا بضعۃ منہ (رواہ الترمذی وابو داؤد) یعنی جیسے دوسرے اعضاء کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مس ذکر سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ نیز بہت سے آثار ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ما ابالی ایاہ مستہ او انفی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں مَا أُبَالِي ذَكَرِي مَسَسْتُ فِي الصَّلَاةِ أَوْ أُذُنِي أَوْ أَنْفِي ۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: انما ھو بضعۃ منک مثل انفی او انفک۔ حذیفہ، علی، عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ورجل آخر کانوا لا یرون فی مس الذکر الوضوء۔

اُنکے استدلال کا جواب یہ ہے کہ چند وجوہات سے طلق رضی اللہ عنہ کی حدیث بسرۃ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے راجح ہے (۱) شیخ بخاری علی بن المدینی اور ابو عمرو علی بن الفلاس کہتے ہیں کہ طلق کی حدیث بسرہ کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے (۲) یہ مسئلہ متعلق ہے رجال کے ساتھ لہٰذا اس بارے میں مرد کی روایت زیادہ صحیح ہوگی (۳) یہ عموم بلوی کا مسئلہ ہے تنہا ایک مرد کی روایت بھی مقبول ہونے میں اشکال ہوگا چہ جائیکہ عورت کی روایت مقبول ہو (۴) یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں مروان ایک راوی ہے وہ ایک ظالم بادشاہ تھا۔ پھر اس نے ایک شرطی بھیج کر بسرہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی اور وہ شرطی مجہول ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔ پھر حدیث طلق کی تائید آثار صحابہ سے ہوتی ہے۔ کما ذکرناہا۔ نیز قیاس بھی اس کا موید ہے کہ نقض وضو ہوتا ہے خروج النجاسۃ من البدن سے۔ نیز ران تو عورت میں شامل ہے اس کے ساتھ ذکر کا ہمیشہ مس ہوتا رہتا ہے مگر نقض وضو نہیں ہوتا اور ہاتھ عورت نہیں اسکے مس سے نقض وضو ہو جائے قیاس نہیں چاہتا۔ نیز نجاسات کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور ذکر تو نجس بھی نہیں ہے اس کے مس سے کیسے نقض وضو ہو جائے۔ان تمام وجوہات سے واضح ہوا کہ طلق کی حدیث زیادہ راجح ہے اور عدم نقض کا قول زیادہ صحیح ہے۔

علامہ ابن ہمام نے دونوں حدیثوں کو جمع کر لیا کہ بسرہ کی حدیث میں مس ذکر سے کنایہ ہے خروج نجاست سے اور بعض

حضرات نے اس طریقہ سے جمع کیا کہ طلق کی حدیث اصل مسئلہ بتارہی ہے اور بسرہ کی حدیث استحباب پر محمول ہے۔ لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

وَقَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ مُحْيِي السُّنَّةِ هٰذَا مَنْسُوخٌ: یہاں سے صاحب المصابیح شوافع کی طرف سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احناف کی دلیل طلق کی حدیث منسوخ ہے۔ وہ اس طور پر کہ طلق بن علی رضی اللہ عنہ اھ میں جب مسجد نبوی کی بنا ہو رہی تھی اس وقت آکر مسلمان ہوئے، اس وقت یہ حدیث سنی، پھر وہ کبھی نہیں آئے۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے اور ان سے روایت ہے کہ مس ذکر سے وضو کرنا چاہئے۔ لہذا حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ ناسخ ہوئی حدیث طلق کیلئے۔ احناف کی طرف سے اس کے بہت جوابات دیئے گئے (۱) کسی حدیث کے ناسخ بننے کے لئے صحیح وقوی ہونا ضروری ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی نوفلی ہے وہ باتفاق محدثین ضعیف ہے۔ لہذا یہ حدیث ناسخ نہیں بن سکتی (۲) متقدم الاسلام راوی کی حدیث کے منسوخ ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ ایک متاخر الاسلام راوی اس کے خلاف روایت کردے بلکہ اس کے لئے بہت شرائط ہیں۔ جس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح نخبہ میں تفصیل سے بیان کیا۔ پہلی شرط یہ ہے کہ متقدم الاسلام راوی نے اسی وقت خود حدیث سنی ہو بعد میں کسی وقت آکر نہ سنی ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ متاخر الاسلام راوی نے خود بلاواسطہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو بعد الاسلام، اس کے علاوہ ناسخ و منسوخ معین کرنے میں احتمال ہے۔ یہاں یہ دونوں شرط موجود ہونے میں احتمال ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ نے دوسری دفعہ آکر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد حدیث سنی ہو اور یہی ہم کہیں گے۔ کیونکہ طبقاتِ ابن سعد میں روایت ہے کہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پھر آئے تھے۔ نیز ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ انہوں نے قبول اسلام سے بہت پہلے حدیث سنی ہو جو مقدم ہے طلق کی حدیث سے یا بعد الاسلام ایسے صحابی سے حدیث سنی جنہوں نے طلق سے پہلے سنی ہے۔ للہذا اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے حدیث طلق کو کیسے منسوخ قرار دیا جاسکتا ہے۔ بنا بریں احناف کی دلیل اپنی جگہ پر مستقیم ہے۔

مسئلہ تقبیل المرأۃ

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ الخ

تشریح: یہاں سے مس مرأۃ کا مسئلہ شروع ہوتا ہے کہ آیا وہ ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضو ہے خواہ بصورت بوسہ کے ہو یا ہاتھ سے یا اور کسی کیفیت سے ہو۔ پھر بعض کے نزدیک شہوت شرط ہے اور بعض کے نزدیک بالغہ شرط ہے اور بعض کے نزدیک غیر محرم شرط ہے اور بعض حضرات بغیر حائل شرط لگاتے ہیں احناف کے نزدیک مطلقاً مس مرأۃ ناقض وضو نہیں۔ یہی سفیان ثوری اور امام اوزاعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ فریق اول کی دلیل حدیث مرفوع سے بالکل نہیں صرف قرآن کریم کی ایک محتمل آیت اور دو ایک صحابہ کے اثر سے استدلال پیش کرتے ہیں آیت قولہ تعالیٰ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ الخ۔ یہاں ملامستہ سے لمس بالید مراد لیتے ہیں، قرینہ ہے دوسری قرأت میں لمستم آیا ہے اور اسکے معنی لمس بالید کے ہیں۔ اور یہاں ملامستہ کے بعد عدم ماء کی صورت میں تیمم کا حکم دیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ان القبلة من اللمس فتو ضوء منها۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے من قبلة

الرجل امرأته الوضوء۔ چوتھی ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے قبلة الرجل امرأته وجسّها بیده من الملامسة ومن قبل امرأته وجسّها بیده فعلیه الوضوء۔

احناف کی پہلی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی یہ حدیث جو باب میں مذکور ہے، دوسری دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلِيَّ فَقَبَضْتُهُمَا ۔ تیسری حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں طلبت النبی صلی اللہ علیه وسلم لیلة فوقعت یدی علی قدمه وهو ساجد۔ چوتھی دلیل حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ کی حدیث ہے مسلم شریف و بخاری شریف میں انه علیه السلام کان یُصلی وهو حامل امامة بنت ابی العاص الخ۔ پانچویں دلیل حضرت اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے انه علیه السلام یقبل عند الصوم فلا یتوضأ ولا ینقض الصوم رواه الترمذی۔ ان روایات سے صاف واضح ہوا کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے لہذا دوسری بات یہ ہے کہ نقض وضو ہوتا ہے خروج النجاستہ من البدن سے۔ اور یہاں خروج النجاستہ نہیں ہے لہذا نقض نہیں ہوگا۔ فریق اول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ملامستہ سے جماع مراد ہے لمس بالید مراد نہیں ہے اور اسکے لئے ہمارے پاس بہت سے دلائل موجود ہیں (۱) رئیس المفسرین حبر الامۃ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہی تفسیر کی۔ نیز اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہی رائے ہے۔ (۲) یہ مفاعلہ کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت ہے جانبین سے کوئی فعل واقع ہونا اور یہاں جماع کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ (۳) اسکے مرادف جتنے الفاظ ہیں ان کا مفعول جب مرأۃ ہوتی ہے تو باتفاق لغویین جماع مراد ہوتا ہے اگرچہ اس کے اصل معنی دوسرے ہوں جیسے لفظ وطی اس کے اصل معنی روندنا اور جب اس کا مفعول عورت ہو تو معنی جماع ہوتے ہیں یا جیسے لفظ مس اس کے معنی ہاتھ سے چھونا مگر جب مفعول مرأۃ ہو تو معنی جماع ہوتے ہیں جیسے مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ ۔ اسی طرح لفظ ملامستہ یا لمس کے معنی اگرچہ ہاتھ سے چھونا ہو مگر یہاں مفعول نساء ہے للذا جماع مراد ہوگا۔ (۴) اگر اس سے جماع مراد لیا جائے تو حدث اکبر کیلئے تیمم کا جواز قرآن کریم سے نکل جائے گا ورنہ قرآن کریم ایک اہم حکم سے خالی رہ جائے گا۔ نیز آیت ہر حال کے لئے عام ہو جائے گی، خواہ شہوت ہو یا نہ ہو۔ لہذا ایک آیت کو جامع اور عام قرار دینا اولی ہے۔ باقی یہ کہنا کہ دوسری قرأت میں مجرد کا صیغہ ہے جو لمس بالید پر دلالت کرتا ہے ہم کہہ چکے ہیں کہ مرأۃ مفعول ہونے کی صورت میں ہر حال میں جماع مراد ہوتا ہے جسکے نظائر بیان کر دیئے للذا آیت کریم سے شوافع کا استدلال کرنا صحیح نہیں۔ باقی جو آثار صحابہ پیش کئے ان کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں آثار سے استدلال کرنا ٹھیک نہیں۔ یہ ان سے استحباب مراد ہے اور یہی قرین قیاس ہے تاکہ احادیث مرفوعہ کے ساتھ تعارض نہ ہو۔

وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ :لَا يَصِحُّ عِنْدَ أَصْحَابِنَا: یہاں شوافع کی طرف سے ہماری پہلی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث اسناد کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہاں عروہ، عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور عروۃ غیر منسوب ہے معلوم نہیں کونسا عروۃ ہے۔ عروہ بن الزبیر ہونا یقینی نہیں اور اگر عروۃ مزنی ہو تو ان کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نہیں، إذا جاءَ الاحتمال بَطَلَ الاستدلال۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عروۃ سے عروۃ بن الزبیر ہی مراد ہیں اور اُسکے لئے ہمارے پاس چند قرائن

موجود ہیں (۱) مسند احمد اور ابن ماجہ میں صراحۃ مذکور ہے عن عروۃ بن الزبیر الخ (۲) عروۃ بن الزبیر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بھانجے اور خصوصی شاگرد تھے اور انکی اکثر روایات وہی روایت کرتے ہیں لہٰذا یہاں وہی مراد ہوں گے (۳) عروۃ کے نام سے ابن الزبیر رضی اللہ عنہ ہی زیادہ مشہور ہے اور قاعدہ ہے مشترک ناموں میں جو مشہور ہوتا ہے، مطلقاً بولنے سے وہی مراد ہوتا ہے (۴) نفس حدیث میں ایسا ایک جملہ ہے جو عروۃ بن الزبیر ہی کہہ سکتے ہیں جیسا کہ بعض روایت میں ہے کہ عروہ نے کہا ھل ھی الا انتِ فضحکت، اس قسم کی بے تکلفی اجنبی سے نہیں ہو سکتی رشتہ داروں میں ہو سکتی ہے۔ یہاں دوسری ایک سند عن ابراہیم التیمی عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے اس پر بھی انہوں نے اعتراض کیا کہ ابراہیم تیمی کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نہیں ہے لہٰذا حدیث منقطع ہو گئی۔

احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ صحیح سند ہے عن ابراھیم التیمی عن ابیہ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ لہٰذا ہماری حدیث میں کوئی اشکال نہیں ہے، پھر اگر بالفرض ہم مان لیں کہ یہ حدیث اعتراض سے خالی نہیں مگر بقیہ چار احادیث پر تو کوئی اعتراض نہیں لہٰذا ہمارا نفسِ مسئلہ بالکل صحیح وراجح ہے کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ واللہ اعلم

مسئلہ الوضوء من کل دم سائل

الحدیث الشریف: وَعَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ عَنْ تَمِیمٍ الدَّارِیِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلْوُضُوْءُ مِنْ کُلِّ دَمٍ سَائِلٍ الخ

تشریح: مسئلہ خارج من غیر السبیلین : امام شافعی ومالک واسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک خارج من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں ہے خواہ خون ہو یا پیپ وغیرہ ہو۔ حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر معتاد طور پر سبیلین سے کوئی نجس نکلنا بھی ناقض وضو نہیں جیسے دم استحاضہ۔ امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک کل ما خرج من البدن مطلقا ناقض وضو ہے۔ خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو معتاد ہو یا غیر معتاد ہو۔ البتہ امام احمد قے میں یہ قید لگاتے ہیں کہ فاحش ہو۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعلیقاً اور ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے موصولاً تخریج کی ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہرہ دینے کے لئے دو صحابی ایک انصاری اور ایک مہاجر کو مقرر کیا تھا تو انصاری سو گئے اور مہاجر نماز پڑھنے لگے اتنے میں ایک مشرک نے ان پر تین تیر مارے جس سے بدن سے خون نکلنا شروع ہوا لیکن وہ نماز پڑھتے رہے حتیٰ کہ خون انصاری صحابی کے نیچے چلا گیا اسی سے وہ جاگ گئے۔ تو اگر خون ناقض وضو ہوتا تو فوراً نماز چھوڑ دیتے۔ دوسری دلیل دارقطنی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ احتجم النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم فصلّی ولم یتوضأ۔ تیسری دلیل موطا مالک رحمہ اللہ تعالیٰ میں مسور بن مخرمہ سے روایت ہے أنہ دخل علی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ من اللیلۃ التی طُعن فیھا ، فأیقظ عمرَ لصلاۃ الصبح ، فقال عمرُ : نعم ، ولا حَظَّ فی الإسلام لمن ترك الصلاۃ ، فصلی عمر ، وجُرْحُہ یَثْعَبُ دماً۔

اگر خون ناقض وضو ہوتا تو اس کے ساتھ نماز کیسے پڑھی اور اس وقت بہت صحابہ بھی سامنے تھے کسی نے نکیر نہیں کی تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا عدم نقض پر۔ امام ابو حنیفہ وامام احمد رحمہما اللہ کی بہت سی دلائل ہیں ایک دلیل تو حدیث الباب ہے اَلْوُضُوْءُ مِنْ کُلِّ دَمٍ سَائِلٍ۔ سب سے اہم وقوی دلیل بخاری شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ جاءت فاطمۃ بنت

ابی حبیش الی النبی صَلّی اللہ علیہ وسلّم فقالت انی امرأۃ استحاض فلا اطھر افادع الصلوۃ قال لا انما ذلک دم عرق ثم تو ضی لکل صلوۃ۔

تو یہاں دم عرق پر وضو کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ سبیلین کے ساتھ خاص نہیں ورنہ تو فانہ دم فرج فرماتے دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ابن ماجہ میں قالت قال النبی صَلّی اللہ علیہ وسلّم من اصابہ قئ او رعاف اومذی فلینصرف ولیتوضا الخ۔اس میں اسماعیل بن عیاش ایک راوی پر اگرچہ کچھ کلام ہے مگر فتاوی صحابہ سے اسکی تائید ہو رہی ہے لہٰذا ضعف ختم ہو گیا۔ تیسری دلیل دار قطنی میں حضرت ابو سعید الخذری ص کی روایت ہے اسی طرح ابو ہریرہ، ابن عباس، ابوالدرداء، حضرت علی، عمار، سلمان فارسی رضی اللہ عنہم وغیرہم کی روایات ہیں اگرچہ الفاظ مختلف ہیں مگر مضمون سب کا ایک ہے کہ خارج من غیر السبیلین سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور انفرادی طور پر ہر ایک میں کچھ نہ کچھ ضعف ہے مگر کثرت کی بناپر حسن کے درجہ میں پہنچ گئیں۔لہٰذا قابل استدلال ہیں۔ نیز خارج من السبیلین ناقض وضو ہونے کی علت خروج نجاست ہے۔اور یہی علت غیر سبیلین میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا ناقض وضو ہو گا۔

شوافع کی (۱) پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی عقیل مجہول ہے اسی وجہ سے امام بخاری نے صیغہ تمریض سے نکالا۔لہٰذا قابل استدلال نہیں (۲) یہ ایک صحابی کا واقعہ ہے معلوم نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکی اطلاع ہوئی ہے یا نہیں اور آپ کی طرف سے اسکی تقریر ہے یا نہیں۔ (۳) ایک صحابی کے غلبہ حال کا واقعہ ہے اور کسی کا غلبہ حال حجت نہیں ہو سکتا وہ تو معذور ہے۔ (۴) ابوداود شریف میں ہے کہ جب ان کو معلوم ہوا تو نماز چھوڑ دی اب یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی (۵) علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ جو شافعی المسلک ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اس واقعہ سے شوافع کا استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ خون سب کے نزدیک ناپاک ہے اور صحابی رضی اللہ عنہ کے بدن و جسم و کپڑے میں خون لگا ہے اور اسی کو لے کر نماز پڑھی حالانکہ ناپاک لے کر نماز پڑھنا کسی کے نزدیک جائز نہیں لہٰذا اس واقعہ سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہو گا بلکہ اس کو ان کیساتھ خاص سمجھا جائیگا دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں دو راوی صالح بن مقاتل، سلمان بن داؤد ضعیف ہیں لہٰذا قابل استدلال نہیں۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خون بند نہیں ہو رہا تھا لہٰذا وہ معذورین کے حکم میں تھے لہٰذا وہ محل نزاع سے خارج ہے فلا یستدل بہ احناف کی ایک دلیل جو مشکوۃ میں عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کی سند سے روایت ہے اس پر انہوں نے اشکال کیا کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے تمیم داری سے نہیں سنی لہذا منقطع ہے دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہاں دو راوی یزید بن خالد اور یزید بن محمد مجہول ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ امام زیلعی نے اس کو صحیح سند کیساتھ زید بن ثابت سے نکالا ہے کمافی کامل بن عدی۔ باقی یزید بن خالد اور یزید بن محمد کی جہالت جہالت عین نہیں بلکہ مجھول الحال ہیں ان سے بہت ثقہ راوی روایت کرتے ہیں لہذا جہالت ختم ہو گئی۔ فلا اشکال۔

بَابُ آدَابِ الْخَلَاءِ (بیت الخلاء جانے کا بیان)

الخلاء بفتح الخاء اصل میں خالی مکان کو کہا جاتا ہے پھر اکثر استعمال اسکا ایسی جگہ پر ہونے لگا کہ جہاں قضاء حاجت کیا جاتا ہے اسلئے کہ اکثر وہ جگہ خالی رہتی ہے یا اسلئے کہ انسان وہاں پیٹ کو نجاست سے خالی کرتا ہے یا اسلئے کہ وہ جگہ ذکر اللہ سے خالی ہوتی ہے۔

چند آداب: آداب خلاء کے سلسلے میں چند باتوں کا لحاظ کیا گیا۔(۱) بیت اللہ کی تعظیم کا خیال کیا جائے کہ اسکی طرف سامنا یا پیٹھ کرکے قضاء حاجت نہ کیا جائے۔(۲) نظافت وصفائی کا خیال کیا جائے کہ تین پتھر کے کم میں استنجاء نہ کیا جائے۔ (۳) لوگوں کے نقصان سے پرہیز کیا جائے کہ سایہ دار درخت کے نیچے یا پانی کے گھاٹ اور عام راستہ میں قضاء حاجت نہ کریں۔(۴) اپنے نقصان سے پرہیز کرے کہ سوراخ میں پیشاب نہ کرے (۵) حقوق جوار کا خیال کریں کہ جنات کی خوراک ہڈی گوبر کوئلہ سے استنجانہ کریں۔(۶) حقوق النفس کا خیال رکھے کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء نہ کریں۔(۷) کپڑے بدن کو نجاست سے بچانے کا خیال کریں کہ ہوا کی طرف ہوکر یا نیچے بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب نہ کریں۔(۸) لوگوں کی نظر سے ستر اختیار کریں۔(۹) وسوسہ سے بچنے کی کوشش کریں کہ غسل خانے میں پیشاب نہ کریں۔(۱۰) حیا کا خیال کریں بغیر ٹوپی قضاء حاجت میں نہ بیٹھے اور پہلے ہی سے کپڑے نہ اٹھائے بلکہ قریب جاکر اٹھائے تلک عشرۃ کاملۃ۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الخ

یہاں خطاب صرف اہل مدینہ اور ان کی سمت میں رہنے والے لوگوں کے لئے ہے ورنہ جو لوگ جانب شرق وغرب میں رہتے ہیں ان کے لئے جَنِّبُوا و شَمِّلُوا کا خطاب ہوگا۔

مسئلہ استقبال القِبْلَۃ و اسْتِدْبارِھَا: **فقہاء کا اختلاف**: اس مسئلہ میں کل سات مذاہب ہیں (۱) داؤد ظاہری اور ربیعۃ الرائی کے نزدیک استقبال واستدبار مطلقا جائز ہے خواہ صحاری میں ہو یا بنیان میں (۲) امام شافعی ومالک واسحٰق کے نزدیک دونوں صحاری میں ناجائز ہیں اور بنیان میں جائز ہیں۔ یہی امام احمد سے ایک روایت ہے (۳) استقبال مطلقا ناجائز ہے اور استدبار بنیان میں جائز ہے اور صحاری میں ناجائز ہے۔ یہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے (۴) استقبال مطلقا ناجائز ہے اور استدبار مطلقًا جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت ہے، نیز امام احمد سے بھی روایت ہے۔(۵) دونوں میں دونوں حرام ہیں، اور یہی بیت المقدس کا بھی حکم ہے۔ یہ ابن سیرین اور ابراہیم نخعی کا مذہب ہے (۶) یہ حکم خاص ہے صرف اہل مدینہ کیلئے، یہ مذہب ہے ابو عوانہ صاحب مزنی کا۔(۷) دونوں مطلقا حرام ہیں صحاری میں ہو یا بنیان میں۔ یہ مذہب ہے امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کا واحمد فی روایۃ وھو مذہب جمہور الصحابۃ والتابعین۔

دلائل: ان مذاہب میں سے اکثر تین مذاہب میں زیادہ تر بحث ہوتی ہے۔ اہل ظواہر، شوافع واحناف کے درمیان اسی لئے انہی کو بیان کیا جاتا ہے۔ تو اہل ظواہر استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے نھی رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم- أنْ نستقبلَ القِبْلَۃَ ببول، فرأیتُہُ قبل أن يُقْبَضَ بعامٍ يَسْتَقْبِلُھا (رواہ الترمذی وابوداؤد)۔

دوسری دلیل: عن عراك بن مالك عن عائشة قالت ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة. فقال (أراهم قد فعلوها. استقبلوا بمقعدتي القبلة) (رواہ احمد وابن ماجہ)۔ وہ ان احادیث کو نہی کی احادیث کیلئے ناسخ قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی ومالک رحمہما اللہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث: اِرتقیت علی ظھر بیت حفصة فرأیت النبی صلّی الله علیه وسلّم علی حاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة۔ (صحاح ستہ) دوسری دلیل عراک کی مذکورہ حدیث۔ چونکہ یہ واقعہ بنیان کا ہے تو معلوم ہوا کہ بنیان میں جائز ہے۔ اور نہی کی حدیث محمول ہے صحاری پر

جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل اور قول چنانچہ ابو داؤد میں ہے: عن الحسن بن ذکوان عن مروان الأصفر قال: رأیت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة، ثم جلس یبول إلیها فقلت: یا أبا عبد الرحمن ألیس قد نهی عن هذا؟ قال: بلی، إنما نهی عن ذلك فی الفضاء، فإذا کان بینك وبین القبلة شیء یسترك فلا بأس.

لہٰذا بنیان میں جائز ہوگا اور صحاری میں جائز نہیں ہوگا تاکہ دونوں قسم حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ احناف اور ان کے متبعین کے دلائل ایسی کلی وعام حدیثیں ہیں جن سے کلی حکم ثابت ہوتا ہے۔ ان میں سب سے اصح مافی الباب حدیث ابی ایوب الانصاریؓ ہے أَنَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه وسلم قَالَ: إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلاَ تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوهَا متفق علیہ۔ دوسری دلیل حدیث عَبْدَ اللهِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ جُزْءٍ الزَّبِيدِيَّ، قَالَ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ" رواہ ابن ماجہ وابن حبان۔ تیسری دلیل حدیث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلی الله علیه وسلم « إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ أُعَلِّمُكُمْ فَإِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا وَلاَ يَسْتَطِبْ بِيَمِينِهِ » رواہ مسلم والنسائی وابوداؤد۔ چوتھی دلیل حضرت سلمان فارسیؓ کی حدیث ہے: نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ رواہ مسلم والترمذی۔

ان تمام احادیث میں مطلقا استقبال واستدبار کی ممانعت کی گئی صحاری وبنیان کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ نیز دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصد تعظیم قبلہ ہے۔ اور اس میں صحاری وبنیان میں کوئی فرق نہیں جیسا کہ حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے: من تفل تجاہ القبلة جاء یوم القیامة وتفله بین عینیه رواہ ابن خزیمہ وابن حبان۔

اسی طرح اسی مضمون کی حدیث ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ جب تھوک میں صحاری وبنیان کے درمیان کوئی فرق نہیں تو پیشاب پاخانہ میں بطریق اولی کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔

اجمالی جواب اور مسلک احناف کی تشریحات: فرق مخالفین کا اجمالی جواب یہ ہے کہ (۱) ہماری دلائل خصوصا حدیث ابی ایوب اصح مافی الباب اور کلی ہے اور ان کی احادیث جزئی ہیں (۲) ہمارے دلائل قولی ہیں اور ان کی دلائل فعلی۔ اور قولی احادیث قانون ہوتی ہیں اور فعلی احادیث میں بہت سی خصوصیات کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا قولی کی ترجیح ہوگی۔ (۳) ہماری احادیث حرمت کو بتارہی ہیں اور ان کی احادیث حلت کو اور حلت و حُرمت میں جب تعارض ہوتا ہے تو حرمت کی ترجیح ہوتی ہے (۴) ہماری احادیث علت نفی وصف معلوم مطرد بتارہی ہیں وہ تعظیم قبلہ ہے (۵) اصل کے اعتبار سے صحاری وبنیان میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ بنیان میں جیسے آڑ ہے صحاری میں بھی پہاڑ وغیرہ کے بہت سے حجابات ہیں۔ صرف عین قبلہ کے سامنے مکروہ ہونا چاہئے جس کا قائل کوئی نہیں ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر احناف کا مذہب راجح ہے۔ اب تفصیلی جوابات سُنئے۔

تفصیلی جوابات: اہل ظواہر نے جو حدیث جابرؓ سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کے نزدیک وہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں ایک راوی محمد بن اسحٰق دوسرا ثوبان بن صالح دونوں کے دونوں ضعیف ہیں۔ تو ایک ضعیف حدیث قوی احادیث کیلئے کیسے ناسخ بن سکتی ہے۔ نیز اسمیں وہی احتمالات ہو سکتے ہیں جو ابن عمرؓ کی حدیث کیلئے آئیں گے۔ دوسری دلیل جو عراک عن عائشہ کی حدیث ہے اسکا جواب شوافع کے جوابات کے ذیل میں آئے گا۔ فانتظروا۔ شوافع حضرات نے جو ابن عمر

﷜ کی حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک جزئی واقعہ ہے اس میں بہت سے احتمالات ہیں (۱) یہ احتمال ہے کہ حضور ﷺ کا چہرہ مبارک قبلہ کی طرف تھا اور عضو دوسری طرف تھا اور استقبال واستدبار کا اعتبار عضو کیساتھ ہوتا ہے جیسا کہ بعض روایت میں ہے لایستقبل القبلة ولا یستدبرھا بفرجه۔ اور ابن عمر ﷜ نے چہرہ سے اندازہ کر لیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ﷜ نے اچھی طرح نہیں دیکھا بلکہ اتفاقی نظر پڑ گئی۔ اور ایسی حالت میں کوئی نظر جما کر نہیں دیکھ سکتا۔ خصوصا حضور ﷺ کی طرف اور ایسی نظر سے پوری کیفیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ ابن خزیمہ میں ہے وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان محجوبا بلبن۔ اور نوادر الاصول میں ہے فرأیته فی کنیف تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حضور ﷺ کی خصوصیت میں سے ہو اور اسپر ایک حدیث دلالت کرتی ہے جسکو قاضی عیاض نے شفاء میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حوالے نکالی ہے كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْغَائِطَ دَخَلْتُ عَلَى أَثَرِهِ فَلَمْ أَرَ شَيْئًا . فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَهُ . فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ . أَمَا عَلِمْتِ أَنَّ أَجْسَادَنَا نَبَتَتْ عَلَى أَرْوَاحِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمَا خَرَجَ مِنَّا شَيْءٌ ابْتَلَعَتْهُ الْأَرْضُ اور تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ انبیاء کے فضلات پاک ہیں اور نہی ناپاک ہونے کی بنا پر ہے لہذا حضور ﷺ اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔

شوافع کی دوسری دلیل حدیث عراک عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے اور یہ اہل ظواہر کی بھی دلیل تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکو اگرچہ امام نووی اور ابن ہمام نے حسن کہا مگر اکثر محدثین نے اس پر بہت کلام کیا۔ چنانچہ علامہ ذہبی، ابن حزم، ابو حاتم، امام احمد اور امام بخاری رحمہم اللہ نے کلام کیا۔ کیونکہ اس میں راوی خالد بن ابی الصلت منکر، مجہول اور ضعیف ہے۔ پھر دو جگہ میں منقطع ہے۔ پھر ابن قیم وابو حاتم نے موقوف علی عائشہ کہا۔ پھر جب یہ لوگ حضور ﷺ کی نہی پر عمل کر رہے ہیں تو کیسے ہو سکتا ہے کہ اس پر آپ نکیر فرمادیں۔ تو جس حدیث میں اتنا کلام ہے وہ کیسے دلیل بن سکتی ہے۔ پھر اگر صحیح مان لیں تو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا عجیب جواب سنیئے کہ استقبال واستدبار کی نہی سن کر لوگ غلو کرنا شروع کیا کہ عام نشست کے وقت بھی قبلہ کی طرف منہ کرنا حرام سمجھتے تھے تو ان کی تردید کیلئے آپ نے اپنے مکان کے عام مقعد کو قبلہ رخ کرنیکا حکم فرمایا۔ بیت الخلاء کے مقعد مراد نہیں۔ لہذا مسئلہ متنازع فیہا سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ باقی ابن عمر ﷜ کا فعل اور ان کا قول یا تو ثابت نہیں ہے کیونکہ اس میں راوی حسن بن ذکوان اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ چنانچہ امام احمد، ابو حاتم، ابن معین اور امام نسائی رحمہم اللہ نے ضعیف قرار دیا اور اگر ثابت بھی تسلیم کر لیا جائے تو مرفوع حدیث کے مقابلہ میں فعل صحابی قابل استدلال نہیں۔ نیز ابن عمر ﷜ نے جو علت بیان فرمائی یہ علت صحاری میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں بھی بہت سے پہاڑ اور درختوں کے آڑ موجود ہیں بہر حال دلائل کی رو سے احناف کا مذہب راجح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی ابو بکر ابن العربی مالکی ہونے کے باوجود اور ابن حزم ظاہری ہونے کے باوجود اور ابن القیم باوجود حنبلی ہونے کے اس مسئلہ میں احناف کے مذہب کو اختیار کیا اور دلائل سے اسی مذہب کو راجح قرار دیا۔ واللہ اعلم بالصواب

مسئله الاستنجاء بالأحجار

الحدیث الشریف: عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: نَهَانَا يَعْنِي رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ لِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ الخ

تشریح: اس حدیث میں چار مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا۔ (۱) **اول استقبال واستدبار کا مسئلہ**، اس کی تفصیل تو ابھی گزری۔

(۲) دوسرا مسئلہ **استنجاء بالیمین** کی ممانعت ہے۔ تو اسکے بارے میں اہل ظواہر کے نزدیک استنجاء بالیمین سے طہارت ہی حاصل نہ ہو گی اور بعض شوافع و حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے مگر جمہور ائمہ کے نزدیک یہ نہی دایاں ہاتھ کی شرافت کیلئے ہے ورنہ اصل مقصد تو ازالہ نجاست ہے وہ جس کسی ہاتھ سے بھی ہو حاصل ہو سکتی ہے اور شریعت نے دایاں ہاتھ کو کرامت و شرافت بخشی ہے چنانچہ حضور ﷺ تمام اچھے کام دایاں ہاتھ سے کرتے تھے اور ازالہ نجاست وغیرہ بایاں ہاتھ سے کرتے تھے۔ چنانچہ ابوداؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: كَانَتْ يَدُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيُمْنَى لِطُهُورِهِ وَطَعَامِهِ وَكَانَتْ يَدُهُ الْيُسْرَى لِخَلَائِهِ وَمَا كَانَ مِنْ أَذًى اور شریعت نے صرف دائیں ہاتھ کو نہیں بلکہ مطلقاً داہاں طرف کو شرافت بخشی اسلئے کہ تمام اچھے کاموں کو دائیں طرف سے شروع کرنا حکم ہے اور برے کاموں کو بائیں طرف سے جیسے کہا گیا کہ جب مسجد میں جاؤ تو دائیں پیر پہلے داخل کرو اور نکلتے وقت بائیں پیر جوتا کپڑا پہنو تو جانب یمین سے پہنو اور کھولتے وقت بائیں جانب سے پہلے کھولو وغیرہا۔ لہٰذا استنجاء بالیمین کی نہی شرافت یمین کیلئے ہے لہٰذا اگر کرلیا تو ازالہ نجاست کی بنا پر طہارت ہو جائے گی لیکن یمین کی بے حرمتی ہوئی اسلئے مکروہ ہو گا۔ (۳) تیسرا مسئلہ **ایتار فی الاستنجاء**: یہ کچھ تفصیل طلب مسئلہ ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ کے نزدیک انقاء اور تین پتھر سے ایتار کرنا دونوں واجب ہیں اور ایتار فوق الثلاث مستحب ہے، امام ابو حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اصل واجب انقاء ہے خواہ کم سے ہو یا زیادہ سے اور ایتار مستحب ہے۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث الباب سے جس میں تین پتھر سے کم میں استنجاء کی نہی کی گئی۔ نیز وہ ان تمام احادیث سے استدلال پیش کرتے ہیں جن میں ایتار کا حکم دیا گیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ , مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ , وَمَنْ لَا , فَلَا حَرَجَ "۔ یہاں ایتار کو اختیار کرنے میں خیار دیا گیا۔ اور امر واجب میں خیار نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ يَسْتَطِيبُ بِهِنَّ فَإِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ۔ تو یہاں تین پتھر کو مرتبہ کفایت میں رکھا، مرتبہ وجوب میں نہیں رکھا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر پانی سے استنجاء کیا جائے تو اگر ایک دو مرتبہ دھونے سے ازالہ نجاست و بو دو ہو جائے تو تین مرتبہ دھونا کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لہٰذا احجارہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ کیونکہ علت دونوں میں ایک ہے وہ ہے استعمال مطہر۔ شوافع و حنابلہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اکثر تین پتھر سے اکتفا ہو جاتا ہے جیسا کہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں فَإِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ ہے۔ اسلئے تین کا عدد ذکر کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تین کا عدد علی وجہ الاستحباب ہے تاکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تعارض نہ ہو۔ اور ایسی بہت سی حدیثیں ہیں جہاں تین کے عدد کا ذکر آیا ہے۔ مگر سب وہاں استحباب کے لئے لیتے ہیں۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں غسل المیت کے باب میں حضور ﷺ کی صاحبزادی کے غسل کا ذکر ہے کہ آپ نے غسل دلانے والی عورتوں کو فرمایا: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا۔ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں کہ فقہاء معانی احادیث کو زیادہ جاننے والے ہیں اس سے انہوں نے تین اور پانچ کے عدد کو وجوب کیلئے نہیں سمجھا بلکہ مستحب قرار دیا۔ اصل مقصد انقاء ہے تو استنجاء میں بھی اصل مقصد انقاء ہے جتنے سے بھی ہو جائے اور ایتار مستحب ہے لکونہ جاء فی الحدیث۔ نیز شوافع بھی اس حدیث کے ظاہر پر عمل

نہیں کرتے کیونکہ اگر کسی نے بڑے پتھر کے تین کونے سے تین مرتبہ مسح کرلیا تو ان کے نزدیک ادا ہو جائے گا تو اصل مقصود ان کے نزدیک بھی تین پتھر نہیں بلکہ تین مسحات ہیں۔ لہٰذا ہم بھی تاویل کرینگے کہ امر وجوب کیلئے نہیں بلکہ استحباب کیلئے ہے۔ (۴) چوتھا مسئلہ **استنجاء بالرجیع والعظم** جسکی تفصیل سامنے ایک مستقل حدیث میں آرہی ہے۔

بیت الخلاء جانے کی دُعا

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ يَقُولُ: اللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ الخ

تشریح: خُبُثِ: جمع ہے خبیث کی۔ معنی مذکر شیاطین۔ اور خَبَائِثِ خبیثہ کی جمع ہے معنی مؤنث شیاطین۔ اور بعض کہتے ہیں کہ خبث سے افعال ذمیمہ اور خبائث سے عقائد باطلہ مراد ہیں۔ پھر یہاں ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بیت الخلاء میں داخل ہو کر یہ دعا پڑھی، حالانکہ ذکر اللہ اور الفاظِ دعائیہ کو ایسے مواضع میں پڑھنا منع ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام کہتے ہیں کہ یہاں اراد کا لفظ محذوف ہے ای اذا اراد ان یدخل؛ جیسے اذا قرات القرآن ای اذا اراد قراۃ القرآن، اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بعض روایت میں صراحۃً بھی اراد موجود ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ الادب المفرد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: اذا اراد ان یدخل۔ لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں رہا کہ مجمل کا مفسر کی طرف رجوع کرلیا جائے گا اور یہ دعا بیت الخلاء کے سامنے جو خالی جگہ ہے وہاں پڑھ لے اندر نہ پڑھے اور اگر میدان میں قضاحاجت کرے تو ستر کھولنے سے پہلے پڑھ لے۔ اب کوئی بھول کر نہ پڑھکر اندر چلا جائے تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زبان سے بھی اندر پڑھ سکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک زبان سے نہیں پڑھ سکتا بلکہ دل سے پڑھے کیونکہ اللہ کا نام محل نجاست میں نہ لینا چاہیے۔ اب اس دعا کی یہ حکمت بیان کی جاتی ہے کہ بیت الخلاء اور دوسری ناپاک جگہوں میں شیاطین رہتے ہیں چنانچہ ابوداؤد شریف کی حدیث ہے إِنَّ هٰذِهِ الْحُشُوشَ مُحْتَضَرَةٌ اور بسا اوقات یہ انسان کو نقصان پہنچاتا ہے۔ چنانچہ حضرت سعد بن عبادہ کا مشہور واقعہ ہے کہ ان کو جنات نے مار ڈالا تھا اور پھر چند ابیات پڑھے۔ جیسے ابن عبدالبر نے استیعاب میں واقعہ نقل کیا۔

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة　　　رمیناه بسهمین فلم نخط فواده

اس لئے آپ نے شفقۃً للامۃ ان دعاؤں کی تعلیم دی تاکہ وہ نقصان نہ پہنچا سکے۔ اور آپ شیطان سے محفوظ ہونے کے باوجود اظہار عبدیت کے لئے پڑھتے تھے۔ نیز تشریع للامۃ بھی مقصود ہے۔

قبروں پر ٹہنی لگانے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ، فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ الخ

تشریح: حدیث ہٰذا کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں گناہ کبیرہ نہیں ہیں حالانکہ کبیرہ ہیں اور بخاری شریف کی روایت میں صراحۃً موجود ہے بَلٰی، وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ تو تعارض ہو گیا۔ اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) پہلے آپ کو کبیرہ ہونے کا علم نہ تھا اسلئے نفی فرمائی پھر فوراً وحی آگئی کہ یہ کبائر میں سے ہیں۔ تو بلٰی سے اثبات فرمادیا۔ فلا تعارض (۲) ان کے خیال میں یہ کبائر نہیں اور حقیقت میں کبائر ہیں تو نفی اور اثبات دو اعتبار سے ہے (۳) اکبر الکبائر میں سے نہیں ہے لیکن اصل کبائر میں سے ہے (۴) گناہ تو کبیرہ ہے مگر ان سے پرہیز کرنا کوئی امر شاق و مشکل نہ تھا۔ لایعذبان فی کبیر ای فی امر شاق یشق الاحتراز عنہ۔

اکثر محدثین نے اسی کو زیادہ پسند کیا۔

پھر بحث ہوئی کہ صاحب قبر دونوں کافر تھے یا مسلمان۔ تو بعض نے کہا کافر تھے کیونکہ بعض روایت میں پرانی قبر کا ذکر ہے اور قبر قدیم اس وقت کفار کی تھی لیکن اکثر حضرات کے نزدیک وہ مسلمان تھے۔ کیونکہ صحیح روایت میں ہے بِقَبْرَيْنِ جَدِيدَيْنِ اور ایک روایت میں بقیع کا لفظ ہے اور صحابہ کو خطاب کر کے فرمایا۔ نیز اعمال پر کفار کو عذاب نہیں ہوگا۔ بلکہ مسلمان کو ہوگا اور قرائن سے مسلمان کا قبر ہونا راجح معلوم ہوتا ہے۔

ان دوگناہوں کا عذاب قبر سے متعلق: تیسری بحث یہ ہے کہ عذاب قبر کو ان دوگناہ کیساتھ کیا مناسبت ہے تو اس میں عجیب وغریب مناسبت بیان کی گئی کہ روز قیامت میں حقوق اللہ میں سے سب سے پہلے سوال ہوگا نماز کے بارے میں اور طہارت مقدمہ ہے نماز کا اور حقوق العباد میں سے سب سے پہلے سوال ہوگا خون کے بارے میں اور خون کا مقدمہ چغل خوری ہے اور آخرت کا مقدمہ ہے قبر۔ لہذا مقدموں کی وجہ سے مقدمہ میں عذاب ہوگا۔

چوتھی بحث یہ ہے کہ آپ نے ان پر دو تر شاخیں گاڑیں اور فرمایا کہ جب تک یہ خشک نہ ہو جائے ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ تو علامہ مازری کہتے ہیں کہ احتمال ہے آپ کے پاس وحی آئی تھی کہ اتنی مدت تخفیف ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آپ نے تخفیف کی سفارش کی تھی۔ تو اتنی مدت کے لئے سفارش قبول ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ جب تک یہ تر رہیں گی، اللہ کی تسبیح پڑھیں گی اور اس کی برکت سے تخفیف ہوگی۔

اب بحث ہوئی کہ یہ حضور ﷺ کیساتھ خاص تھی یا دوسرے بھی کر سکتے ہیں جیسا کہ آجکل بعض مبتدعین کرتے ہیں۔ تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ چونکہ تر شاخ تسبیح پڑھتی ہے لہذا ہر ایک کو گاڑنے کی اجازت ہے۔ لیکن جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ شاخ کی کوئی خصوصیت نہیں تھی۔ بلکہ حضور ﷺ کے دست مبارک کی برکت تھی۔ اور آپ ﷺ نے عذاب دیکھ کر سفارش کی تھی اور اس کے قبول ہونے کی مدت بھی وحی کے ذریعہ بتادی گئی تھی۔

یہ سب کچھ دوسروں میں مفقود ہے لہٰذا دوسروں کو اجازت نہیں ہوگی یہی وجہ ہے کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر عمل نہیں کیا۔ سوائے بریدہ بن الحصیب کے کہ انہوں کے اپنی قبر پر شاخ گاڑنے کی وصیت کی تھی۔ وجمهور الصحابة اولی ان یتبعوا۔

کن چیزوں سے استنجاء جائز اور کن سے ناجائز ہے؟

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ الخ

تشریح: فانّہ کی ضمیر راجع ہے رَوث اور عِظام دونوں کی طرف بتاویل مذکور کے اور بعض روایات میں فَإِنَّهَا ہے اس وقت ضمیر راجع ہے عظام کی طرف اور روث تابع ہے عظام کا اور بعض کہتے ہیں کہ اصل میں عظام ان کی غذا ہے اور روث ان کے دواب کی غذا ہے اس لئے بعض روایت میں روث کو غذا نہیں کہا گیا اور جہاں کہا گیا وہ مجاز پر محمول ہے کہ جب جانوروں کی غذا ہے تو گویا انکی غذا ہے جن چونکہ انسان کی طرح مکلف ہیں اس اعتبار سے ان کو بھائی کہا گیا اب گو بر وہڈی جن کی خوراک ہونے کی کیفیت میں یہ بیان کیا گیا کہ ہڈی تو خود ان کی خوراک ہے اور ان کو ہڈی میں پورا گوشت ملتا ہے چنانچہ بخاری شریف میں روایت ہے لا یمرون علی عظم إلا وجدوا علیه أوفر ما کان علیه من اللحم۔ یا ہڈی چبا کر اسکو کھاتے ہیں جیسے ہمارے کتے

کھاتے ہیں یا دوسری کوئی کیفیت ہو گی اور گوبر کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان کو گوبر میں دانے ملتے ہیں چنانچہ حاکم نے دلائل میں روایت نکالی ہے کہ لاوجدوہ روثا الاوجدوا فیہ حبہ الذی کان یوم اکل حکاہ العینی (ج۱، ص۷۳۱) یاان کے دواب کی خوراک ہے یا اپنے مزارع میں دیتے ہیں جیسے ہم دیتے ہیں۔

پھر گوبر وہڈی کے ذریعہ استنجاء کرنے سے اہل ظواہر کے نزدیک استنجاء ادا نہیں ہو گا مگر جمہور کے نزدیک استنجاء ہو گا مگر مکروہ لغیرہ ہو گا۔ کیونکہ ازالہ نجاست حاصل ہے گوبر وہڈی کے ذریعہ استنجاء کی ممانعت کی ایک اور وجہ یہ بیان کی گئی کہ گوبر سے بجائے تطیر تلویث نجاست ہو گی۔ اور ہڈی سے تلویث بھی ہو گی اور زخم ہونے کا بھی اندیشہ ہے۔

غسل خانہ میں پیشاب کرنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي مُسْتَحَمِّهِ الخ

تشریح: مستحم حمیم سے مشق ہے جس کے معنی گرم پانی لہذا مستحم اصل میں اس غسلخانہ کا نام ہے جسمیں گرم پانی استعمال کیا جائے پھر عام غسلخانہ پر اطلاق ہونے لگا خواہ گرم پانی ہو یا ٹھنڈا پانی عامۃ کے معنی جمیع الشی و معظمہ نحویین اس لفظ کو اضافت کیساتھ استعمال کرنیکا انکار کرتے ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ حال واقع ہوتا ہے تو حدیث ہذا سے ان کی تردید ہو گئی کہ اس میں اضافت کیساتھ مستعمل ہوا ہے نیز علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے خطبہ میں ذکر کیا حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو اضافت کیساتھ استعمال کیا ہے۔

وَسْوَاسِ: بالفتح کے معنی حدیث النفس ہیں اور بالکسر مصدر ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ غسلخانے میں پیشاب کرنے سے بہت وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی دیوار میں پیشاب کا چھینٹا لگا ہے غسل کے وقت کپڑے یا بدن میں لگ گیا ہو گا پھر یہ بڑھتے بڑھتے نماز میں بھی وسوسہ ہونے لگے گا کہ ناپاکی کی حالت میں میری نماز ہو رہی ہے یا نہیں وہلم جرا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں وسوسہ سے مراد جنون ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے إِنَّمَا يُكْرَهُ الْبَوْلُ فِي الْمُغْتَسَلِ مَخَافَةَ اللَّمَمِ. وَاللَّمَمُ طَرَفٌ مِنَ الْجُنُونِ جس کو اردو میں مالیخولیا کہا جاتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے نسیان مراد ہے چنانچہ علامہ شامی نے موجب نسیان چند چیزوں کو شمار کیا ان میں البول فی المغتسل کو بھی شمار کیا ہے اب فقہی حیثیت سے اسکے حکم کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) ابن سیرین کے نزدیک مطلقا جائز ہے۔ (۲) اور بعض کہتے ہیں مطلقا مکروہ ہے۔ (۳) جمہور کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر غسلخانہ ایسا ہو کہ پانی بہا دینے سے فورا نکل جاتا ہے کہ مٹی سخت ہے یا پکا غسلخانہ ہے اور پیشاب جذب نہیں ہوتا ہے تو جائز ہے اور مٹی نرم ہو کہ پیشاب جذب کر لیتا ہے یا نیچے جم جاتا ہے تو جائز نہیں کیونکہ اس میں نجاسکا اندیشہ ہے۔

بیت الخلاء سے نکلنے کی دعا

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ: غُفْرَانَكَ الخ

تشریح: غُفْرَانَكَ: مفعول ہے فعل محذوف کا تو اگر اسئل محذوف مانا جائے تو مفعول بہ ہو گا اور اگر اغفر مانا جائے تو مطلق ہو گا حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفعول مطلق ہونا ہی متعین ہے اور یہ ان مواضع میں سے جہاں فعل کو

وجوباً سماعاً حذف کیا جاتا ہے جیسے کافیہ وغیرہ میں بیان کیا گیا۔ اور علامہ رضی نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ جہاں مصدر کو فاعل یا مفعول کی طرف اضافت کیا جاتا ہے تو فعل کو حذف کرنا واجب ہے جیسے صبغة الله، وعدالله، سبحان الله، معاذالله۔ تو اب حذف قیاساً ہو گیا۔ پھر یہاں مشہور اشکال ہے کہ بیت الخلاء میں جاکر تو کوئی گناہ نہیں کیا کہ مغفرت مانگنا پڑے تو اس کی بہت سی توجیہ کی گئی (۱) اصل میں کھانے پینے میں زیادہ مشغول ہونے کی بنا پر قضاء حاجت کی ضرورت پڑتی ہے اور خلاف مقصد ہے لہٰذا استغفار کی ضرورت ہے۔ (۲) حضرت آدم علیہ السلام نے خطائے اجتہادی کر کے گندم کھالیا تھا جس کی بنا پر قضاء حاجت کی ضرورت پڑی اور انہوں نے استغفار کیا اس لئے ہم کو ان کی اتباع کرتے ہوئے استغفار کرنا چاہئے۔ (۳) پاخانہ کرنے کے بعد بدن کا ثقل دور ہو گیا اب گناہ کی وجہ سے روح میں ثقل پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا استغفار کر کے ثقل کو دور کرنا چاہئے۔ (۴) جب تک بیت الخلاء میں رہا شیطان کا مجاور رہ کر ذکر سے محروم رہا۔ لہٰذا اس اثر کو دور کرنے کے لئے استغفار ہے۔ (۵) غذا کو اللہ تعالیٰ نے نہایت آسانی کیساتھ ہضم کرا کر بسہولت نکالدیا۔ اگر یہ اندر رہ جاتا تو انسان کی حالت کیا ہو جاتی تو یہ ایسی بڑی نعمت ہے کہ اسکا شکر یہ کما حقہ انسان کے بس کی بات نہیں تو اس عاجزگی پر استغفار کرنا چاہئے یہی توجیہ سب سے اعلیٰ واحس ہے (۶) حضرت بنوری رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں غُفْرَانَكَ کے معنی شکر آلک ہے لہٰذا کوئی اشکال ہی نہیں۔

مجبوری کی بناء پر برتن میں پیشاب کرنا

الحدیث الشریف: عَنْ أُمَيْمَةَ بِنْتِ رُقَيْقَةَ، قَالَتْ: كَانَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدَحٌ مِنْ عَيْدَانٍ تَحْتَ سَرِيرِهِ الخ

تشریح: یہ حدیث معارض ہے دوسری ایک حدیث کے ساتھ جس میں یہ مذکور ہے کہ جس گھر میں پیشاب ہو اس میں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے آپ کو معلوم نہیں تھا اس لئے پیشاب رکھتے تھے۔ بعد میں بذریعہ وحی اطلاع دی گئی تو بعد میں ترک فرمادیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرشتے اس وقت داخل نہیں ہوتے جبکہ پیشاب زیادہ ہو اور دیر تک رکھا جائے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیشاب کم تھا اور دیر تک نہیں رہتا تھا بلکہ صبح کو پھینک دیا جاتا تیسرا جواب یہ ہے کہ نجاست وبدبو کی بنا پر فرشتے نہیں آتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیشاب تو پاک ہے لہٰذا کوئی حرج نہیں۔

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ حُذَيْفَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِمًا الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا اور سامنے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھڑے ہو کر کبھی پیشاب نہیں فرمایا بلکہ قاعدا پیشاب فرماتے تھے فتعارضا۔ دفع تعارض یہ ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سفر کا واقعہ بیان کررہے ہیں جس کا علم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو نہیں تھا وہ گھر کا واقعہ بیان کررہی ہے تو وہ اپنے علم کے اعتبار سے انکار کررہی ہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آپ کی عادت مستمرہ بیان کررہی ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ایک دفعہ کا واقعہ بیان کررہے ہیں اب دو ایک دفعہ قائما پیشاب کرنا قعوداً پیشاب کرنے کی عادت مستمرہ کے منافی نہیں ہے لہٰذا دونوں حدیثوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔

اب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قائماً پیشاب فرمانے کی چند وجوہات بیان کی جاتی ہیں۔ (۱) بیان جواز کیلئے اور آپ کسی فعل مکروہ کو بیان

جواز کیلئے کریں تو آپ کے لئے مکروہ نہیں جیسا کہ اعضاء وضو کو ایک مرتبہ دھونا مکروہ ہے اور آپ نے کبھی کبھی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا (۲) آپکے مابضین باطن رکبہ میں درد تھا بیٹھنے میں تکلیف ہوتی تھی۔ (۳) آپکی کمر مبارک میں درد تھا اور اہل عرب کے نزدیک اس کا علاج تھا قائماً پیشاب کرنا۔ (۴) جگہ نجس تھی بیٹھنے سے کپڑے ملوث ہونیکا اندیشہ تھا۔ (۵) پیشاب کا تقاضا زور سے تھا اس لئے بیٹھ نہ سکے (۶) ابن خذیمہ ﷺ نے کہا کہ پہلے جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ اور بھی بہت سی وجوہات ہو سکتے ہیں۔

فَبَالَ قَائِمًا کا حکم: امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلقا جائز ہے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر چھینٹے گرنے کا اندیشہ ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز ہے جمہور کے نزدیک مکروہ ہے حرام نہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں یہ غیر مسلمین کا شعار بن گیا اور تشبہ بالکفار حرام ہے لہٰذا اب یہ حرام لغیرہ ہو گا گو فی نفسہ جائز تھا کراہت کیساتھ اور بعض حکم اختلاف زمانہ کی بنا پر بدل جاتا ہے جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں استنجاء میں اکتفا بالحجارہ جائز تھا کیونکہ وہ خشک غذا کھاتے تھے اس لئے حاجت مینگنی کی طرح خشک ہوتی تھی ادہر ادھر نہیں لگتی تھی بعد کے زمانہ میں لوگ مرغن غذا کھانے لگے اس لئے حاجت بھی تر ہونے لگی ادھر ادھر لگ جاتی ہے لہٰذا اب اکتفا بالحجارہ جائز نہیں رہا بلکہ پانی سے صاف کرنا ضروری ہے لیکن تبدل احکام کا فیصلہ کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں بلکہ فقیہ کا کام ہے ورنہ تو شریعت کھلونا بن جائے گی۔

شرمگاہ پر چھینٹیں دینے کا مطلب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَنِي جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ! إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ الخ

تشریح: اسکے چند مطالب ہیں۔ (۱) جب وضو سے فارغ ہو جاؤ تو شرمگاہ پر کچھ پانی چھڑک دو جیسا کہ ماقبل کی حدیث میں آپ کا عمل مذکور ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے وساوس کا دفع کرنا تاکہ شیطان پیشاب کے چھینٹے گر جانے کا وسوسہ نہ ڈال سکے یا قطع بول کیلئے یا نفسانی خواہش دفع کرنے کیلئے اور صوفیائے کرام کے ہاں یہ معمول ہے اور اس کو بل السراویل سے تعبیر کرتے ہیں مگر یاد رہے جنکو قطرات کا مرض ہے وہ ایسا نہ کریں (۲) وضو سے پہلے استنجاء بالماء کرے۔ (۳) وضو سے پہلے اعضاء وضو پر کچھ پانی چھڑک دے تاکہ اعضاء نرم ہو جائے اور پانی اچھی طرح پہنچ جائے۔

استنجاء کے آداب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أَيُّوبَ وَجَابِرٍ وَأَنَسٍ ...... لَمَّا نَزَلَتْ ...... وَنَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ الخ

تشریح: سعید بن مسیب اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک استنجاء بالماء جائز نہیں کیونکہ پانی شئ مشروب ہے اس کو ناپاکی میں استعمال نہ کرنا چاہئے لیکن جمہور علماء وائمہ کے نزدیک استنجاء بالماء جائز بلکہ افضل ہے کیونکہ آیت قرآنی اور بے شمار احادیث میں استنجاء بالماء کا ذکر ہے اب انکے مقابلہ میں ان کا قیاس صحیح نہیں پھر انکے نزدیک بھی کپڑے وغیرہ دھونا تو جائز ہے وہاں مشروبیت کہاں گئی۔ پھر یہاں تین چیزیں ہیں (۱) اول اکتفاء بالحجارہ اسکے بارے میں حدیث مشہور قریب متواتر ہے (۲) دوم اکتفا بالماء اس میں بھی حدیث مشہور ہے (۳) سوم جمع بین الحجارۃ والماء کہ پہلے پتھر سے صاف کیا جائے پھر پانی سے دھویا جائے۔ اس کے بارے میں احادیث ضعیف ہیں نیز صریح بھی نہیں مگر جمہور سلف و خلف کا اس پر تعامل ہے اور ضعیف حدیث پر جب تعامل ہو جاتا ہے تو وہ قوی ہو جاتی ہے اسلئے یہی سب سے افضل صورت ہے اس لئے کہ اس میں صفائی اور نظافت بلیغ

صورت میں ہوتی ہے اب ایک مسئلہ یہ ہے کہ تنہا پتھر سے افضل ہے یا پانی سے استنجاء کرنا افضل ہے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ پانی افضل ہے کیونکہ پتھر سے اگرچہ عین نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے مگر اثرات باقی رہ جاتے ہیں اور پانی سے عین کے ساتھ اثرات بھی دور ہو جاتے ہیں نیز اس میں نظافت بھی زیادہ ہے۔

مسلمان اپنے معاملات میں کسی کے محتاج نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: قَالَ بَعْضُ الْمُشْرِكِينَ، وَهُوَ يَسْتَهْزِئُ: إِنِّي لَأَرَى صَاحِبَكُمْ يُعَلِّمُكُمْ الخ

تشریح: یہاں ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلمان نے اس مشرک کے اعتراض اور استہزاء کو تسلیم کر لیا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ انہوں نے تسلیم نہیں کیا بلکہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے کہ تو جس چیز کو نقصان و عیب سمجھ رہا ہے در حقیقت وہ تو کمال کی دلیل ہے کہ اسلام نے ہر چھوٹے بڑے مسئلہ کی تعلیم دی بخلاف دوسرے چین کے کہ اس میں صرف بڑی چیز کی تعلیم دیتا تھا اسی طرف قرآن نے اشارہ کیا اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ سے تو مشرکین سے یہ کہنا ہے کہ یہ محل تعریف ہے نہ کہ محل استہزاء نیز اگر غور کیا جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ ایک پاخانہ کے مسئلہ میں پورے دین کو اجمالا سمو دیا کہ نہی استقبال واستدبار میں تعظیم قبلہ ہے تو اس کے ضمن میں تمام حقوق اللہ کی رعایت آگئی وَلَا نَسْتَنْجِي بِأَيْمَانِنَا کے ضمن میں حقوق النفس کی رعایت آگئی وَلَا نَكْتَفِي الخ کے ضمن میں نظافت آگئی اور لَيْسَ فِيهَا رَجِيعٌ میں حقوق جوار وعباد کی رعایت آگئی تو اس سے زیادہ کمال کیا ہو سکتا ہے کہ ایک پاخانہ کے مسئلہ میں پورے دین کے احکام کو بیان کر دیا اور تو اس کو مذاق سمجھتا ہے اگر ذرا سی عقل ہو تو اس پر قربان ہونا چاہئے۔ باقی حدیث میں جو احکام ہیں انکی تفصیل گذر چکی۔

بَابُ السِّوَاكِ (مسواک کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي الخ

تشریح: یہاں عربیت کے اعتبار سے ایک اشکال ہوتا ہے کہ لولا موضوع ہے لانتفاء الثانی لوجود الاول اور یہاں یہ صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وجود مشقت تو نہیں ہوا کہ امر بالسواک منتفی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خشیۃ کا لفظ محذوف ہے کہ اگر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو حکم کرتا مشقت کا خوف موجود تھا اسلئے امر بالسواک منتفی ہوا دوسرا اشکال یہ ہے کہ امر بالسواک و تاخیر عشاء تو منتفی نہیں ہوا۔ اب بھی تو مسواک اور تاخیر عشاء کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوباً کا لفظ محذوف ہے کہ وجوبی حکم کرتا لیکن مشقت کے خوف کی بنا پر حکم وجوبی نہیں دیا فلا اشکال فیہ پھر عام طور سے یہاں اختلاف بیان کیا جاتا ہے۔ کہ شوافع کے نزدیک مسواک سنن صلوۃ میں سے ہے اور احناف کے نزدیک سنن وضو میں سے ہے شوافع دلیل پیش کرتے ہیں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے جس میں عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ کا ذکر ہے امام ابو حنیفہ کی دلیل ابن خزیمہ رحمہ اللہ کی روایت جو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہے اس میں لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوءٍ ہے دوسری دلیل مسند احمد اور بخاری میں تعلیقاً روایت ہے لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ طُهُورٍ تیسری دلیل عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ابن حبان میں لامرتھم مع الوضوء عند کل صلوۃ۔

احناف کی طرف سے انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف وضو محذوف ہے لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آپس میں کوئی اختلاف نہیں اس کی دلیل یہ ہے امام طحاوی نے تمام مختلف فیہ مسائل کو بیان کیا مسواک کے بارے میں

کوئی اختلاف بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے نزدیک نماز و وضو کے وقت مسواک کرنا مستحب ہے جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ پانچ جگہ میں مسواک کرنا مستحب ہے عند الوضو، عند القیام الی الصلوۃ وعند القیام من النوم، وبعد کثرۃ الکلام، عند اصفرار السنن۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ شوافع کے نزدیک نماز کے وقت زیادہ تاکید ہے اور احناف کے نزدیک وضو کے وقت زیادہ تاکید ہے اور نصوص و قیاس سے اسکی ترجیح ہوتی ہے۔

باب سنن الوضوء (وضو کی سنتوں کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں استیقاظ من النوم کی قید اسی طرح بعض روایات میں لیل کی قید ہے نیز ید واناء کی قیودات اتفاقی ہیں حدیث کا مقصد یہ ہے کہ اگر بدن کے کسی حصہ میں نجاست کا شبہ ہو تو بغیر غسل ماء قلیل میں نہ ڈالے۔ اب اگر کسی نے بغیر دھوئے ڈالدیا تو جمہور کے نزدیک مکروہ کام کیا مگر پانی ناپاک نہیں ہوگا اہل ظواہر کے نزدیک پانی ناپاک ہو جائے گا اور امام احمد و اسحٰق کی ایک روایت ہے کہ اگر رات کی نیند ہو تو ناپاک ہو جائیگا وہ حضرات ظاہر حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں مگر جمہور کہتے ہیں کہ حدیث میں جو علت بیان کی گئی وہ ہے شک نجاست اور پانی کا پاک ہونا یقینی ہے اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اب ہاتھ دھونے کی حکمت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کی ہے کہ اہل حجاز استنجا میں اکتفا بالحجارہ کرتے تھے پانی استعمال نہیں کرتے تھے اور اکثر لوگ لنگی پہنتے تھے ادھر ملک بھی گرم تھا تو جب سوتے بہت زیادہ پسینہ نکلتا تھا اس لئے احتمال تھا کہ محل نجاست میں پہنچ کر ہاتھ ناپاک ہو جائے بنا بریں غسل ید کا حکم دیا۔ اب اگر کسی ملک کا حال ایسا نہ ہو تو حکم میں تاکید نہیں رہے گی مگر نفس حکم علی وجہ الاستحباب باقی رہے گا۔

مسئلہ المضمضہ والاستنشاق

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَسْتَنْثِرْ الخ

تشریح: یہاں چند مباحث ہیں: پہلی بحث یہ ہے کہ خیشوم میں شیطان کی بیتوتت حقیقت پر محمول ہے یا مجاز پر تو بعض نے کہا کہ یہ مجاز ہے کیونکہ شیطان اسی راستہ سے برے برے خیالات دماغ میں ڈالتا ہے اسی کو بیتوتت سے تعبیر کیا دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ سونے کے بعد بخارات جم جاتے ہیں اور محل گندہ ہو جاتا ہے اور گندے محلوں سے شیطان کی مناسبت ہے اسی وجہ سے اس کو بیتوتت سے تعبیر کیا لیکن جب نبی صادق نے فرمادیا تو اس کو حقیقت پر محمول کرنے میں کوئی استبعاد نہیں اور شیطان جسم لطیف ہے ہر جگہ میں رہ سکتا ہے۔

دوسری بحث مضمضہ واستنشاق کے حکم میں تو امام شافعی و مالک رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ دونوں غسل و وضو میں سنت ہیں اور امام احمد و اسحٰق رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں وضو و غسل میں فرض ہیں اور اہل ظواہر و ابو ثور کے نزدیک استنشاق دونوں میں فرض ہے اور مضمضہ سنت ہے یہی امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت ہے اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں غسل میں فرض ہیں لیکن فرض قطعی نہیں یعنی انکار کرنے والا کافر نہیں ہوگا اور وضو میں دونوں سنت ہیں امام شافعی و مالک رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ قرآن کریم میں آیت وضو و غسل میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں لہٰذا حدیث

سے اگر فرضیت ثابت کریں تو زیادت علی کتاب اللہ لازم آئے گی دوسری دلیل مسلم شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مشہور حدیث ہے عشر من سنن المرسلین ان میں مضمضہ واستنشاق کو شمار کیا لہٰذا یہ سنت ہوں گے امام احمد و اسحق رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے کہ وضو میں استنشاق کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے اور یہ وجوب کا تقاضا کرتے ہیں اور مضمضہ کو اسپر قیاس کرتے ہیں تو جب حدث اصغر میں فرض ہوا تو حدث اکبر میں بھی بطریق اولی فرض ہو گا اہل ظواہر کہتے ہیں کہ وضو میں استنشاق کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے لہٰذا وضو میں یہ واجب ہو گا اور جب حدث اصغر میں واجب ہوا تو حدث اکبر میں بطریق اولی واجب ہو گا اور مضمضہ کے بارے میں امر کا صیغہ نہیں ہے لہٰذا واجب نہیں ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف اعضاء اربعہ کے دھونے کا حکم ہے مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں ہے اور نہ اس میں صیغہ مبالغہ ہے اب اگر اس میں دونوں کو فرض قرار دیا جائے تو زیادۃ علی کتاب اللہ بخبر الواحد لازم آئے گی اس لئے وضو میں دونوں سنت ہوں گے اور آیت غسل میں اگرچہ صراحۃً مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں ہے فاطھروا صیغہ مبالغہ آیا ہے لہٰذا تطہیر میں مبالغہ کرنا چاہئے اور ظاہر بات ہے کہ مبالغہ مرات میں نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متعین ہیں تین دفعہ کے ساتھ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ جو اعضاء من وجہ داخل بدن ہیں اور من وجہ خارج بدن ہیں ان کو دھویا جائے اور یہ شان ہے منہ اور ناک کی، اس لیئے غسل میں مضمضہ واستنشاق فرض ہیں تو یہ زیادت خبر واحد سے نہیں ہے بلکہ الفاظ قرآن کی زیادت کی بنا پر زیادت ہے۔ فلا حرج فیہ۔

امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا جواب یہ ہے کہ ابھی ہم بتلا چکے ہیں کہ غسل کے بارے میں گرچہ صراحۃً مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں ہے مگر صیغہ مبالغہ کی بنا پر اس میں زیادت کرنا پڑا۔ حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں وضو کا مضمضہ واستنشاق مراد ہے یا سنت سے طریقہ مراد ہے جس میں فرض واجب سب شامل ہیں۔ سنت اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ امام احمد واہل ظواہر کا جواب یہ ہے کہ امر کا صیغہ ہمیشہ وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔

تیسری بحث مضمضہ واستنشاق کی کیفیت کے بارے میں ہے، تو اسکی پانچ صورتیں ہیں۔ (۱) ایک غرفہ سے دونوں کو فصل کے ساتھ کیا جائے کہ پہلے تین دفعہ کلی کی جائے پھر تین دفعہ ناک میں پانی ڈالا جائے (۲) ایک غرفہ سے تین دفعہ کیا جائے وصل کیساتھ (۳) دو غرفہ سے فصل کیساتھ کیا جائے (۴) تین غرفہ سے وصل کیساتھ کیا جائے (۵) چھ غرفہ سے فصل کیساتھ کیا جائے کہ پہلے تین غرفہ سے کلی کرے، پھر تین غرفہ سے ناک صاف کیا جائے۔ سب کے نزدیک یہ سب صورتیں جائز ہیں البتہ اولویت میں اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک صورت رابعہ افضل ہے یعنی وصل کیساتھ تین دفعہ کیا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک پانچویں صورت افضل ہے یعنی چھ چھ غرفہ سے فصل کیساتھ کیا جائے۔

شوافع استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس میں یہ الفاظ ہیں فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ ثَلاثًا رواہ البخاری۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں شقیق بن سلمہ کی حدیث سے شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضئا ثلاثا ثلاثا وأفردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ رواه ابن

السکن فی صحیحہ۔ دوسری دلیل طلحہ بن مصرف کی حدیث ہے أَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ "تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ ثَلَاثًا، وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، یَأْخُذُ لِکُلِّ وَاحِدَۃٍ مَاءً جَدِیدًا رواہ ابو داؤد۔ تیسری دلیل عن ابن ابی ملیکہ قال: رأیت علیا توضأ فغسل کفیہ حتی أنقاھما، ثم مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا رواہ الترمذی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب دو عضو ہیں تو دونوں کے لئے الگ الگ پانی لینا چاہئے جیسے دوسرے اعضاء کے لئے الگ الگ پانی لیا جاتا ہے۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اسکے مختلف جوابات ہیں (۱) سب سے آسان جواب یہ ہے کہ بیان جواز کیلئے کیا (۲) ایک ہاتھ سے دونوں کیلئے پانی لیا یعنی دونوں ہاتھ استعمال نہیں کیا (۳) ایک ہی ہاتھ سے پانی لیا یعنی دائیں ہاتھ سے۔ کیونکہ کسی کو وہم ہو سکتا ہے کہ شاید کلی کا پانی لیا دایاں سے اور ناک کیلئے پانی لیا بایاں ہاتھ سے اس وہم کو دور کردیا (۴) پانی بہت کم تھا۔ چنانچہ نسائی کی روایت میں ہے وکان قدر مدٍّ، تو جس روایت میں اتنے احتمالات ہیں اس سے اولویت پر استدلال کیسے درست ہوگا۔

فَمَسَحَ بِرَأْسِہِ: **مسئلہ مسح الرأس**: مسح رأس کی فرضیت قرآن کریم سے ثابت ہے اسلئے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔ سو امام مالک واحمد کے نزدیک کل سر کا مسح فرض ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی خاص مقدار نہیں ہے بلکہ ادنی ما یطلق علیہ المسح فرض ہے وہ دو یا تین بال ہیں۔ احناف کے نزدیک مقدار ناصیہ فرض ہے وہ چوتھائی سر چار انگلی کے اندازہ ہے۔

امام مالک واحمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ سے کہ یہاں با زائدہ ہے، اور قرآن میں اس کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی لہذا کل سر کا مسح کرنا فرض ہوگا اور وہ قیاس کرتے ہیں تیمم کی آیت پر کہ وہاں فَامْسَحُوا بِوُجُوھِکُمْ میں با کو زائد مان کر کل چہرہ کا مسح فرض قرار دیا گیا۔ لہذا یہاں بھی ایسا ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں آیت مسح مطلق ہے، کوئی مقدار بیان نہیں کی گئی۔ اور مطلق کا حکم ہے کہ اسکے ادنی فرد پر عمل کرنے سے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے۔ اور دو تین بالوں کا مسح بھی مسح کا فرد ہے۔ لہذا اتنا ہی فرض ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں باء ہے اور باء کی اصل ہے کہ آلہ پر داخل ہوتا ہے اور کل آلہ مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض ما یتوصل بہ الی المقصود مراد ہوتا ہے۔ اور جب وہ محل پر ہوگا تو اپنی خاصیت کو لے کر داخل ہوگا یعنی کل محل مراد نہیں ہوگا بلکہ بعض محل مراد ہوگا تو یہاں باء محل پر داخل ہوا لہذا بعض سر مراد ہوگا لیکن قرآن نے اس بعض کی مقدار نہیں بیان کی بلکہ مجمل چھوڑ دیا اور مجمل پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا بیان نہ آجائے، تو ہم نے تلاش کیا قرآن میں بیان نہیں ملا۔ تو حدیث میں تلاش کر کے بیان ملا کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتی سباطۃ قوم فبال علیھا ثم توضأ ومسح علی ناصیتہ۔ تو معلوم ہوا کہ قرآن کا مقصد یہی مقدار ہے۔ معلوم ہوا کہ یہی مقدار فرض ہے کیونکہ آپ نے مقدار ناصیہ سے کم پر کبھی اکتفا نہیں کیا۔ لہذا اس سے کم جائز نہیں اور بعض اوقات آپ نے پورا سر کا مسح کبھی نہیں لہذا معلوم ہوا کہ کل سر کا مسح فرض نہیں۔ امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنیہ میں باء کے زائد ہونے کا کوئی قرینہ نہیں ہے اور تیمم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تیمم میں مسح وجہ خلیفہ ہے وضو کا اور وضو میں کل چہرہ دھونا ضروری ہے اسلئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہے۔ تاکہ خلیفہ اصل کے خلاف نہ ہو اور مسح راس تو خود بنفسہ

اصل ہے وہ کسی کا فرع نہیں ہے اور اس کو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرع ہے وذالا یجوز۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مطلق نہیں کیونکہ اطلاق وتقیید کا مسئلہ افراد میں ہوتا ہے مقادیر میں نہیں ہوتا اور یہاں بحث ہے مقدار میں لہٰذا یہاں مطلق نہیں ہوگا بلکہ مجمل ہوگا جس کی تفسیر حدیث نے کر دی۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال مرجوح ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ تثلیث المسح: امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سر کا تین مرتبہ مسح مسنون ہے اور یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک تثلیث مسح مسنون نہیں ہے بلکہ ایک مرتبہ کل سر کا مسح سنت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی چند احادیث سے جن میں تثلیث کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل قیاس کرتے ہیں دوسرے اعضاء پر کہ ان میں تثلیث مسنون ہے۔ لہٰذا سر میں بھی تثلیث مسنون ہوگی لانہ عضو من اعضاء الوضو۔ امام ابو حنیفہ ومالک رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں تمام اعضا کو تین مرتبہ دھونے اور مسح کا ایک مرتبہ کرنے کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سر میں اصل مقصد تخفیف ہے اسی لئے تو اس کا فریضہ مسح رکھا گیا۔ اب اگر تین مرتبہ مسح کیا جائے تو بجائے مسح کے غسل ہو جائے گا جو مقصد تھا تخفیف وہ ختم ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ جتنے احادیث میں تثلیث کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ جیسا کہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں وأحادیث عثمان الصحاح کلها یدل علی أن المسح مرۃ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں وہاں تین مرتبہ مسح کرنا مراد نہیں ہے، بلکہ ایک مرتبہ استیعاب کیا۔ مگر تین حرکت سے اسی کو ثلاثاً سے تعبیر کیا۔ ان کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ وہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ ممسوح کا قیاس مغسول پر صحیح نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ مغسولات میں اصل مقصد اکمال فرض ہے اور وہاں چونکہ ایک مرتبہ استیعاب فرض ہے لہٰذا ان کے اکمال کی صورت تثلیث سے ہوگی۔ اس لئے تثلیث کی ضرورت پڑی، اور مسح سر میں اکمال استیعاب محل سے ہو جاتا ہے اس لئے تثلیث کی ضرورت نہیں، اس لئے تثلیث مسنون نہیں، لہٰذا قیاس صحیح نہیں۔

مسئلہ غسل رجلین

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَجَعْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ . . . وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ الخ

تشریح: قرآن کریم کی آیت وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ میں اَرْجُلَكُمْ میں دو قرائت مشہور ہیں بنصب اللام وبکسر اللام اس بناء پر فریضہ رجلین میں اختلاف ہوگیا۔ تو شیعہ امامیہ کے نزدیک فریضہ رجلین مسح ہے حسن بصری ابن جریر طبری ابو جبائی کے نزدیک دونوں میں اختیار ہے چاہے غسل کرے چاہے مسح کرے امام زہری اور اہل ظواہر کے نزدیک غسل اور مسح دونوں کو جمع کرے اور جمہور صحابہ وتابعین وجمہور ائمہ کے نزدیک عدم موزہ کی صورت میں فریضہ رجلین غسل ہے۔ شیعہ امامیہ دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ اصل قرات مجرور ہے اور یہ معطوف ہے راس پر لہٰذا ممسوح ہوگا اور قرات نصب بھی مشہور ہے لیکن وہ محمول ہے منصوب بنزع الخافض پر نیز وہ چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں وہ حضرت علی، عبداللہ بن زید، رفاعہ بن رافع، نیز حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ أمر اللہ بالمسح وأبی الناس إلا الغسل۔ حسن بصری اور ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ جب دو قرائتیں ہیں لہٰذا دونوں میں اختیار ہوگا اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ دونوں

قراتوں کے مقتضی پر عمل کرنا چاہئے لہذا غسل اور مسح کے درمیان جمع کرنا چاہئے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے (ا) نبی کریم ﷺ کی پوری زندگی میں ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے کہ آپ نے عدم تخفف کی حالت میں مسح رجلین کیا ہے تو اگر مسح رجلین فرض ہوتا یا کم سے کم کراہت کیساتھ جائز بھی ہوتا تو بیان جواز کے لئے ایک مرتبہ بھی کر کے دکھاتے جیسا کہ بہت مکروہ کاموں کو آپ نے بیان جواز کیلئے کر کے دکھایا تو معلوم ہوا کہ فریضہ رجلین مسح ہونا تو درکنار کراہت کیساتھ بھی جائز نہیں دوسری دلیل وہ وعیدات ہیں جو آپ نے پاؤں کے ذرا سا حصہ خشک رہ جانے پر بیان فرمائیں جیسا حدیث مذکور فی الباب۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ غسل رجلین پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے جیسا کہ طحاوی شریف میں عبدالرحمن بن ابی لیلی کا قول ہے کہ أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم على غسل القدمين، اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لم يثبت عن أحد من الصحابه خلاف ذالک وعمن ثبت الخلاف فقد ثبت الخلاف عنهم الرجوع۔ چوتھی دلیل وہ مشہور حدیث جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسبغوا الوضو كما امر الله۔ پھر آخر میں فرمایا اغسلوا الرجلين دلائل مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فریضہ رجلین عدم تخفف کی حالت میں صرف غسل ہے۔

ان حضرات کی دلیل آیت کی قرائتیں سے اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کی دو قرائت سے دو حالت کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو نصب کی صورت میں معطوف ہوگا معنسولات پر اور معنسول ہوگا اور محمول ہوگا حالت عدم تخفف پر اور مجرور کی صورت میں عطف ہوگا رؤوس پر اور محمول ہوگا حالت تخفف پر یا ممسوح ہوگا مگر اس مسح سے مسح اصطلاحی مراد نہیں ہے بلکہ لغوی مسح مراد ہے اور لغت میں مسح کے معنی غسل خفیف بھی ہوتے ہیں یا اس زمانہ پر محمول ہے جبکہ مسح رجلین جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں قرائت میں ارجل معطوف ہے مغسولات پر اور اصل قرائت منصوب ہے مگر جرّ جوار کی بنا پر مجرور ہو گیا کہ راس مجرور ہے اس کی خاطر یہ بھی مجرور ہو گیا اور اس کی نظیر قرآن کریم میں موجود ہے جیسا کہ عذاب یوم الیم کے کہ الیم صفت ہے عذاب کی لیکن یوم کے جوار کی بنا پر مجرور پڑھنا جائز ہے یا جیسا کہ وحور عین یہ معطوف ہے ولدان پر اور مرفوع ہے لیکن من کاس کے جوار کی بنا پر مجرور پڑھنا بھی جائز ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں فعل محذوف کا مفعول ہو کر بنا پر منصوب تھا اصل میں عبارت یوں تھی وامسحوا بروسکم واغسلوا ارجلکم لیکن صنعت تضمین کی بنا پر مجرور پڑھنا بھی جائز ہے اور صنعت تضمین کہا جاتا ہے دو متقارب عاملوں کے الگ الگ دو معمول ہو تو ایک عامل کو حذف کر کے اسکے معمول کو پہلے کے معمول پر عطف کر کے اس کا اعراب دیدیا جائے جیسا کہ علفتها تبنا و ماء ابارداً تو یہاں ماءً آباردًا سے پہلے ایک فعل سقيتها تھا اسکو حذف کر کے اسکے معمول ماءً آباردًا کو عطف کر دیا گیا علفتها کے معمول تبنا پر اور اسکا اعراب دیدیا گیا تو آیت مذکورہ میں بھی واغسلوا کو حذف کر کے اسکے معمول ارجلکم کو وامسحوا کے معمول رؤوس پر عطف کر کے اسکا اعراب جر اسکو دیدیا گیا لہذا قرائت جر کی بنا پر مسح رجلین پر کسی فریق کا استدلال درست نہیں باقی شیعہ امامیہ نے جو حضرت علی وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہما کے آثار استدلال کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان حضرات سے صحیح روایات ثابت ہیں کہ وہ غسل رجلین کے قائل تھے جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان روایات کی تخریج کی یا ان سے کسی وقت مسح رجلین ثابت ہے مگر آخر میں اس سے رجوع کر لیا لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں کما قال ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

اب اس میں ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب فریضہ رجلین غسل ہے تو اس کو مغسولات کے ماتحت ذکر کیا جاتا ہے ممسوح کے تحت کیوں ذکر کیا گیا۔ تو اس کے مختلف وجوہات بیان کئے گئے (۱) اہل عرب وضو کا حکم نازل ہونے سے پہلے بھی ہاتھ منہ دھویا کرتے تھے مگر پاؤں اور سر نہیں دھوتے تھے حکم وضو آنے کے بعد ہاتھ منہ کے ساتھ رجلین اور سر کا اضافہ کیا جائے تو یہ دونوں خاص امر تشریعی ہیں اسلئے ایک ساتھ ذکر کیا گیا (۲) ان دونوں کے درمیان عجیب وغریب مناسبت ہے کہ جب آتے ہیں ایک ساتھ آتے ہیں اور جب جاتے ہیں ایک ساتھ جاتے ہیں جیسے تیمم میں دونوں چلے گئے (۳) غسل رجلین کثرت ماء استعمال کرنے کا مظنہ ہے اسلئے ممسوح کے تحت ذکر کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ پانی اس میں کم خرچ کرے۔ (۴) ایک صورت میں فریضہ رجلین مسح ہو جاتا ہے وہ حالت تخفف ہے کہ موزہ پر مسح کرنا پڑتا ہے اسلئے ممسوح کے ماتحت ذکر کیا گیا۔ فلا اشکال۔

مسئلہ مسح العمامۃ

الحدیث الشریف: وَعَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ الخ

فقہاء کا اختلاف: امام احمد واسحق رحمہما اللہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ سر کے کسی حصہ پر مسح نہ کرے یہی امام اوزاعی اور داود ظاہری کا مذہب ہے پھر ان میں سے بعض کے نزدیک طہارت پر باندھنا شرط ہے اور بعض کے نزدیک عمامہ محنکہ ہونا شرط ہے مغنی بن قدامہ میں ہے کہ امام احمد یہ شرط لگاتے ہیں اور بعض کے نزدیک کوئی شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی، سفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک مسح علی العمامہ جائز نہیں البتہ شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اگر مقدار فرض سر پر مسح کرلے اور استیعاب عمامہ پر کرلے تو سنیت ادا ہو جائے گی دوسروں کی نزدیک نہ فرض ادا ہوگا نہ سنت

دلائل: امام احمد واتباعہ دلیل پیش کرتے ہیں مغیرہ بن شعبہ کی حدیث کا ایک طریقہ ترمذی میں ہے جس میں مسح علی الجوربین والعمامہ کا لفظ ہے دوسری دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم میں روایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین والخمار ای العمامۃ۔ تیسری دلیل عمرو بن امیہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی عمامتہ والخفین۔ ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں چند وجوہ سے۔ (۱) قرآن کریم میں وامسحوا برءوسکم کہا گیا مسح راس چاہتا ہے کہ سر پر پانی پہنچایا جائے اور ظاہر بات ہے۔ کہ عمامہ سر نہیں ہے جیسے ماسح الخفین کو ماسح الرجلین نہیں کہا۔ اسی طرح ماسح علی العمامہ کو ماسح الراس نہیں کہا جائے گا (۲) سنت متواترہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسح راس فرماتے تھے اس کے مقابلہ میں مسح علی العمامہ کی حدیث شاذ ومحتمل ہے (۳) ہم قیاس کرتے ہیں تیمم کے مسح وجہ وید پر کہ وہاں جیسا کپڑے پر مسح کرنے سے مسح وجہ وید ادا نہیں ہوگا کیونکہ درمیان حائل ہے تو یہاں بھی عمامہ حائل ہے سر کے لئے اسپر مسح کرنے سے مسح سر ادا نہیں ہوگا ان دلائل سے ثابت ہوا کہ مسح علی العمامہ جائز نہیں۔

جوابات: فریق مخالف نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ (۱) وہ سب احادیث ضعیف ہیں چنانچہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ والمسح علی العمامہ روی من حدیث عمرو بن امیہ وبلال والمغیرۃ کلہا معلولۃ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت مسح راس محکم ہے اسکے مقابلہ مسح علی العمامہ کی احادیث محتمل ومؤول ہیں اور قاعدہ ہے کہ محتمل کو رجوع کیا جائے گا محکم کی طرف۔ (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اس میں اختصار ہو گیا کہ اصل میں مسح علی العمامہ والناصیہ تھا جیسے کہ بعض روایت

میں ہے۔ (۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ کا مطلب یہ ہے کہ سر پر مسح کیا دراں حالیکہ سر پر عمامہ تھا یہ مطلب نہیں کہ عمامہ پر مسح کیا اور بہت سے جوابات ہیں جو درس ترمذی میں آئیں گے انشاء اللہ العزیز۔

مسئلہ التسمیہ عندالوضوء

الحدیث الشریف: عَنْ سَعِیْدِ بْنِ زَیْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: اہل ظواہر اور امام احمد و اسحق کے نزدیک تسمیہ عندالوضوء فرض ہے البتہ امام احمد و اسحق رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ اگر نسیانا چھوڑ دے تو وضو ہو جائے گا لیکن عمداً ترک کرنے سے نہیں ہوگا اور اہل ظواہر کے نزدیک خواہ عمداً چھوڑے یا نسیانا بہر صورت وضو نہیں ہوگا اہل عراق، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام مالک رحمھم اللہ کے نزدیک تسمیہ فرض نہیں بلکہ سنت ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اہل ظواہر، امام احمد و اسحق دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں لا نفی اصل کے لئے ہے۔ **دلائل**: ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں صرف اعضاء اربعہ کے غسل کا ذکر ہے تسمیہ کا ذکر نہیں ہے اب اگر خبر واحد سے فرضیت ثابت کی جائے تو زیادۃ علی کتاب اللہ بخبر الواحد لازم آئے گا و ذالک لا یجوز دوسری دلیل حضرت ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے۔ دار قطنی و بیہقی میں مَنْ تَوَضَّأَ وَذَکَرَ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ کَانَ طَهُوْرًا لِجَمِیْعِ بَدَنِہٖ، وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ کَانَ طَهُوْرًا لِأَعْضَائِہٖ۔ تیسری دلیل مہاجر بن قنفذ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم وضو کی حالت میں انکو سلام کا جواب نہیں دیا پھر وضو کر کے جواب دیا اور فرمایا إِنِّیْ کَرِهْتُ أَنْ أَذْکُرَ اللّٰہَ إِلَّا عَلٰی طَهَارَۃٍ تو آپ نے اس مرتبہ کا وضو بغیر تسمیہ کے کیا اگر فرض ہوتا تو ضرور پڑھتے۔ فریق مخالف کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور میں لا نفی کمال کیلئے ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ تسمیہ کے بارے میں جتنی حدیثیں ہیں وہ سب ضعیف ہیں جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا حدیث ہذا سے تسمیہ کی فرضیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِیْ أُمَامَۃَ ذَکَرَ وُضُوْءَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، قَالَ: وَکَانَ یَمْسَحُ الْمَأْقَیْنِ الخ

تشریح: امام زہری داؤد ظاہری کے نزدیک اُذُنان کے ظاہری و باطنی حصہ دونوں مغسول ہیں چہرہ کے ساتھ اور امام اسحٰق کے نزدیک باطن ممسوح ہے چہرہ کیساتھ اور ظاہر ممسوح ہیں سر کے ساتھ۔ اور امام شعبی کے نزدیک ظاہر ممسوح ہے سر کیساتھ اور باطن مغسول ہے چہرہ کے ساتھ۔ جمہور کے نزدیک دونوں حصہ مستقل ممسوح ہیں پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہے کہ اذنان آیا سر کے تابع ہیں کہ مستقل پانی کی ضرورت نہیں بلکہ سر کے باقی ماندہ پانی سے مسح کافی ہے۔ یا سر کے تابع نہیں کہ اس کیلئے ماء جدید لینے کی ضرورت ہے۔ شوافع دوسرے قول کے قائل ہیں اور احناف پہلے کے قائل ہیں۔ امام زہری و داؤد ظاہری دلیل پیش کرتے ہیں عبید اللہ خولانی کی حدیث سے جو ابوداؤد میں ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فَضَرَبَ بِهَا عَلٰی وَجْهِہٖ ثُمَّ أَلْقَمَ إِبْهَامَیْہِ مَا أَقْبَلَ مِنْ أُذُنَیْہِ رواہ ابو داؤد۔ اس سے باطن اذنین کا غسل ثابت کیا اور ظاہر کو اس پر قیاس کر لیا۔ اور امام شعبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو محمول کیا اپنے ظاہر پر اور باطن کو مغسول کہا۔ اور امام اسحٰق کہتے ہیں کہ اس حدیث سے دونوں کا ممسوح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ظاہری حصہ سر کے قریب ہے۔ لہذا اس کو سر کیساتھ مسح کرنا چاہئے اور باطن قریب ہے چہرہ کا

لہذا اس کو چہرہ دھوتے وقت مسح کرلینا چاہئے۔ جمہور کی دلیل باب کی سب حدیثیں ہیں کہ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ بَاطِنَهُمَا وَظَاهِرَهُمَا، کہ دونوں حصہ کو مسح کرنے کا ذکر ہے۔

شوافع اپنے استدلال میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ ہیں: وأخذ ماء جديد الصماخيه رواه الطبراني۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ یہ ایک مستقل عضو ہے، دوسرے اعضا کی مانند لہٰذا دوسرے اعضاء کے طرح ماء جدید کی ضرورت ہے۔

احناف کی دلیل ایک تو حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا الاذنان من الرأس کہ حکماً یہ سر کے تابع ہیں لہٰذا ماء جدید کی ضرورت نہیں۔ دوسری دلیل عبداللہ صنابحی کی حدیث ہے نسائی میں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: وإذا مسح رأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى من أذنيه تو یہاں اذنان کو سر کے تابع کر کے بیان فرمایا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ ہاتھ پر پانی باقی نہیں رہا تھا تو بطور ضرورت ماء جدید لیا۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ جب صحیح احادیث سے ثابت ہوا کہ اذنان سر کے تابع ہیں تو قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

ہماری پہلی دلیل حدیث ابی امامہ رضی اللہ عنہ پر امام ابو داؤد اور ترمذی نے اعتراض کیا کہ حماد کہتے ہیں کہ لا أدري هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم أو من قول أبي أمامة، لہٰذا مرفوع ہونے میں شبہ ہوگیا۔ بنا بریں قابل استدلال نہیں۔ احناف کی طرف سے اس کا آسان جواب یہ ہے کہ حماد کے نہ جاننے سے اس کا مرفوع نہ ہونا ثابت نہیں ہوگا، اس کا عدم علم ہم پر کیسے دلیل ہوگا حالانکہ دوسری روایت میں صراحۃ ثابت ہے کہ مرفوع ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ہے: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ نیز اسکے چودہ متابع موجود ہیں کما فی معارف السنن للعلامۃ بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مرفوع نہ ہو بلکہ ابوامامہ کا قول ہو تب بھی حکماً مرفوع ہے کیونکہ غیر مدرک بالقیاس حکم میں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہوتا ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

دوسرا اشکال یہ کیا کہ یہاں آپ نے خلقت بیان کی کہ کان خلقۃ سر کا جزء ہیں حکم بیان کرنا مقصد نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اذنان سر کا تابع ہونا بدیہی بات ہے۔ ایسی بدیہی بات کے لئے انبیاء کی بعثت نہیں ہوتی بلکہ وہ تو بیان احکام کے لئے مبعوث ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ اشکال بالکل قابل التفات نہیں۔ بنا بریں ہماری دلیل میں کسی قسم کا اشکال نہیں۔

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: وَعَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ الخ

تشریح: اہل ظواہر و حسن بن صالح اور ابو ثور کے نزدیک تخلیل لحیہ واجب ہے مگر جمہور ائمہ کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ غسل جنابت میں ضروری ہے۔ پھر جمہور میں سے بعض سنت کے قائل ہیں اور بعض استحباب کے اور بعض ادب و مباح کے۔

اہل ظواہر استدلال کرتے ہیں ابوداؤد کی حدیث سے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے پورا وضو کر کے تخلیل کرتے ہوئے یہ فرمایا: هٰكَذَا أَمَرَنِي رَبِّي۔ تو امر رب سے فرض یا واجب ہو جاتا ہے لہذا تخلیل لحیہ واجب ہوگا۔ جمہور استدلال پیش کرتے ہیں کہ آیت قرآنی میں تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں۔ لہذا فرض یا واجب نہیں ہو سکتی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت جتنی احادیث میں مذکور ہے اکثر میں تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں۔ لہذا واجب نہیں ہو سکتی۔ اہل ظواہر نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شاذ ہے، یا اگر صحیح مان لیں تو اس سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں خصوصیت کا احتمال

ہے۔اور ہکذا امر ثانی سے وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ وہاں اور بہت سے احکام ہیں جو واجب نہیں اس لئے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

وضو کے بعد تولیہ وغیرہ کا استعمال

الحدیث الشریف :عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ : رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ الخ

تشریح: استعمال المندیل بعد الوضوء کے بارے میں صحابہ اور تابعین کے درمیان اختلاف رہا۔ایک بڑی جماعت کہتی تھی کہ مندیل کی اجازت ہے۔ چنانچہ حضرت عثمان، علی، انس رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے حسن بصری، ابن سیرین، علقمہ اور ائمہ میں سے امام احمد واسحٰق اور مالک رحمہم اللہ نے بھی اجازت دی، اور احناف کی کتاب قاضی خان میں کہا"لاباس بہ"، بعض تابعین جن میں سعید ابن المسیب، امام زہری، ابراہیم نخعی اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلی فرماتے ہیں کہ استعمال مندیل مکروہ ہے، قائلین بالکراہۃ کی دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے :لم یکن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم یمسح وجھہ بعد الوضوء ولا ابو بکر ولا عمر ولا علی رواہ ابن شاھین۔ دوسری دلیل حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری ومسلم میں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کپڑا پیش کیا لیکن آپ نے نہیں لیا اور ہاتھ جھاڑتے ہوئے چلے گئے۔ تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان ماء الوضوء یوزن یوم القیامۃ، لہٰذا خشک نہ کرنا چاہئے۔ نیز یہ اثر عبادت دور نہ کرنا چاہئے۔

قائلین بالجواز دلیل پیش کرتے ہیں ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے كَانَتْ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يُنَشِّفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوءِ۔دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ (رواہما الترمذی)۔

ابن ابی لیلی کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کما قال الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے کسی خاص وجہ مثلاً گرمی وغیرہ کی وجہ سے نہیں لیا۔ چنانچہ اعمش کے سامنے جب یہ حدیث پیش کی گئی تو اعمش نے کہا انما لم یاخذ لوجہ آخر۔ تیسری دلیل جو پیش کی کہ وزن کیا جاتا ہے تو خشک کرنے کے سوا تو ویسے ہی خشک ہو جائے گا۔ نیز اثر ظلم کو نہ مٹانا چاہئے لیکن اثر عبادت کو پوشیدہ رکھنا چاہئے تاکہ ریاء کا شبہ نہ ہو۔ حضرت شیخنا البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں طرف حدیثیں ہیں کبھی آپ مسح کرتے تھے اور کبھی چھوڑ دیتے تھے لہذا ہمیں بھی ایسا عمل کرنا چاہئے، فیشن نہ بنانا چاہئے۔

بَابُ الْغُسْلِ (غسل کا بیان)

غسل جنابت کا بیان

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ الخ

تشریح: شعب: جمع ہے شعبۃ کی جس کے معنی قطعۃ من الشئی۔ یہاں اسکے مراد کے متعلق مختلف اقوال ہیں (۱) دونوں ہاتھ دونوں پیر (۲) دونوں پیر و دونوں ران (۳) دونوں ران وفرج کے دونوں طرف (۴) فرج کے جوانب اربعہ۔ پھر جلوس سے کنایہ ہے جماع کرنا اور جہد وغیرہ سے مراد حشفہ کا داخل کرنا۔ بغیر انزال منی جماع کو اکسال کہا جاتا ہے۔اس سے وجوب

غسل و عدم غسل کے بارے میں پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف تھا، کیونکہ اس میں دو قسم کی حدیثیں ہیں، بعض سے وجوب غسل معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ مذکورہ حدیث ہے اور بعض سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ تو یہاں مہاجرین حضرات وجوب غسل کے قائل تھے اور انصاری حضرات عدم غسل کے قائل تھے۔ حالت ایسی رہی یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا اور ایک دن اس مسئلہ کا تذکرہ شروع ہوا، تو وہی اختلاف ہونے لگا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے بدریین! اگر تم میں اتنا اختلاف ہے تو میں کن سے پوچھ کر مسائل کا فیصلہ کروں اور آئندہ نسلیں کیا کریں گے؟ اتنے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اے خلیفہ المسلمین! سب سے بہتر صورت یہ ہوگی کہ اس کے تصفیہ کے لئے ازواج مطہرات کی طرف رجوع کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کیا عمل تھا کیونکہ یہ گھریلی معاملہ ہے انہی کو زیادہ علم ہوگا، تو حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اس کا حل لے آتا ہوں، تو وہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یا حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس گئے، تو انہوں نے کہا کہ اسکی پوری تحقیق عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہوگی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس گئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاغْتَسَلْنَا۔

تو جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس یہ خبر لے کر آئے تو انہوں نے تمام صحابہ کرام کے مجمع میں یہ فیصلہ کیا کہ آج سے جو اکسال سے وجوب غسل کا قائل نہیں ہوگا اس کو ایسی سزا دوں گا جو آنے والے نسلوں کے لئے عبرت ہو جائے گی۔ تو اس وقت تمام صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا وجوب غسل پر اور جو کچھ اختلاف تھا سب ختم ہو گیا اور سب اس طرف گئے کہ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ کا حکم ابتدائی زمانہ میں تھا پھر منسوخ ہو گیا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے۔ اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے صراحۃ مروی ہے کہ: انما الماء من الماء کان رخصۃ فی اول الاسلام ثم نسخ، کما روی عن ابی بن کعب ورافع ابن خدیج لہذا اب اس میں کسی کا اختلاف نہیں رہا۔ سوائے داؤد ظاہری کے، ولا یعبأ بہ۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ کی ایک ایسی تاویل کی جس سے اس کو منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ وہ یہ کہ اس حدیث کا محمل حالت احتلام ہے کہ اگر کوئی نیند میں بہت کچھ دیکھے مگر انزال نہ ہو تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہ تاویل نہایت بہتر تھی۔ مگر مسلم شریف کی ایک روایت کیساتھ تعارض ہو جاتا ہے کہ حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک دفعہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قباء کی طرف روانہ ہوا۔ یہاں تک کہ بنی سلیم کے ایک شخص جس کا نام عتبان بن مالک تھا ان کے گھر میں پہنچ گئے، ان کا دروازہ بند تھا تو آپ نے دستک دی تو فوراً آگئے اور وہ اپنے کام میں مشغول تھے مگر انزال نہیں ہوا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ شاید ہم نے تم کو جلدی میں مبتلا کر دیا۔ اس نے کہا جی ہاں کنت فی بطن امرأتی ولم ینزل۔ اب میں کیا کروں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ غسل کی ضرورت نہیں کیونکہ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ تو اس سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ حکم حالت یقظہ میں ہے۔ لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تاویل درست نہیں ہے۔ اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک صریح حدیث کے خلاف کیسے تاویل کی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے ان کو یہ حدیث نہیں پہنچی۔ اور ہر ایک کو ہر حدیث کا جاننا ضروری نہیں لیکن بہتر صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کے دو محمل ہیں۔ یقظہ

واحتلام، یقظہ یعنی حالت بیداری کے بارے میں منسوخ ہوگئی مگر احتلام کے بارے میں اب بھی باقی ہے۔

مسئلہ احتلام المرأۃ

الحدیث الشریف: وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ۔۔۔ فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا احْتَلَمَتْ؟ قَالَ: "نَعَمْ، إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ" الخ

تشریح: یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور ﷺ سے بطور انکار سوال کیا کہ کیا عورتوں کو بھی احتلام ہوتا ہے جس سے ظاہرا معلوم ہوتا ہے کہ وہ احتلام سے انکار فرما رہی ہے۔ حالانکہ یہ بداہت کے خلاف ہے۔ تو بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ ازواج مطہرات اس سے پاک تھیں کیونکہ احتلام ہوتا ہے شیطان کی طرف سے کہ وہ انسان کی شکل میں آجاتا ہے خواہ شوہر کی شکل سے ہو یا اجنبی کی شکل سے، اور ازواج مطہرات کے حق میں یہ دونوں ناممکن ہیں۔ اسلئے کہ شیطان حضور ﷺ کی شکل میں نہیں آسکتا اور اگر اجنبی کی شکل میں آئے تو ازواج مطہرات اسکو قادر نہیں ہونے دیں گی، اسلئے انکو احتلام نہیں ہوتا ہے۔ بنابریں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکار کیا لیکن یہ جواب زیادہ صحیح نہیں اسلئے کہ یہ صورت صرف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اس سے پہلے کسی کی زوجیت میں نہیں تھیں، دوسری ازواج تو حضور ﷺ کی زوجیت میں آنے سے پہلے دوسروں کی زوجیت میں تھیں۔ اس وقت تو شیطان اس شوہر کی صورت میں آسکتا تھا اور احتلام کرادیتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ احتلام صرف شیطان کی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے اسباب سے بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ کمزوری کی بناپر یا کسی مرض وغیرہ کی بناپر وغیرہ۔ اسلئے بہتر جواب یہ ہے کہ عورتوں کی فطرت ہے کہ اپنی جنس کے عیوب چھپانا چاہتی ہیں۔ اسلئے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے تجاہل عارفانہ کرتے ہوئے انکار فرمایا۔

غسل کا مسنون طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ بَدَأَ فَغَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ الخ

وضو اور غسل میں پانی کی مقدار

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ، إِلَى خَمْسَةِ أَمْدَادٍ الخ

تشریح: وضو اور غسل کیلئے پانی کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں کی گئی کے اتنے پانی سے کرنا چاہیے کیونکہ تحدید کرنے میں حرج عظیم لازم آتا کیونکہ موسم گرما و سرما کے اعتبار سے استعمال میں بہت فرق ہوگا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے غسل جنابت سے پہلے کامل وضو کیا کہ قدمین کو بھی دھولیا۔ لیکن حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل قدمین کو غسل سے مؤخر کیا جیسا کہ وہاں یہ الفاظ ہیں۔

ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ: بناء علیہ بعض صحابہ کرام حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے غسل قدمین کو غسل سے مقدم کرتے تھے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ صحیح کا مذہب ہے اور بعض حضرات حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے مطلقاً غسل قدمین کو مؤخر کرتے ہیں۔ یہی اکثر احناف کا مذہب ہے۔ مگر یاد رہے کہ یہ اولویت کی بات ہے جائز ہر صورت میں ہے۔ بعض متاخرین احناف جیسے علامہ ابن ہمام نے تفصیل کی اور دونوں حدیثوں میں تطبیق دی

کہ اگر ایسی جگہ میں وہ غسل کرے کہ پانی نیچے جم جاتا ہے تو حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر عمل کرے اور اگر ایسی اونچی جگہ پر غسل کرے کہ پانی نیچے نہیں جمتا ہے۔ تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر عمل کرے کہ پہلے ہی پاؤں دھولے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی تفصیل کی۔

غسل میں سر کے بالوں کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي، أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الْجَنَابَةِ؟ الخ

تشریح: ابراہیم نخعی کے نزدیک عورت کیلئے غسل جنابت میں ضَفُر کو کھولنا ضروری ہے اور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ یأمر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسھن لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک نقض ضفر لازم نہیں بلکہ اصول شعر تک پانی پہنچانا کافی ہے۔ جیسا کہ حدیث ہذا میں فرمایا کہ نقض ضفر ضروری نہیں۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ کانت احدنا اذا اصابتها جنابة اخذت ثلاث خضنات فتصب علی رأسها (ابو داؤد)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے میں یہ احتمال ہے کہ اصول شعر تک پانی نہ پہنچنے کی صورت میں فرمایا (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ علی وجہ الاستحباب فرمایا (۳) ہو سکتا ہے کہ یہ ان کا مذہب تھا۔ پھر حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر ظاہر اشکال ہوتا ہے کہ اس میں صرف تین مرتبہ پانی بہا دینے کا حکم ہے اصول شعر تک پانی پہنچانے کا ذکر نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سب کے نزدیک ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اجمال ہے دوسری حدیث میں تفصیل ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کان یجلس الی جنب امرأته اذا اغتسلت ویقول یا هذه ابلغی الماء الی اصول شعرک، ذکرہ القاضی عیاض رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ چونکہ عورتوں کے بال کھولنے میں حرج لازم آتا ہے اس لئے ان کو بال کھولنے کا حکم نہیں دیا گیا اور مردوں پر حرج لازم نہیں آتا اس لئے پورے بال کا دھونا ضروری قرار دیا گیا اور ظاہر پر قرآن و حدیث اسی پر دال ہے۔ نیز ملک ملک میں اور انسان انسان میں بہت فرق ہوتا ہے، پھر طریقہ استعمال بھی مختلف ہوتا ہے، اسلئے شریعت نے کوئی حد مقرر نہیں کی۔ ہاں البتہ یہ ہدایت ضرور دی ہے کہ بغیر اسراف و تقصیر کے اپنی ضرورت کے مطابق خرچ کیا جائے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت یہ تھی کہ ایک مد سے وضو فرماتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔ لہٰذا اگر اتباع سنت کی نیت سے کوئی اتنی مقدار سے وضو و غسل کرے تو ثواب سے خالی نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا کہ صاع کی مقدار کیا ہے۔ تو اس میں اتفاق ہے کہ چار مد سے ایک صاع ہوتا ہے اور مد کی مقدار میں اختلاف ہونے کی بنا پر صاع کی مقدار میں بھی اختلاف ہو گیا۔ تو اہل حجاز اور ہمارے قاضی ابو یوسف کے نزدیک مد ایک رطل اور ثلث رطل سے ہوتا ہے لہٰذا صاع پانچ رطل و ثلث سے ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک دو رطل سے ہوتا ہے۔ لہٰذا صاع آٹھ رطل سے ہوگا۔ اہل حجاز کے پاس کوئی حدیث مرفوع نہیں ہے۔ صرف ایک واقعہ ہے جو ہمارے قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں: اخرجه البیهقی عن حسین بن ولید القرشی۔ قدم علینا ابو یوسف من الحج، فقال قدمت المدینة فسالت عن الصاع فقالوا صاعنا صاع رسول الله صلّی الله علیه وسلّم، فقلت ما حجتکم فقالوا نأتیک غدًا، فلما اصبحت اتانی نحو من خمسین شیخا من ابناء المهاجرین والانصار مع کل واحد منهم صاع تحت ردائه کل

رجل یخبر عن ابیہ واھل بیتہ ان ھذا صاع النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم فحرزتہ فوجدتہ خمسۃ ارطال وثلث بنقصان یسیر ، فترکت قول ابی حنیفۃؒ واخذت بقول اھل الحجاز۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بہت سی حدیثوں سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں۔ (۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں: کان النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم یتوضأ باناء یسع رطلین ویغتسل بالصاع۔

ادھر بخاری شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ مد سے وضو کرتے تھے۔ لہٰذا دونوں حدیث ملانے سے یہ ثابت ہوگا کہ مد دو رطل کا ہوتا ہے ورنہ تعارض ہو جائے گا۔ دوسری دلیل طحاوی شریف میں ہے: عن ابراھیم نخعی عیرنا صاع عمر رضی اللہ عنہ فوجدنا حجاجیًا؟ والحجازی عندھم ثمانیۃ ارطال۔

تیسری دلیل نسائی شریف میں موسیٰ جہنی سے روایت ہے کہ أتی مجاھد بقدح فحرزتہ ثمانیۃ ارطال۔ فقال حدثتنی عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم یغتسل بمثل ھذا۔

چوتھی دلیل دار قطنی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہ علیہ السلام یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ ان روایات بالا سے صاف ظاہر ہو گیا کہ مد دو رطلین کا ہوتا ہے اور صاع آٹھ رطل سے۔

اہل حجاز نے جو ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے واقعہ سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابن ہمام نے اس پر روایۃً و نظرًا اشکال پیش کیا کہ یہ واقعہ بالکل غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ امام محمد، امام ابو یوسف کے خصوصی شاگرد ہیں، وہ اس واقعہ کو بیان نہیں کرتے اور نہ قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا کوئی اختلاف بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان کی عادت ہے کہ جہاں ابو یوسف کا اختلاف ہوتا ہے ضرور بیان کرتے ہیں اگر واقعہ صحیح ہوتا تو محمد جیسے شخص پر مخفی نہ رہتا اور نہ ابو یوسف ان کو بیان نہ کر کے خارج مذہب لوگوں کے پاس بیان کرتے تو معلوم ہوا کہ یہ واقعہ جعلی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں جن پچاس آدمیوں کا ذکر ہے وہ بالکل مجہول ہیں۔ لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور بعض کہتے ہیں یہ لفظی اختلاف ہے اس لئے کہ اہل حجاز کا رطل بڑا تھا تیس استار کا۔ اور اہل عراق کا رطل چھوٹا تھا بیس استار کا۔ اور بیس استار والا آٹھ رطل سے تیس استار والا رطل کے پانچ رطل اور ثلث رطل ہوتا ہے۔ لہٰذا کوئی اختلاف نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اصل میں دونوں قسم کے صاع تھے۔ ایک بڑا اور ایک چھوٹا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ادعیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ پس ایک کو اہل حجاز نے لے لیا اور ایک کو اہل عراق نے لے لیا لہٰذا اتنی لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں۔

الحدیث الشریف : عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا الخ

تشریح: اگر کسی کو احتلام ہو مگر بدن یا کپڑے میں کوئی تری نہ دیکھے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں۔ اگر تری نظر آئے اور احتلام یاد نہ ہو تو ابراہیم نخعی و شعبی کے نزدیک غسل واجب ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک جب تک منی کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔ یہی امام شافعی اور مالک رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور البحر الرائق میں تری دیکھنے والا کی چودہ صورتیں بیان کیں۔ (۱) منی ہونے میں یقین ہو (۲) مذی میں یقین ہو (۳) ودی میں یقین ہو (۴) پہلے دونوں میں شک ہو (۵) آخری دونوں میں

شک ہو (۶) پہلے اور تیسرے میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ہر صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں۔ تو مجموعہ چودہ صورتیں ہوئیں۔ تو تیقن منی کی صورت میں غسل واجب ہے۔ ذکر الاحتلام املا اور مذی کی صورت میں اگر احتلام یاد ہو تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں اور ودی میں مطلقا غسل واجب نہیں، ذکر الاحتلام املا۔ اور شک کی صورتوں میں احتلام یاد ہو تو غسل واجب ہے ورنہ نہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ سات صورتوں میں غسل واجب ہوگا۔ اور سات میں نہیں۔

بَابُ مُخَالَطَةِ الْجُنُبِ وَمَا يُبَاحُ لَهُ (جنبی کے ساتھ اختلاط کا بیان)

جنبی آدمی کھانے پینے اور سونے کیلئے وضو کرے

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ جُنُبًا فَأَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ أَوْ يَنَامَ، تَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ الخ

تشریح: داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اجنبی آدمی کو سونے یا کھانے پینے کے لئے وضو کرنا واجب ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ اہل ظواہر حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ **دوسری دلیل** حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری ومسلم میں انہ علیہ السلام قال توضأ واغسل ذکرک ثم نم۔ **تیسری دلیل** حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث قال یارسول اللہ ایرقد احدنا وھو جنب قال نعم اذا توضأ۔ رواہ مسلم

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے انہ علیہ السلام یجنب ثم ینام ثم ینبتہ وینام وھو جنب، رواہ ابو داؤد۔ **دوسری دلیل** حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جس میں یاکل کا لفظ بھی ہے۔ **تیسری** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجنب ثم ینام ولا یمس ماء، رواہ الترمذی وابو داؤد۔ **چوتھی دلیل** صحیح ابن خزیمہ کی حدیث ہے جسمیں یہ الفاظ ہیں انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوۃ۔ اہل ظواہر نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ ان سے استحباب مراد ہے تا کہ احادیث میں تطبیق ہو جائے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ الخ

اہل ظواہر کے نزدیک بین الجماعتین وضو کرنا واجب ہے لیکن جمہور کے نزدیک واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اہل ظواہر اسی ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں جس میں وضو کا امر ہے جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضا (رواہ الطحاوی)۔

اہل ظواہر کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں امر استحباب کے لئے ہے کیونکہ ابن خزیمہ کی روایت میں ایک زیادۃ ہے فانہ انشط للعود تو معلوم ہوا کہ یہ حکم نشاط طبیعت کے لئے ہے لہٰذا مستحب ہوگا۔

دوبارہ صحبت کیلئے وضوء کا حکم

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ۔

تشریح: جمہور ائمہ کے نزدیک اگر کوئی شخص ایک دفعہ جماع کے بعد دوسری دفعہ عود کرنا چاہے تو درمیان میں غسل کرنا واجب نہیں جیسا کہ حدیث ھٰذا میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک غسل سے مختلف جماع کرتے تھے۔ لیکن غسل کر لینا مستحب

ہے کیونکہ حضرت ابورافع کی حدیث میں ہے أَنَّ النَّبِيَّ -صلی اللہ علیہ وسلم- طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى نِسَائِهِ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ. قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا تَجْعَلُهُ غُسْلاً وَاحِداً قَالَ « هَذَا أَزْكَى وَأَطْيَبُ وَأَطْهَرُ » رواہ ابوداود۔

پھر حدیث مذکور میں اشکال ہوتا ہے کہ متعدد ازواج ہونے کی صورت میں تقسیم واجب ہوتی ہے اور کم سے کم قسمت یہ ہے کہ ہر زوجہ کیلئے پوری ایک رات ہو تو پھر آپ ﷺ ایک رات میں ہر ایک کے پاس کیسے تشریف لے گئے۔ تو اس کے مختلف جوابات دیئے۔ (۱) آپ ﷺ پر باری واجب نہیں تھی آپ نے بطور استحباب اپنی طرف سے باری مقرر کرلی تھی (۲) تقسیم واجب ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔ (۳) صاحب باری کی رضا مندی سے کیا۔ (۴) سب کی باری ختم ہونے کے بعد از سر نو باری شروع ہونے سے پہلے کیا۔ (۵) رات میں ایک وقت تھا جس میں کسی کا حق نہیں تھا اس وقت کیا خصہ اللہ لہ فقط۔ (۶) صرف ایک دفعہ کا واقعہ ہے احرام سے پہلے ہر ایک کی حاجت پوری کرنے کے لئے کیا تاکہ سب کا دل مطمئن ہو جائے اسی کو راوی نے کان استمراری سے تعبیر کیا لہذا کوئی اشکال نہیں۔ حضور ﷺ کو اللہ نے چار ہزار آدمیوں کی قوت عطا فرمائی تھی اس لئے ایک ہی وقت میں سب سے جماع کرنے کی قوت تھی فلا اشکال فیہ اور اتنی قوت کے باوجود پوری جوانی کا زمانہ ایک بوڑھی بی بی کے ساتھ بسر کرنا آپ کی اعلی درجہ پاکدامنی کی بین دلیل ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ آپ نے تعدد ازواج کیا شہوت رانی کے لیے (العیاذ باللہ) یہ کفر وعناد ہے۔

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ الخ

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر حال میں ذکر کرتے تھے خواہ باوضو ہوں یا بغیر وضو۔ حالانکہ پہلے ایک حدیث میں گذر چکا کہ إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَذْكُرَ اللَّهَ تَعَالَى إِلَّا عَلَى طُهْرٍ فتعارضا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ کراہت خلاف اولی پر محمول ہے اور بیان جواز کیلئے بغیر وضو بھی کرتے تھے۔ یا جہاں کراہت کا ذکر ہے وہاں ذکر لسانی مراد ہے اور ہر وقت کرنے کا ذکر ہے وہاں ذکر قلبی مراد ہے یا احیان سے احیان طہارت مراد ہے یا اُحیانہ کی ضمیر حضور ﷺ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس ذکر کا جو وقت ہے اس میں ہمیشہ کرتے تھے جس کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تعبیر کرتے ہیں احوال متواردہ سے مثلا بیت الخلا یا بازار میں جانے کا ذکر ہے وہ ہمیشہ کرتے تھے فلا اشکال فیہ۔

مسئلہ فضل طہور المرأۃ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَفْنَةٍ الخ

فقہاء اکرام کا اختلاف: امام احمد و اسحق رحمہما اللہ کے نزدیک عورت کے فضل طہور سے مرد کو وضو یا غسل کرنا جائز نہیں اور اس کا عکس جائز ہے یہی اہل ظواہر کا مذہب ہے اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک دونوں صورتیں جائز نہیں اور جمہور ائمہ امام ابوحنیفہ، شافعی اور مالک رحمہم اللہ کے نزدیک دونوں صورتیں جائز ہے البتہ اجنبیہ عورت کے فضل مرد کے لئے استعمال کرنا کراہت سے خالی نہیں۔

اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں حمید حمیری کی حدیث سے کہ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ -صلی اللہ علیہ وسلم- أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ أَوْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ رواہ ابوداود۔

امام احمد و اسحق رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي غِفَارٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ فَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ۔ دوسری دلیل عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو الْغِفَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ رواہما الترمذی۔

ائمہ ثلثہ دلیل پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے جس میں آپ نے فرمایا کہ عورت کے استعمال سے باقی ماندہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کنت أغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد وهما جنبان رواہ البخاری۔ تیسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کان الرجال والنساء یتوضوون فی زمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الاناء الواحد جمیعا رواہ ابو داود۔

دوسری بات یہ ہے کہ پانی بغیر وقوع نجاست کے ناپاک نہیں ہوتا ہے تو پھر استعمال سے ناجائز ہونے کی وجہ کیا ہے۔ اہل ظواہر کا جواب یہ ہے کہ وہ منسوخ ہے یا ضعیف ہے امام احمد و اسحق رحمہما اللہ کا جواب یہ ہے۔ وہ یا تو منسوخ ہے یا ضعیف یا کراہت پر محمول ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ ممانعت دفع وساوس کیلئے ہے اسلئے کہ عورتیں فطرۃ کم نظیف ہوتی ہیں پھر طریقہ استعمال ماء سے بھی ناواقف ہوتی ہیں اور مرد فطرۃ نظیف ہوتا ہے اسلئے عورت کے فضل کو استعمال کرنے میں وسوسہ کریگا پھر وسوسہ نماز تک سرایت کرے گا۔ اور شریعت طبیعت کا بھی لحاظ کرتی ہے جیسا کہ پانی میں تھوکنے اور پھونکنے سے منع کیا گیا اسی طبعی نظافت کی بنا پر اسلئے آپ نے مرد کا لحاظ کرتے ہوئے فضل طہور مرأۃ سے منع فرمایا تاکہ ایک مرد اطمینان کے ساتھ خدا کے سامنے کھڑا ہو اسی لئے تو بعض روایت میں ہے کہ اگر عورت نظیف ہو اور طریقہ استعمال سے واقف ہو تو فرمایا فلا بأس۔

جنبی اورحائضہ کا قرآن پڑھنا

الحدیث الشریف: وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ الخ

تشریح: قرآن کریم شعائر اللہ میں سے ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم واجب ہے لہذا قرآن کریم کو بلا وضو پڑھنا جائز نہ ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ہر مرتبہ قرات قرآن کیلئے وضو کرنے میں حرج عظیم لازم ہوگا کہ حفظ القرآن میں خلل واقع ہوگا۔ الحرج مدفوع فی الدین بنا بریں کسی کے نزدیک بھی قرات قرآن کیلئے وضو کرنا ضروری نہیں البتہ مس قرآن میں اتنا حرج نہیں اسلئے جمہور کے نزدیک بلا وضو قرآن چھونا جائز نہیں اور اہل ظواہر کے نزدیک جائز ہے وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین کے پاس خطوط ارسال کرتے تھے جن میں آیت قرانی ہوتی تھی تو مشرکین مس کرتے تھے تو جب ایک مشرک مس کر سکتا ہے تو ایک بے وضو مسلمان تو اس سے بہت افضل ہے اس کے لیے مس کرنا جائز کیوں نہ ہو جمہور استدلال پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ سے دوسری دلیل عبد اللہ بن ابی بکر کی حدیث ہے موطا مالک میں اور دار قطنی میں کہ آپ نے عمرو بن حزم کو جو کتاب لکھ کر دی تھی اس میں یہ حکم بھی تھا ان لایمس القرآن الاطاهر۔ اہل ظواہر کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں شدت ضرورت کی بنا پر خطوط میں آیت قرآنیہ لکھتے تھے نیز اصل مقصد تو مضمون خط ہوتا ہے اور آیت تابع تھی لہذا کوئی حرج نہیں۔

قرأت کے بارے میں بھی اختلاف ہے تو اہل ظواہر امام بخاری اور ابن المنذر کے نزدیک جنب، حیض اور نفاس والی عورتوں کے لئے قرات قرآن جائز ہے اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ امام مالک کے نزدیک آیت حرز وحفاظت پڑھ سکتے ہے اور ان سے ایک اور روایت ہے کہ حیضن نفاس والی پڑھ سکتی ہے کیونکہ ایام زیادہ ہوتے ہیں نسیان کا اندیشہ ہے امام احمد کے نزدیک ایک آیت پڑھ سکتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بغرض تلاوت نہیں پڑھ سکتے۔ بغرض ذکر وحرز پڑھ سکتی ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مادون الایہ پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ پڑھنے کی اجازت نہیں البتہ جن آیات میں دعا کا مضمون ہے ان کو بہ نیت دعا پڑھنے کی اجازت ہے الغرض اجمالا جمہور کے نزدیک ان لوگوں کو قرأت قرآن جائز نہیں اہل ظواہر اور امام بخاری دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ اور قرآن کریم سب سے اعلی وافضل ذکر ہے لہٰذا حالت جنابت میں پڑھتے ہوں گے جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث سے ولم یکن یحجزہ عن القرآن شئی الا الجنابة رواہ ابوداود دوسری دلیل حدیث مذکور فی الباب ہے۔

فریق مخالف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ عام حدیث ہے اور عام سے استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اس بارے میں کوئی خصوصی حدیث موجود نہ ہو حالانکہ قرأت قرآن کے بارے میں خصوصی حدیث آگئی ہے لہٰذا عموم سے اسکو مستثنیٰ کر لیا جائیگا۔

مسئلہ عبور المسجد الحائض والجنب

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجِّهُوا هٰذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ الخ۔

فقہاء کا اختلاف: اہل ظواہر ابن المنذر کے نزدیک جنبی حیض ونفاس والی عورت کے لئے مطلقا دخول المسجد جائز ہے امام احمد کے نزدیک اگر وضو کرلے تو دخول مسجد بلکہ مکث بھی جائز ہے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرور کیلئے داخل ہو سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک مطلقاً ان لوگوں کے لیے دخول مسجد جائز نہیں ہے۔

دلائل: اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں زید بن اسلم کی حدیث سے کان اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم یمشون فی المسجد وھم جنب رواہ ابن المنذر۔ دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کان احدنا یمر فی المسجد جنبا رواہ ابن ابی شیبہ اور امام شافعی بھی انہی روایات سے استدلال پیش کرتے ہیں اور ان کو صرف مرور پر محمول کرتے ہیں اور اہل ظواہر عام لیتے ہیں۔ دوسری دلیل امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے۔ قال اللہ تعالیٰ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ یہاں صلوۃ سے موضع صلوۃ یعنی مسجد مراد لیتے ہیں اور عابری سبیل سے مرور مراد لیتے ہیں امام ابو حنیفہ وامام مالک رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں لا احل المسجد لحائض ولا جنب ہے دوسری دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابن ماجہ میں ان المسجد لا یحل لحائض ولا جنب تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کہ آپ نے ان کو فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک۔

جواب: اہل ظواہر وامام شافعی نے جو حدیثیں پیش کیں ان کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیثیں محلّل ہیں اور ہماری حدیثیں محرم ہیں لہٰذا مسجد کی تعظیم لحاظ کرتے ہوئے انہیپر عمل کرنا احتیاط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے گا اجازت کی حدیثیں پہلے تھیں پھر منسوخ ہوگئیں اور یہی قرین قیاس ہے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آیت قرآنیہ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ صلوۃ سے موضع صلوۃ مراد لینے میں حقیقت چھوڑ کر مجاز پر عمل کرنا پڑتا ہے یا مضاف محذوف ماننا پڑتا ہے اور بغیر یہ وجہ دونوں جائز نہیں نیز مسجد مراد لینے میں ولاجنبا کا ترتب و أنتم سکاریٰ پر درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ سکر کی حالت میں مسجد کے قریب نہ جاؤ حالانکہ یہ کسی کے نزدیک نہیں ہے اور صلوۃ سے نماز مراد لینے میں یہ مشکلات در پیش نہیں ہوتے کہ نہ مجاز لینا پڑتا ہے اور نہ محذوف ماننے کی ضرورت پڑتی ہے اور ولاجنباً کا ترتب بھی و أنتم سکاریٰ پر درست ہوگا کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہ جاؤ اور سکر کی حالت میں بھی نماز نہ پڑھو یہی وجہ ہے کہ رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی یہی تفسیر کی اور ائمہ تفسیر کے نزدیک ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے راجح ہوتی ہے لہٰذا آیت سے شوافع کا استدلال صحیح نہیں ہوگا۔

تین گھروں میں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا جُنُبٌ الخ

تشریح: یہاں ملائکہ سے ملائکہ رحمت مراد ہیں ورنہ کراماکاتبین تو ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے فإن معکم من لایفارقکم، فاتقوا اللہ واستحیوا منہم۔ نیز ملک الموت بھی اس سے مستثنی ہے اور تصویر سے ذی روح کی ایسی تصویر مراد ہے جو بڑی ہو اور تعظیم کیلئے رکھی جائے اور اگر ذی روح نہ ہو یا ذی روح ہو مگر اسکے اعضاء رئیسہ نہ ہوں یا اتنی چھوٹی ہو کہ نظر نہ آئے یا بڑی ہے مگر اعزاز کیلئے نہ ہو بلکہ پاؤں کے نیچے یا بستر کے نیچے ہو تو جائز ہے اسی طرح اگر کتا کو ضرورت شکار و پہرہ دینے کیلئے رکھا جائے تو جائز ہے مگر فرشتے داخل ہوں گے یا نہیں تو بعض کہتے ہیں کہ فرشتوں کو کتوں سے فطری عداوت و نفرت ہے لہٰذا بہر صورت فرشتے داخل نہیں ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ جس کتا کا رکھنا جائز ہے اسکے ہونے سے فرشتہ داخل ہوں گے، اور جنب سے وہ شخص مراد ہے جو ہمیشہ دیر سے غسل کرتا ہے حتی کہ فجر کی نماز قضا ہو جاتی ہے اور اگر کبھی کبھی کچھ دیر ہو جائے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی کبھی کبھی بیان جواز کیلئے دیر سے غسل فرماتے تھے۔

بَابُ أَحْكَامِ الْمِيَاهِ (پانی کے مسائل)

پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي الخ

تشریح: حدیث ہذا میں پہلی بات یہ ہے کہ مطلقا پانی میں تو پیشاب کرنا منع ہے پھر یہاں صرف ماء دائم کی تخصیص زیادہ قباحت کو ظاہر کرنے کیلئے کی گئی کیونکہ اس وقت پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور جاری پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ پھر ان لوگوں کو پانی میں پیشاب کرنے کی عام عادت تھی، پائخانہ کرنے کی عادت نہ تھی اسلئے پیشاب کی تخصیص کی گئی، پائخانہ کی ممانعت بطریق اولی ہو گی۔ کیونکہ اصل مقصد ہے پانی کو گندگی سے حفاظت کرنا، لہٰذا اگر باہر کسی برتن میں پیشاب کرکے ماء دائم میں ڈالنا یا کسی کنارہ

پر پیشاب کرے کہ وہ ماء دائم میں جاکر گرے وہ سب صورتیں ممانعت میں داخل ہیں۔ لیکن اہل ظواہر کہتے ہیں کہ صرف عین ماء دائم میں پیشاب کرنا ناجائز ہے۔ باقی سب صورتیں جائز ہیں حتیٰ کہ پائخانہ کرنا جائز ہے۔ اسی لئے علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: عما حکی عن داؤد الظاہری من اقبح جمودہ علی الظاہر من جواز الغائط۔

پھر یہاں لفظ ثم لایا گیا اسکے بارے میں بحث ہوئی کہ کس غرض سے لایا گیا۔ تو علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ثم استبعاد کیلئے ہے کہ ایک عقلمند مسلمان کیلئے یہ بعید ہے کہ پیشاب کرکے پھر اس میں غسل بھی کرے۔ اور علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ مآل حال بیان کرنے کے لئے لایا گیا کہ ماء دائم میں پیشاب نہ کرو کیونکہ آئندہ اس میں غسل کرنے کی ضرورت پڑسکتی ہے تو کس منہ سے غسل کروگے۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے لایضرب احدکم امراتہ ضرب الامۃ ثم یضاجعہا۔ بہرحال مطلقا پیشاب کرنے کی ممانعت ہے۔ پیشاب اور غسل اجتماعًا کی ممانعت مقصود نہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ ماء دائم میں پیشاب کی ممانعت کی گئی پھر اس پر غسل کو ترتب کیا گیا۔ اور مطلب یہ ہوا کہ ماء دائم میں پیشاب نہ کرو۔ خصوصا جبکہ اس میں غسل کرنے کی بھی نیت ہو۔ اس سے صرف پیشاب کرنے کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ بعض روایات میں منفردا پیشاب کی ممانعت آئی ہے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ۔

مسئلہ بئر بضاعۃ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ پانی فی نفسہ طبعا پاک ہے نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ کوئی پاک چیز مل جانے سے اس کی طہوریت باقی رہتی ہے جب تک سیلان باقی رہے اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ کوئی ناپاک چیز گرجانے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ مگر تفصیل میں اختلاف ہے۔

فقہاء اکرام کا اختلاف: تو اس میں کل پندرہ مذاہب ہیں۔ مگر تین مذہب مشہور ہیں (۱) امام مالک واہل ظواہر کے نزدیک تغیر احد الاوصاف الثلثۃ کا اعتبار ہے، یعنی نجاست وقوع ہوکر اگر تینوں اوصاف (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا ورنہ نہیں۔ (۲) امام ابو حنیفہ وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک قلت وکثرت کا اعتبار ہے۔ یعنی اگر پانی قلیل ہو تو ناپاک ہو جائے گا اور اگر کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا۔ پھر قلت وکثرت کی تعیین میں ان کے آپس میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعی واحمد کے نزدیک قلتین پر مدار ہے کہ اگر قلتین سے کم ہو تو قلیل ہے ناپاک ہو جائے گا اور اگر قلتین ہو یا زیادہ ہو تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے اگر وہ سمجھے کہ ایک طرف نجاست گرنے سے دوسری طرف سرایت کر جائے گی تو قلیل ہے ناپاک ہو جائے گا، ورنہ کثیر ہے ناپاک نہیں ہوگا اور اس کی پہچان یہ بیان کی گئی کہ ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت ہو جائے۔ باقی احناف کی کتابوں میں جو ماء کثیر کی تعریف دہ دردہ سے کی گئی اس سے تحدید مراد نہیں بلکہ یہ بطور تمثیل کہا گیا کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ مسجد میں درس دے رہے تھے، اثناء درس میں حوض کبیر کا ذکر آیا تو کسی نے دریافت کیا کہ حوض کبیر کی مقدار کیا ہے تو انہوں نے تمثیلا فرمایا کہ مسجدی ھذا لوگوں نے اسکو ناپا، تو دہ دردہ پایا۔ اور اسکو تحدید سمجھ لیا گیا اور بعض

کہتے ہیں امام محمد نے اس سے رجوع کر لیا، اور بعض تو کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ ثلثہ میں سے کسی کا قول نہیں ہے بلکہ ابو سلیمان جوزجانی نے بیان کیا لیکن وہ بھی تسییر للناس ہے، تحدیداً نہیں۔ الغرض احناف کے نزدیک پانی کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

دلائل: مالکیہ اور اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں بئر بضاعہ کی حدیث سے جو حضرت ابو سعید الخدری ﷜ سے مروی ہے کہ اس میں بہت سی نجاستیں ڈالی جاتی تھیں مگر تغیر اوصاف نہ ہونے کی بنا پر پانی ناپاک نہیں ہوا۔ نیز اس کے بارے میں آپ نے جو جملہ فرمایا اس کو عمومیت سے نیز بھی استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان الماء طهور لاينجسه شئی۔ اور ابن ماجہ کی حدیث میں مالم يغير احد الاوصاف الثلاثة کی قید ہے، اس سے اجماع کے ذریعہ تغیر احد الاوصاف کو مستثنی کرتے ہیں۔ نیز قرآن کریم کی آیت سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ قوله تعالى وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا اس میں پانی کو مطہر کہا گیا۔ اور تغیر اوصاف کی قید حدیث سے لگاتے ہیں۔ امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں قلتین کی حدیث سے جو حضرت ابن عمر ﷜ سے مروی ہے کہ اس میں صاف حد بیان کر دی گئی: اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث۔

احناف کی بہت دلائل ہیں، ان میں چند یہ ہیں (۱) حضرت جابر ﷜ کی حدیث ہے لايبولن احدكم في الماء الراكد رواه مسلم۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ ﷜ کی حدیث ہے إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مراتٍ متفق عليه۔ تیسری دلیل حضرت ابوہریرہ ﷜ کی حدیث ہے إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء متفق عليه۔

ان روایات میں کہیں بھی تغیر اوصاف کا ذکر نہیں اور نہ قلتین کا ذکر ہے تب بھی ناپاک ہونے کا حکم لگایا گیا۔ چوتھی دلیل حضرت عبداللہ زبیر ﷜ کا فتوی ہے جس کو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ بئر زمزم میں ایک حبشی گر کر مر گیا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر ﷜ نے حکم دیا کہ تمام پانی نکال دیا جائے اور یہ تمام صحابہ کرام ﷡ کے سامنے تھا کسی نے یہ نہیں کہا کہ دیکھو تغیر اوصاف ہوا کہ نہیں اور پانی قلتین سے کم ہے یا نہیں اور نہ عبداللہ نے کچھ کہا تو معلوم ہوا کہ صحابہ کا اجماع ہے کہ نہ تغیر کا اعتبار ہے اور نہ قلتین کا اعتبار ہے بلکہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔

جواب: مالکیہ اور اہل ظواہر نے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ان الماء میں جو الف لام ہے وہ عہد خارجی کیلئے ہے اور یہی اصل ہے اس سے بئر بضاعہ کا پانی مراد ہے کیونکہ سوال اسی کے بارے میں تھا عام پانی مراد نہیں ہے اور چونکہ بے ئر بضاعہ کا پانی ماء جاری کے حکم میں تھا کیونکہ اس سے باغات کو سیراب کیا جاتا تھا جیسا کہ مورخ اعظم واقدی کہتے ہیں کما فی الطحاوی اور واقدی گرچہ حدیث میں ضعیف ہے لیکن تاریخ میں ثقہ ہے اور یہ تاریخ کی بات ہے نیز بخاری شریف کی ایک روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بئر بضاعہ جاری کے حکم میں تھا پھر طحاوی نے ایک بات کہی کہ اگر جاری نہ مانا جائے سقر مالکیہ بھی استدلال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جس کنواں میں اتنی نجاست ڈالی جائے اور کنواں بند ہو اور تغیر اوصاف نہ ہو یہ ناممکن ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ ماء جاری کے حکم میں تھا کہ پانی آتا تھا اور جاتا تھا۔

دوسرا جواب یہ کہ ان الماء میں الف لام جنس کے لئے ہو لیکن مطلب یہ ہے کہ پانی ناپاک باقی نہیں رہتا ہے بلکہ پاک کرنے سے پاک ہو جاتا ہے کیونکہ صحابہ کرام ﷡ کو بھی یہی شک تھا کہ ناپاک ہونے کے بعد کیچڑ دیوار میں رہ جاتی ہے تو پھر کیسے پاک ہوگا تو اس شک کو دور کر دیا کہ اس قسم چیزوں سے ناپاک باقی نہیں رہتا جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔ ان المومن لاينجس۔

ان الارض لاتنجس اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ مومن وزمین ناپاک نہیں ہوتے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ناپاک باقی نہیں رہتے۔

تیسرا جواب جو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا کہ اصل میں حضور ﷺ کا یہ فرمان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وسوسہ کو دور کرنے کیلئے تھا اصل صور تحال یہ تھی کہ یہ کنواں خالی میدان میں تھا چاروں طرف سے بند نہیں تھا اس لئے بارش سے نجاست گرنے کا اندیشہ تھا لیکن کسی نے اس میں نجاست گرتے ہوئے نہیں دیکھا صرف وہم ووسوسہ تھا اس کو دور کرنے کے لئے آپ نے فرمایا کہ پانی کی حقیقت کی طرف دیکھو وہ اصلا پاک ہے تمہارے اس قسم وسوسہ سے ناپاک نہیں ہوتا الغرض اس حدیث میں پانی کی حقیقت میں غور کرنے کی ہدایت کی گئی لہذا اس سے مالکیہ واہل ظواہر کا استدلال صحیح نہیں نیز قرآن کریم کی آیت میں بھی پانی کی اصلی حقیقت بیان کی گئی یہ مطلب نہیں کہ کبھی ناپاک نہیں ہوگا۔

حدیث قلتین کی بحث: امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث قلتین کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ علی بن المدینی، ابن عبد البر، ابن تیمیہ، ابن القیم، ابو بکر بن العربی اور امام غزالی وغیر ہم نے ضعیف کہا ہے پھر عام طور پر احناف کی طرف سے اس کا تفصیلی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث سنداً ومتناً ومعناً مضطرب ہے۔ سنداً اضطراب یہ ہے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے وہ کبھی روایت کرتے ہیں محمد بن جعفر بن زبیر سے اور کبھی روایت کرتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر سے پھر کبھی عبید اللہ بن عبد اللہ اور کبھی عبد اللہ ابن عبد اللہ سے۔ متناً اضطراب یہ ہے کہ بعض روایات میں قلتین ہے اور بعض میں قلتین اور ثلاثا ہے اور بعض میں اربعین قلۃ ہے اور معناً اضطراب یہ ہے کہ قلۃ مشترک المعنی ہے کہ اسکا معنی رأس جبل کے بھی آتے ہیں اور قد آدم بھی ہیں اور مٹکا کے بھی ہیں اب معلوم نہیں یہاں کونسا معنی مراد ہے پھر رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے علاوہ ازیں یہ ایک عموم بلوی کا مسئلہ ہے طہارت ونجاست کا مسئلہ ہے اسلئے ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت کی ضرورت تھی لیکن یہاں صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں پھر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے انکے مشہور تلامذہ نافع سالم سعید مجاہد روایت نہیں کرتے بلکہ غیر مشہور شاگرد عبید اللہ یا عبد اللہ روایت کرتا ہے اس سے بھی دال میں کالا نظر آتا ہے۔ تو جس روایت میں اتنے اشکالات ہیں وہ اتنے اہم ایک مسئلہ میں کیسے دلیل بن سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث اپنی جگہ پر اگرچہ صحیح ہو تب بھی اس کا جواب وہی ہے کہ دفع وساوس کے لئے فرمایا کہ سوال ایسے چشموں کے بارے میں تھا جو مکہ مدینہ کے درمیان ہوتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو وسوسہ ہوا ان میں بہت سے درندے پانی پیتے ہوں گے تو کیسے وضو کریں لیکن کسی نے پیتے ہوئے نہیں دیکھا صرف شبہ تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تمہیں یقینی طور پر معلوم نہیں تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور قلتین کی قید اتفاقی ہے کہ ایسے چشموں میں اکثر دو قلے پانی ہوتے ہیں اسی لئے بعض روایات میں ثلاثا کا ذکر ہے لہذا مسئلہ متنازع فیہا سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

مسئله ماء البحر و میتته

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ الخ

تشریح: رکوب بحر سے دریائی سفر مراد ہے پھر ظاہراً ایک اشکال ہوتا ہے کہ دریا کا پانی کثیر ہے وقوع نجاست سے بھی کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا تو پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس سے وضو کرنے میں شبہ کیوں ہوا۔ ظاہراً یہ سوال غیر معقول معلوم

ہورہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداود شریف میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا ترکب البحر إلا حاجا أو معتمرا . أو غازيا في سبيل الله عز وجل فإن تحت البحر نارا ، اور ابن حزم کے ملل و نحل میں مذکور ہے۔ انہ قیل لعلی رضی اللہ عنہ ان فلانا الیهودی یقول ان جهنم فی البحر قال علی رضی اللہ عنہما اراه الاان صدق ثم تلی واذ البحار سجرت ،والبحر المسجور۔ تو جس پانی میں آگ ہے جو مظہر غضب ہے اس سے وضو کرنے میں شبہ ہونا معقولی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ دریا کا پانی رنگ بو، مزہ ہر اعتبار سے مطلق پانی سے کچھ متغیر معلوم ہوتا ہے اس لئے اشکال ہوا تیسری وجہ یہ ہے کہ دریا میں بہت بڑے بڑے جانور مرتے ہیں گلتے ہیں سڑتے ہیں ایسے پانی کو استعمال کرنے میں کراہت معلوم ہوتی ہے اس لئے اشکال ہوا ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اشکال و سوال بالکل معقول تھا۔

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ: یہاں تعریف الطرفین سے حصر مراد نہیں بلکہ ان کے وہم کو بتاکید زائل کرنے کے لئے لایا۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے صرف وضو کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن آپ نے نعم توضؤ نہ فرما کر ایک عام جواب دیا اور پانی کی طہوریت بیان کر دی تو سوال اور جواب کے درمیان مطابقت نہیں ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صرف وضو کی اجازت دیتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید غسل کرنے اور کپڑے دھونے کی اجازت نہیں نیز یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید صرف دریائی سفر کرنے والوں کے لئے وضو کرنا جائز ہے دوسروں کے لئے جائز نہیں ان اوہام کو دور کرنے کے لئے عام جواب دیا تاکہ سب کے لئے ہر حالت میں سب کچھ جائز ہے۔

الْحِلُّ مَيْتَتُهُ: چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جس طرح پانی کی ضرورت پڑی اسی طرح کھانے کی بھی ضرورت پڑ سکتی اس لئے ضرورت کے پیش نظر شفقۃً زائد از سوال ایک مسئلہ بتلا دیا دوسری وجہ یہ ہے کہ پانی کا مسئلہ بدیہی ہونے کے باوجود جب صحابہ کرام اس سے ناواقف تھے تو آپ کو خیال ہوا کہ کھانے کے مسئلہ سے بطریق اولی ناواقف ہوں گے اس لئے اس کو بھی واضح فرما دیا اب یہاں سے حیوانات البحر کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔

سمندری جانوروں کا حکم: تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جمیع ما فی البحر حلال ہے کوئی استثناء نہیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مختلف اقوال ہیں ایک قول تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرا قول ضفدع وحية وسلحفاۃ کے علاوہ بقیہ سب حلال ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ خشکی میں جو حلال ہے بحر کے وہی جانور حلال ہیں اور خشکی میں جو حرام ہے بحر کے بھی وہی حرام ہے اور جس کی نظیر خشکی میں نہیں وہ حلال ہے امام احمد کا مذہب بھی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے دوسرے قول کے مانند ہے احناف کے نزدیک مچھلی کے سوا سب حرام ہیں اور مچھلی میں جو طافی ہے یعنی جو خود بخود مر کر الٹ گیا وہ حرام ہے۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ یہاں صید سے مصید مراد لیتے ہیں کہ شکار کیا ہوا جانور حلال ہے یہاں عام ہے کوئی تخصیص نہیں دوسری دلیل حدیث کے اس ٹکڑے سے یہاں بھی عام ہے کوئی استثناء نہیں ہے لہذا سب حلال ہے تیسری دلیل بخاری شریف کی حدیث ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عنبر کھایا جس کو حدیث میں دابہ سے تعبیر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مچھلی کے علاوہ دوسرا جانور بھی حلال ہے احناف کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ یہاں خنزیر کو عام کر کے حرام کہا گیا بر و بحر کی کوئی تخصیص نہیں دوسری آیت وَيُحَرِّمُ

عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ اور مچھلی کے علاوہ سب خبیث ہیں۔ تیسری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ ان میں سے کسی سے بھی مچھلی کے علاوہ اور کسی جانور کا کھانا ثابت نہیں ہے اگر دوسرا جانور حلال ہوتا تو ضرور اُن سے کھانا ثابت ہوتا۔ شوافع وغیرہم کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صید بمعنی مفعول لینا خلاف اصل ہے توجبتک حقیقی معنی لینا متعذر نہ ہوں مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں اور سیاق آیت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صید سے مصدری معنی مراد ہے کیونکہ یہاں محرم کے لئے کونسا فعل جائز اور کونسا ناجائز ہے اس کا بیان ہے اور شکار کرنا حلال ہونے سے کھانا حلال ہونا لازم نہیں ہوتا۔

حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں میتۃ اگرچہ عام ہے لیکن دوسری روایت میں مچھلی کے ساتھ خاص کر دیا گیا جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے: مسند احمد ابن ماجه اور بیهقی میں احلت لنا المیتتان والدمان فاما المیتتان فالجراد والحوت واما الدمان فالکبد والطحال۔ دوسرا جواب یہ ہے جو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا ہے کہ یہاں حل کے معنی حلال کے نہیں بلکہ اس کے معنی طاہر کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ دریائی جانور مرنے کے بعد وہ پاک رہتا ہے اس توجیہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وجہ اشکال کہ بہت سے جانور مرتے ہیں کا بھی جواب ہو جائیگا۔ اور نفس سوال کے جواب کے ضمن میں داخل ہو جائیگا زائد از سوال ماننے کی ضرورت نہیں پڑے گی اور حل کے معنی طاہر کے بہت حدیث میں موجود ہے جیسا کہ بخاری شریف میں صفیہ کا واقعہ ہے حتی اذا حلت بالصهباء ای طهرت عنبر والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ دوسری روایت میں ہے کہ ہو حوت عظیم لہٰذا وہ مچھلی ہی ہوئی بڑی ہونے کی بنا پر دابۃ سے تعبیر کیا گیا لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور ہمارے نزدیک طافی جو حلال نہیں ہے اس کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداود شریف میں ما مات فیه فطفا فلا تاکلو

مسئلہ نبیذ التمر

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ لَيْلَةَ الْجِنِّ الخ

تشریح: نبیذ کہا جاتا ہے اس پانی کو جس میں کچھ کھجوریں ڈالدی جائیں اب اس کی چار قسمیں ہیں۔(۱) تمر ڈالنے کے بعد رقیق رہے کہ اعضاء پر بہتا ہے اور کچھ مٹھاس آجائے مگر مسکر نہ ہو اور مطبوخ بھی نہ ہو۔(۲) کھجور کی وجہ سے بالکل مٹھاس نہ آئے (۳) مٹھاس ہو کر سکر کی نوبت آجائے (۴) آگ سے پکالیا جائے یا ویسا ہی خوب گڑھا ہو جائے کہ اعضاء پر نہ بہائے تو آخری دونوں قسم سے کسی کے نزدیک وضو صحیح نہیں اور دوسری قسم سے سب کے نزدیک وضو جائز ہے۔ پہلی قسم مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور ہمارے قاضی ابو یوسف کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہئے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس میں چار اقوال ہیں (۱) اس سے وضو کرنا چاہئے اسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں۔ یہی ظاہری روایت ہے (۲) دونوں میں جمع کرے اسی کو امام محمد نے اختیار کیا (۳) وضو کرے لیکن اسکے ساتھ تیمم کر لینا مستحب ہے۔(۴) اس سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کرے۔ اور نوح بن مریم نے روایت کی کہ امام ابو حنیفہ نے اس روایت کی طرف رجوع کر لیا۔ اور احناف میں سے ابن نجیم صاحب بدائع، طحاوی، قاضی خان نے اسی کو اختیار کیا۔ اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وهو الذی استقر علیه مذهب ابی حنیفه رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو جب امام صاحب سے جمہور کی رائے کی طرف رجوع ثابت ہے۔ تو اب کوئی اختلاف نہیں رہا اس لئے اس میں بحث کو لمبا کرنا مناسب نہیں تھا بلکہ ضرورت ہی نہیں تھی لیکن بعض مخالفین امام صاحب

رحمۃ اللہ تعالیٰ کے پہلے قول پر طعن و تشنیع کرتے ہیں، اس لئے ہم کو بحث کرنے کی ضرورت پڑی تاکہ معلوم ہو جائے کہ پہلا قول بھی بلا دلیل نہیں تھا بلکہ حدیث سے اس کی دلیل موجود ہے۔ تو ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی ایک مجمل آیت سے۔ مرفوع کوئی حدیث موجود نہیں ہے۔ آیت یہ ہے فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَيَمَّمُوۡا صَعِيۡدًا طَيِّبًا۔ تو یہاں مطلق ماء نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا حکم دیا گیا، اور نبیذ تمر ماء مطلق نہیں کیونکہ اس میں اضافت آگئی، نبیذ التمر کہا جاتا ہے اور اضافت مطلق کا خلاف ہے بلکہ مقید ہے لہٰذا اس سے وضو کرنا ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی لیلۃ الجن کی حدیث سے کہ آپ نے نبیذ کے متعلق فرمایا تَمۡرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُوۡرٌ، پھر اس سے وضو بھی فرمایا۔ تو معلوم ہوا اس سے وضو جائز ہے بلکہ وضو ہی متعین ہے تیمم نہیں ہوگا۔

ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نبیذ تمر ماء مطلق سے خارج نہیں اور اضافت ہونا مطلق کا خلاف نہیں اس لئے کہ کوئی پانی اضافت سے خالی نہیں جیسے ماء البئر ماء السماء، ماء الورد وغیرہ۔ اصل میں واقعہ یہ تھا کہ عرب کا پانی اکثر نمکین ہوتا تھا، استعمال کرنا مشکل ہوتا تھا تو اس کی نمکینی کو دور کر کے خوش ذائقہ بنانے کے لئے کچھ کھجوریں ڈالی جاتی تھی جیسے کہ ہم پانی کو ٹھنڈا کرنے کے لئے برف ڈالتے ہیں یا خوش ذائقہ بنانے کے عرق گلاب ڈالتے ہیں لیکن وہ مطلق پانی سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ بس یہی حال تھا نبیذ تمر کا۔ لہٰذا اس سے وضو کرنا ماء مطلق سے وضو کرنا ہوگا اور آیت قرآنیہ کا خلاف نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ جب لوگوں نے زیادہ کھجوریں ڈالنا شروع کیا اور پانی گڑھا ہونے لگا تو اس سے وضو کرنے کو منع کر دیا اور رجوع کر لیا تو رجوع کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے پہلے زمانے میں جو نبیذ تھا وہ بعینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا نبیذ ہے اور بعد میں لوگوں نے بگاڑ دیا وہ نبیذ نہیں رہا اس لئے منع کر دیا اگر وہ نبیذ اب بھی ہو تو وضو جائز ہوگا۔ جمہور کی طرف سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر بہت سے اعتراضات کئے گئے۔ ان میں سے تین مشہور اور اہم ہیں اس لئے انہی کو ذکر کیا جاتا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو ابو زید روایت کرنے والا ہے وہ مجہول ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ابو زید سے روایت کرنے والا ابو فزارہ مجہول ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں لیلۃ الجن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نہیں تھا۔ جیسا کہ ابو داؤد شریف میں ہے ماکان معہ احد منا۔

احناف کی طرف سے ان اعتراض کا جواب یہ ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابو زید مجہول نہیں بلکہ وہ عمرو بن حریث کا مولی ہے اور ان سے دو راوی راشد بن کیسان اور ابو روق عطیہ بن الحارث روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا کسی اعتبار سے مجہول نہیں رہا۔ پھر ابو زید متفرد بھی بلکہ اور چودہ آدمی ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابو فزارہ بھی مجہول نہیں بلکہ وہ راشد بن کیسان ہے اور اس سے بھی بہت راوی روایت کرتے ہیں۔ چنانچہ سفیان ثوری، اسرائیل، شریک روایت کرتے ہیں۔ پھر ہمارے پاس ایسی ایک سند ہے جس میں نہ ابو فزارہ ہے اور نہ ابو زید۔ چنانچہ مسند احمد میں ہے من طریق علی بن جدعان عن ابی رافع عن ابن مسعود لہٰذا اصل ہی سے دونوں اعتراض ختم ہو گئے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جن کا آنا چھ دفعہ ہوا ہے جیسا کہ قاضی بدر الدین، شبلی نے اپنی کتاب آکام المرجان فی احکام الجان میں ذکر کیا ہے (۱) تنہا ایک خاص مقام پر ہوا تھا جسکے بارے میں اغیل واستطیر والتمس کہا گیا (۲) مقام جیجون

میں (۳) اعلیٰ مکہ میں (۴) بقیع غرقد میں، اور اسی میں حضرت ابن مسعودؓ (۵) خارجہ مدینہ میں جس میں حضرت زبیر بن عوام تھے (۶) بعض سفر میں جس میں حضرت بلال ساتھ تھے۔ لہٰذا جہاں نفی ہے وہ ایک سفر میں ہے اور جہاں اثبات ہے وہ دوسرے سفر میں فلا اشکال۔ کیونکہ کثیر روایات میں ثابت ہے کہ وہ ساتھ تھے جیسا کہ ترمذی شریف میں ہے کہ وہ ساتھ تھے نیز مصنفہ ابن ابی شیبہ اور مصنف ابن شاہین میں ہے۔ کنت مع النبی ﷺ الخ لہٰذا یہ کہنا پڑے گا کہ چند مرتبہ واقعہ لیلۃ الجن ہوا تھا، کسی میں تھے اور کسی میں نہیں تھے۔ یا یہ کہا جائے کہ مقام تبلیغ میں نہیں تھے۔ یا صاف کہدیا جائے کہ ہماری احادیث مثبت ہیں اور انکی حدیث منفی والترجیح للمثبت۔ بہر حال، ہماری دلیل حدیث ابن مسعود بالکل بے غبار ہے۔

مسئلہ سؤر الهرة

الحدیث الشریف: وَعَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ... فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا... أَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: سور ھرۃ کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سور ھرۃ پاک ہے۔ یہی قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مشہور روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک مکروہ ہے۔ پھر اس کراہت میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں مکروہ کریمی ہے جس کو امام طحاوی نے لیا اور ایک قول ہے تنزیہی کا جس کو امام کرخی نے لیا ہے۔ اکثر متاخرین نے ثانی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے کہ آپ نے لَيْسَتْ بِنَجَسٍ فرمایا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے أَكَلَتْ مِنْ حَيْثُ أَكَلَتِ الْهِرَّةُ فَقَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ رواهما ابو داؤد۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں إِذَا وَلَغَتْ فِيهِ الْهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً۔ نیز دار قطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع وموقوف حدیثیں ہیں جن میں یہ الفاظ ہیں یغسل الاناء من الھرۃ کما یغسل من الکلب طھور الاناء اذا ولغ فیہ الکلب یغسل سبع مرات، والھرۃ مرۃ او مرتین۔

امام طحاوی نے بطور نظریہ دلیل پیش کی کہ جب بلی کا گوشت نجس ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا۔ لہٰذا سور بھی ناپاک ہو جائے گا کتے کے گوشت اور لعاب کی طرح۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن مندہ نے حدیث قتادہ کو معلول قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کے دو راوی کبشہ اور حمیدہ مجہول ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں داؤد بن صالح اور اس کی ماں دونوں مجہول ہیں۔ اسی لئے بزار کہتے ہیں ہذا الحدیث لایثبت

وحشی جانوروں کے جھوٹے کا بیان

الحدیث الشریف: وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَتَوَضَّأُ بِمَا أَفْضَلَتِ... السِّبَاعُ كُلُّهَا الخ

تشریح: سور حمار کے بارے میں اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک پاک ہے اسلئے کہ اسکا چمڑا منتفع بہ ہے لہٰذا سور پاک ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے دو روایت ہیں، ایک میں ناپاک ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ سور حمار و بغل مشکوک ہے اور یہی راجح ہے۔ کیونکہ اس میں احادیث متعارض ہیں۔ بعض سے پاک معلوم ہوتا ہے اور بعض سے ناپاک۔ اسی طرح اقوال

صحابہ بھی متعارض ہیں۔ نیز قیاس بھی متعارض ہیں۔ کیونکہ گوشت کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ناپاک ہے۔ کیونکہ گوشت بالاتفاق حرام ہے۔ اور اگر پسینہ کی طرف خیال کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پاک ہے کیونکہ پسینہ بالاتفاق پاک ہے بنابریں مشکوک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ سور کا تعلق بلاواسطہ گوشت کیساتھ ہے جلد کیساتھ نہیں۔ اور گوشت ناپاک ہے، اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور اسی سے لعاب کا اعتبار ہوتا ہے۔ لہذا جواز الانتفاع بالجلد کے ذریعہ سور کی طہوریت پر استدلال درست نہیں۔

وَبِمَا أَفْضَلَتِ السِّبَاعُ كُلُّهَا: درندوں کے سور کے بارے میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک کلب اور خنزیر کے سوا تمام درندوں کا سور پاک ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام درندوں کا سور ناپاک ہے۔ شوافع حدیث مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں دوسری دلیل حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سُئِلَ عَنِ الْحِيَاضِ الَّتِي بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ تَرِدُهَا السِّبَاعُ وَالْكِلَابُ وَالْحُمُرُ وَعَنِ الطَّهَارَةِ مِنْهَا فَقَالَ لَهَا مَا حَمَلَتْ فِي بُطُونِهَا وَلَنَا مَا غَبَرَ طَهُورٌ ابن ماجہ۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے کہ صاحب حوض سے فرمایا کہ تم ہم کو درندہ آنے کے بارے میں خبر نہ دو کیونکہ ہم مسافر ہیں۔ اگر تم نے درندوں کے آنے کی خبر دیدی تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور ہم تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ تو اگر سور سباع پاک ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دینے سے منع نہ فرماتے۔ دوسری دلیل قلتین کی حدیث ہے کہ سور سباع ناپاک نہ ہوتا تو قلتین کی قید کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوا کہ سور سباع ناپاک ہے۔ تیسری دلیل جب گوشت ناپاک ہے تو سور بھی ناپاک ہوگا۔ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں داؤد بن حصین عن جابر ہے اور داؤد کا لقاء جابر سے نہیں ہے، نیز وہ ضعیف ہے لہذا منقطع ہوگئی فلا یستدل بہ۔ یا یہ کہ ماء کثیر پر محمول ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں عبد بن اسلم راوی ضعیف ہے۔ یا قبل تحریم السباع کا حکم ہے۔ یا سباع طہور ہیں۔ بہر حال جب اتنے احتمالات ہیں، فلا یصح الاستدلال۔

بَابُ تَطْهِيرِ النَّجَاسَاتِ (نجاستوں کے پاک کرنے کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ الخ

کتے کے جھوٹے میں اختلاف: امام مالک اور امام بخاری رحمہما اللہ کے نزدیک لحم کلاب پاک ہے لہذا اس کا سور بھی پاک ہے اور جس برتن میں منہ ڈالدے وہ بھی پاک ہے باقی اسکو دھونے کا حکم دیا گیا وہ تطہیر کیلئے نہیں بلکہ وہ امر تعبدی ہے اور علاج کیلئے ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی واحمد کے نزدیک سور کلاب ناپاک ہے اسکو جو دھونے کا حکم ہے وہ برائے تطہیر ہے۔

دلائل: امام مالک و بخاری رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت قولہ تعالیٰ قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْ مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ إِلَّآ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ اس میں محرمات کی فہرست میں کتے کا ذکر نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کا گوشت پاک ہے۔ دوسری دلیل فَكُلُوْا مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ۔ یہاں شکاری کتے کے شکار کردہ جانوروں کو کھانے کی اجازت دی گئی اور اس کو دھونے کا حکم نہیں دیا گیا حالانکہ اس میں لعاب تو ضرور لگا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ پاک ہے۔ تیسری دلیل ابو داؤد شریف میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کانت الکلاب تقبل وتدبر فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ

وسلم فلم یکونوا یرشون علیہ ماءً اور کتوں کی عادت ہے جدھر جاتے ہیں لعاب گرتا رہتا ہے تو لعاب مسجد میں ضرور گرا ہے مگر نہیں دھوئے تھے۔ لہذا معلوم ہوا کہ پاک ہے اور سور کا حکم لعاب سے ہے تو سور پاک ہوگا۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت (سحرمن علیکم الجنائث) ہے، اور کتا خبیث ہے۔ دوسری دلیل حدیث مذکور ہے جس میں طھور اناء احدکم کا لفظ ہے۔ اور تطہیر متفرع ہوتی ہے نجاست پر کہ پہلے کوئی چیز ناپاک ہوتی ہے پھر پاک کی جاتی ہے پاک کو پاک نہیں کیا جاتا ہے نیز برتن میں جو کچھ ہو ڈالدینے کا حکم ہے حالانکہ اضاعت مال حرام ہے تو اگر ناپاک نہ ہوتا تو پھینک دینے کا حکم نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ناپاک ہے۔

جواب: امام مالک و بخاری رحمہما اللہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں نہ ہونا حلت کی دلیل نہیں اس لئے کہ بہت سی چیزوں کو حدیث نے حرام کیا جیسے دوسرے درندے جو آپ کے نزدیک بھی حرام ہے۔ پھر بحث ہے طہارت میں اور آیت پیش کی حرمت کے بارے میں کیا آپ کے نزدیک کتا کا گوشت حلال ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد صرف یہ ہے کہ شکاری کتے کے شکار کرنے سے بغیر ذبح کئے حلال ہے پھر کیسے کھانا ہے وہ تو دوسرے دلائل سے ثابت ہوگا۔ پھر جس طرح لعاب دھونے کا ذکر نہیں اسی طرح خون دھونے کا بھی ذکر نہیں تو کیا عدم ذکر سے خون کی طہارت ثابت ہوگی، ہرگز نہیں۔ کیونکہ زمین کی طہارت صرف غسل سے نہیں ہوتی بلکہ خشک ہو جانے سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اور وہ حضرات بھی یہ کہنے پر مجبور ہوں گے اس لئے کہ بعض روایت میں نبول کا لفظ بھی ہے اور پیشاب تو سب کے نزدیک ناپاک ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ خشک ہو کر مسجد پاک ہوگئی اس لئے دھونے کی ضرورت نہیں پڑی لہذا اس سے طہارت لعاب پر استدلال صحیح نہیں۔

پھر جمہور کے آپس میں طریقہ تطہیر میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعی واحمد واسحٰق کے نزدیک سات مرتبہ دھونا واجب ہے اور امام احمد کے نزدیک آٹھواں مرتبہ مٹی ملا کر دھونا بھی لازم ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری نجاسات کی طرح تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل یہ حدیث مذکور ہے جس میں سات دفعہ غسل کا حکم ہے اور آٹھواں مرتبہ تتریب کے لئے امام احمد عبداللہ بن مغفل کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ عفّروہ الثامنۃ بالتراب۔ نیز ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوی بھی تسبیع کا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دار قطنی میں مذکور ہے اذا ولغ الکلب فی الاناء اھرقہ وغسل ثلاث مرات۔

دوسری دلیل کامل بن عدی میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ولیغسلہ ثلاث مرات۔ تیسری دلیل دار قطنی میں روایت ہے: فلیغسلہ ثلاثا او خمسا او سبعا۔ اختیار دینا ہی دلیل ہے کہ سات مرتبہ دھونا واجب نہیں ہے۔ چوتھی دلیل خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوی ہے طحاوی شریف میں تثلیث کا۔ اور راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتوی دینا دلیل ہے اس کے نسخ پر۔ نیز قیاس کا بھی تقاضا ہے کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے کیونکہ اغلظ نجاست پیشاب، شراب خود کتا کا پیشاب تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے اور یہ تو اس سے اخف ہے تین سے بطریق اولی پاک ہونا چاہئے۔ شوافع حضرات نے تسبیع کی

حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ استحباب پر محمول ہے یا علاج پر محمول ہے کیونکہ کتوں کے سور میں ایک قسم کے جراثیم ہوتے ہیں وہ سات مرتبہ دھونے سے ختم ہو جاتے ہیں اور تتریب کی وجہ بھی یہی ہے تاکہ تسبیع وتثلیث کی روایات میں تطبیق ہو جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تسبیع کا حکم ابتدائی زمانہ پر محمول ہے جب کہ کتوں میں تشدید تھی حتی کہ عام طور پر قتل کا حکم تھا اس وقت نفرت دلانے کے لئے تسبیع کا حکم تھا۔ پھر جب لوگوں کے دلوں میں نفرت آگئی تو قتل کا حکم منسوخ ہو گیا، ساتھ ساتھ تسبیع کا حکم بھی منسوخ ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ خود راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی تثلیث کا فتوی دیا کرتے تھے اور تسبیع کا فتوی استحباب پر محمول ہو گا تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو۔

مسئلہ تطہیر الأرض

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَامَ أَعْرَابِيٌّ، فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔ پہلی بات یہی ہے کہ یہ اعرابی جب مسلمان تھا اسکے باوجود مسجد میں کیسے پیشاب کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ لوگ نئے نئے مسلمان تھے اور مسجد بھی مٹی کی تھی، لوگ آداب مسجد سے ناواقف تھے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وعظ سننے کا فرط عشق تھا، پیشاب کا تقاضا ہوتے ہوئے بیٹھے رہا کہ کوئی بات نہ چھوٹے، آخر میں جب برداشت نہ کر سکا تو دور جانے کی فرصت نہ ملی نیز اس وقت عام عادت تھی کہ مرد لوگ سب کے سامنے پیشاب کرتے تھے اس لئے مسجد میں پیشاب کر دیا اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ کنارہ مسجد میں پیشاب کیا لہذا کوئی اشکال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمین خواہ مسجد ہو یا دوسری کوئی جگہ اگر ناپاک ہو جائے تو پاک کرنے کی صورت کیا ہے زمین کی طہارت کے طریقے میں فقہاء کا اختلاف، تو اس بارے میں امام شافعی، احمد اور مالک فرماتے ہیں کہ اگر زمین ناپاک ہو جائے تو اس کے لئے دھونا ضروری ہے، بغیر دھوئے کے پاک نہیں ہو گی۔ احناف کے نزدیک اعلیٰ صورت یہ ہے پانی سے دھویا جائے لیکن اگر ہوا یا دھوپ سے خشک ہو جائے تب بھی پاک ہو جائے گی۔

دلائل: ائمہ ثلثہ استدلال پیش کرتے ہیں حدیث ہذا سے کہ اس میں پانی سے غسل کیا گیا۔ اگر دوسری صورت سے پاک ہوتی تو پانی وغیرہ منگوانے کی تکلیف گوارا نہ کرتے۔ احناف کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کانت الکلاب تقبل وتدبر وتبول فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیءًا من ذالک رواہ ابو داؤد۔ تو معلوم ہوا کہ جفاف سے پاک ہو گئی ورنہ نماز کیسے پڑھیں گے۔ دوسری دلیل ابو جعفر باقر کی حدیث ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں زکوۃ الارض یبسھا۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا، ابو قلابہ کی دو روایت مصنف عبد الرزاق میں ہیں ایما ارض جفت فقد ذکت، اور مسئلہ غیر مدرک بالقیاس میں موقوف حکما مرفوع ہوتا ہے۔

جواب: ائمہ ثلثہ نے جس حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ہم بھی مانتے ہیں۔ اور ایک طریقہ کے اختیار کرنے سے بقیہ طریقوں کی نفی نہیں ہوتی۔ باقی اس وقت غسل کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جلدی پاک کرنے کا ارادہ تھا یا بدبو زائل کرنا مقصود تھا یا چونکہ پیشاب کنارۂ مسجد میں تھا دھونے میں آسانی تھی کہ پانی باہر چلا جائیگا۔ لہذا اس سے غسل کی تخصیص پر استدلال کرنا صحیح نہیں چنانچہ خود امام غزالی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ استدلال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بھذا الحدیث غیر صحیح۔

مسئلہ المنی

الحدیث الشریف: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عَنِ الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ الخ

فقہاء کا اختلاف: منی کے بارے میں اختلاف ہے امام شافعی واحمد کے نزدیک منی پاک ہے اور اسکو جو دھویا جاتا ہے وہ تطہیر کیلئے نہیں بلکہ نظافت کیلئے ہے امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک منی ناپاک ہے اور اس کا ازالہ طہارت کیلئے کیا جاتا ہے۔

شوافع وحنابلہ کے پاس صریح کوئی حدیث مرفوع وموقوف نہیں ہے صرف بعض آیت سے دور دراز کے استنباط کرتے ہوئے استدلال پیش کرتے ہیں پہلی آیت قرآنی وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ پیش کرتے ہیں کہ بنی آدم کی خلقت منی سے ہوئی اگر منی کو ناپاک کہا جائے تو مکرم کیسے ہوگا اور ناپاک سے پیدا کر کے احسان جتلانا کیسے درست ہوگا دوسری دلیل منی کو پانی کہا گیا جیسا کہ کہا گیا خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا اور پانی پاک ہے لہذا منی پاک ہوگی تیسری دلیل یہ ہے کہ منی انبیاء علیہم السلام کا بھی مادہ ہے اور ناپاک سے پیدا کرنا ان حضرات کی شرافت وعظمت کے خلاف ہے چوتھی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ كُنْتُ أَفْرُكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور ظاہر بات ہے کہ فرک سے تمام اجزاء زائل نہیں ہوتے کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں اور اسی کو لے کر آپ نماز پڑھتے تھے اور ناپاک کو لے کر نماز پڑھنا جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ پاک ہے اور جسکا ایک جزء پاک ہو اسکے کل اجزاء پاک ہوں گے امام ابو حنیفہ ومالک رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذخیرہ احادیث میں کہیں نہیں ملتا کہ آپ نے زندگی بھر میں ایک دفعہ بھی منی لگنے کی حالت میں نماز پڑھی ہے بلکہ کسی نہ کسی طریق سے زائل کیا خواہ غسل سے ہو یا فرک سے یا حک سے یا کسی اور طریقہ سے۔ اگر پاک ہوتی تو ایک دفعہ بھی بیان جواز کیلئے بغیر ازالہ کے نماز پڑھتے۔ دوسری دلیل وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا بعض روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو کسی سفر میں جنابت لاحق ہوگئی تھی تو یہ آیت نازل ہوئی تو جسکے خروج سے غسل واجب ہو جاتا وہ چیز نجاست کبری ہونا چاہئے جیسا کہ جس چیز کے خروج سے حدث اصغر لازم ہوتا ہے وہ بالاتفاق نجس ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ تقریبا پانچ مرفوع حدیث ہیں کہ جن میں منی دھونے کا حکم دیا گیا یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دھویا گیا جیسے حضرت میمونہ، عائشہ، عمر، ابن عمر ام حبیبہ کی حدیث ہیں چوتھی دلیل یہ ہے کہ منی طعام کی تحلیل کے بعد پیدا ہوتی ہے اور جتنی چیزیں تحلیل طعام کے بعد پیدا ہوتی ہیں سب ناپاک ہیں جیسا کہ پیشاب، پاخانہ، خون۔ تو منی بھی ناپاک ہوگی پانچویں دلیل یہ ہے کہ مذی بالاتفاق ناپاک ہے اور منی اسی مذی کے حصہ غلیظہ کا نام ہے لہذا وہ بطریق اولی ناپاک ہونی چاہیے۔ بہر حال دلائل ماسبق سے روز روشن کیطرح یہ واضح ہو گیا کہ منی ناپاک ہے۔

جواب: فریق مخالف کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ آیت اولی میں بنی آدم کو مکرم کہا گیا نطفہ کو نہیں کہا گیا اور کسی چیز کی حقیقت بدل جانے سے وہ پاک ہو جاتی ہے جیسے گدھا نمک میں گر کر نمک بن جانے پر وہ نمک پاک ہو جاتا ہے یا پاخانہ جل کر راکھ بنجانے سے پاک ہو جاتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت سے احسان جتلانے میں اس وقت زیادہ مبالغہ ہوگا جبکہ منی کو ناپاک کہا جائے کیونکہ پاک چیز سے پیدا کر کے مکرم بنانا زیادہ کمال نہیں ہے ناپاک چیز سے مکرم بنانا زیادہ کمال کی دلیل ہے لہذا منی ناپاک ہونے میں احسان جتلانے میں مبالغہ ہوگا۔ لہذا یہ آیت ہماری دلیل ہے کہ منی ناپاک ہے دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ پانی کہنے سے اس کا پاک ہونا لازم نہیں ہوتا جیسا کہ دوسرے حیوانات کی منی کو ماء کہا گیا خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ حالانکہ دوسرے حیوانات کی منی سب کے نزدیک ناپاک ہے تو معلوم ہوا کہ پانی کہنے سے پاک ہونا لازم نہیں ہوتا بلکہ

رقیت وسیلان کے اعتبار سے پانی کہا گیا تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ انبیاء کا مادہ تو خون بھی ہے حالانکہ وہ ناپاک ہے لہذا منی بھی ناپاک ہوگی نیز ناپاک سے اتنے برگزیدہ اشخاص کو پیدا کرنے میں کمال زیادہ ہے پاک اور اچھی چیز سے اچھی چیز بنانا زیادہ کمال نہیں ہے لہذا یہ ہماری دلیل ہوگی نہ کہ آپ کی۔

چوتھی دلیل فرک والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ کچھ اجزاء باقی رہنے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے اس کی طہارت ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ ڈھیلے کے ذریعہ استنجاء کرنے سے سب اجزاء دور نہیں ہوتے کچھ باقی رہ جاتے ہیں اور اسی کو لے کر نماز پڑھی جاتی ہے حالانکہ کسی کے نزدیک پاک نہیں ہے بلکہ ناپاک ہے مگر قدرے معفوعنہ ہے اسی طرح منی کے وہ اجزاء ناپاک ہیں لیکن قدرے معفوعنہ ہے لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

پھر امام ابو حنیفہ وامام مالک کے درمیان طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے امام مالک کے نزدیک صرف غسل سے پاک ہوگی اور کوئی صورت نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر رطب ہو یا رقیق ہو تو غسل کی ضرورت ہے اور اگر غلیظ یابس ہو تو کسی بھی طرح زائل کرنے سے پاک ہو جائے گی خواہ غسل سے ہو یا فرک سے یا خشکسے یا کوئی اور صورت سے ہو پاک ہو جائے گی۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ قیاس کرتے ہیں پیشاب وخون پر کہ وہ بغیر غسل پاک نہیں ہوتا یہ بھی بغیر غسل کوئی پاک نہیں ہوگی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں صحیح ابو عوانہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کنت افرک المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسا واغسلہ اذا کان رطبا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں نیز یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پیشاب وخون ذی جرم نہیں ہیں اور منی غلیظ یابس ذی جرم ہے۔ فافترقا۔

مسئلہ غسل بول الغلام

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ... أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنٍ... فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے چھوٹا لڑکا و لڑکی خارجی کوئی غذا کھالیں تو ان کا پیشاب ناپاک ہے اور بغیر غسل پاک نہیں ہوگا نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ اگر خارجی غذا نہ بھی کھائے تب بھی ان کا پیشاب ناپاک ہے۔ البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے بول جاریہ کے دھونے میں اتفاق ہے اور بول غلام کے بارے میں امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ اس میں نضح کافی ہے غسل کی ضرورت نہیں۔ امام ابو حنیفہ ومالک وسفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک بول غلام میں بھی غسل ضروری ہے نضح کافی نہیں البتہ دونوں میں کچھ فرق ہے کہ بول جاریہ میں غسل شدید کی ضرورت ہے اور بول غلام میں غسل خفیف کافی ہے۔

امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جسمیں نضح کا لفظ ہے اور غسل کی نفی ہے اسی طرح ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں لفظ رش و نضح آیا ہے جیسے حضرت ام سلمہ، ابن عمرو، لبابہ بنت الحارث کی حدیثیں ہیں۔

امام ابو حنیفہ ومالک استدلال پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث استنزھوا عن البول الخ سے اس میں ہر قسم کا بول شامل ہے نیز حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ انما تغسل ثوبک من البول یہاں بھی بول عام ہے خواہ جاریہ کا ہو یا غلام کا دھونے کا حکم ہے نیز نضح سے بجائے تطہیر کے تلویث نجاست لازم آئیگی۔ نیز جب یہ نجس ہے تو دوسرے انجاس کی طرح غسل ضروری ہوگا۔

ان حضرات نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ نضح اور رش سے غسل خفیف مراد ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں لفظ نضح مذی کے بارے میں ہے حالانکہ اس میں سب کے نزدیک غسل ضروری ہے اسی طرح دم حیض میں نضح کا لفظ آیا ہے مسلم شریف میں اسیطرح لفظ رش بھی غسل کے معنی میں آیا ہے جیسا کہ دم حیض کے بارے میں ترمذی شریف کی روایت ہے ثم رشیہ وصلی۔ حالانکہ دم حیض میں سب کے نزدیک غسل ہے نضح معروف نہیں ہے لہذا بول غلام میں بھی لفظ رش و نضح غسل کے معنی میں ہوں گے باقی جس روایت میں غسل کی نفی ہے وہاں مطلقا غسل کی نفی نہیں ہے بلکہ غسل شدید کی نفی ہے چنانچہ مسلم شریف کی روایت ہے وَلَم يَغسلهُ غَسلاً اور قاعدہ ہے کہ نفی قید کی طرف جاتی ہے لہذا غسل تاکید کی نفی ہوئی اور نفس غسل کا اثبات ہوا تو یہ حدیث ہماری دلیل ہو گئی باقی دونوں میں وجہ فرق بیان کی گئی (۱) لڑکوں کو لوگ زیادہ گود میں لیتے رہتے ہیں اور باہر لے کر پھیرتے ہیں اس لئے اس میں ابتلا زیادہ ہے اس لئے تخفیف کی گئی اور لڑکیوں میں یہ ابتلاء نہیں ہے بنا بریں تشدید ہے (۲) لڑکیوں میں برودت غالب ہے اس لئے ان کا پیشاب بدبودار اور غلیظ ہوتا ہے اس لئے تشدید ہے اور لڑکوں میں حرارت غالب ہے اس لئے بدبو کم ہے نیز رقیق بھی ہے اس لئے تخفیف ہے (۳) لڑکی کی تنگیٔ مخرج کی بنا پر پیشاب ایک جگہ جم جاتا ہے اس لئے تشدید ہے اور لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں جمتا نہیں بلکہ متفرق ہو کر گرتا ہے اسلئے تخفیف ہے انہی وجوہات کی بنا پر دونوں کے پیشاب دھونے میں کچھ فرق کیا گیا۔

توہم نجاست کچھ نہیں

الحدیث الشریف: وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ لَهَا امْرَأَةٌ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي، وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ کپڑے میں نجاست لگ جائے تو بغیر غسل پاک نہیں ہوتا۔ لیکن حدیث ھذا سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی میں رگڑنے سے بھی پاک ہو جاتا ہے۔ بنا بریں یہ حدیث سب کے لئے مشکل بن گئی۔ تو اس کی مختلف توجیہات کی گئیں۔ بعض نے اس کو ضعیف قرار دیا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ نجاست یابسہ پر محمول ہے۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں اذا مطرنا کا لفظ آیا ہے تو پھر یابسہ کیسے ہو گی۔ اس لئے بعض حضرات کہتے ہیں کہ نجاست قدرے معفو عنہ پر محمول ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ یہاں قذر سے نجاست مراد نہیں بلکہ اس سے طین شارع مراد ہے جو طبعاً گندی ہے اور یطھر سے زائل کرنا مراد ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پسندیدہ توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ اصل میں اس عورت کے کپڑے میں کوئی نجاست نہیں لگتی تھی صرف اس کو وسوسہ تھا تو اس وسوسہ کو دور کرنے کے لئے آپ نے فرمایا يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ۔ جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بازار کے گوشت کے بارے میں شک ہوا کہ معلوم نہیں اس پر بسم اللہ پڑھی گئی یا نہیں تو آپ نے دفع وسوسہ کے لئے فرمایا کہ کلوہ واذکر واسم اللہ علیہ۔

مسئلہ بول مایوکل لحمہ

الحدیث الشریف: وَعَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا بَأْسَ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ. "الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام مالک واحمد و محمد کے نزدیک پاک ہے اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمھم اللہ کے نزدیک ناپاک ہے۔ اسی طرح ان کے پائخانہ کے بارے میں بھی اختلاف

ہے۔امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ وموافقوہ کی دلیل حضرت براء وجابر کی حدیث ہے کہ اس کی طہارت کا حکم لگایا گیا۔دوسری دلیل قصہ عرنیین ہے کہ آپ نے ان کو پیشاب پینے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ پاک ہے۔

دلائل: احناف وشوافع کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے۔استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔

یہاں بول عام ہے کسی کی تخصیص نہیں۔دوسری دلیل ترمذی شریف میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانھا۔اور جلالۃ کہا جاتا ہے اس حیوان کو جو مینگنی کھاتا ہے اور نہی کا سبب ہے مینگنی کھانا۔ لہذا معلوم ہوا کہ مایو کل لحمہ کے از بال ناپاک ہے۔تیسری دلیل یہ ہے کہ مالا یو کل لحمہ کے از بال ناپاک ہونے کی علت یہ ہے کہ غذا اصلی حالت سے متغیر ہو کر دوسری حالت اختیار کر لیتی ہے۔اور یہی علت مایو کل لحمہ کے از بال میں بھی پائی جاتی ہے لہذا یہ ناپاک ہونا چاہئے۔یہی وجہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے گوبر سے استنجا نہیں کیا اور فرمایا انھا رجس۔

جواب: فریق مخالف نے جو دلیل پیش کی ہے جابر اور براء کی حدیث کے بارے میں علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ وہ حدیث باطل ہے۔اس میں ایک راوی سوار بن مصعب ہے جو موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے۔فلا یصح الاستدلال بہ حدیث عرنیین کا جواب یہ ہے کہ (۱) وہ حدیث منسوخ ہے۔اور دلیل نسخ یہ ہے کہ اس میں بہت سے احکام ایسے ہیں جو مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بھی منسوخ ہیں جیسا کہ اس میں مثلہ کا ذکر ہے اور اب سب کے نزدیک وہ منسوخ ہے لہذا شرب ابوال کے حکم کو بھی ہم منسوخ کہیں گے۔دوسرا جواب یہ ہے کہ بطور دوا پینے کی اجازت دی تھی۔اس سے اس کی طہارت ثابت نہیں ہوتی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ صرف دودھ پینے کا حکم دیا تھا اور پیشاب کے بارے میں سونگھنے کا حکم تھا لیکن انہوں نے اپنی پرانی عادت خبیثہ کے اعتبار سے دودھ کے ساتھ پیشاب بھی پینا شروع کیا جیسا کہ بعض روایات میں صرف اشربوا من البانھا کا ذکر ہے۔ابوال کا ذکر نہیں ہے۔لیکن بعض راوی نے سمجھ لیا کہ تعلیم نبی میں شرب البان کیساتھ شرب ابوال بھی ہے۔اس لئے بعض روایات میں اشربوا من البانہا کے ساتھ ابوالھا بھی آگیا۔یا ابوالھا کا ذکر صنعت تضمین کے اعتبار سے ہے۔ای استنشقوا من ابوالھا تھا۔تو جس روایت میں اتنے احتمالات ہیں اس سے ایک اہم مسئلہ میں کیسے استدلال ہو سکتا ہے۔

مرادرکھالوں کی دباغت کا حکم

الحدیث الشریف: وَعَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ إِذَا دُبِغَ الْإِھَابُ فَقَدْ طَھُرَ الخ

فقہاء کا اختلاف: امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مردہ جانور کا چمڑہ دباغت سے پاک نہیں ہوتا۔جمہور کے نزدیک سوائے خنزیر کے سب پاک ہو جاتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کتا کو بھی استثناء کرتے ہیں۔

دلائل: امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ استدلال پیش کرتے ہیں عبداللہ بن حکیم کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ اَن لَا یَنْتَفِعُوا من المیتۃ باھاب ولا عصب رواہ الترمذی وابو داؤد۔

جمہور ائمہ کی دلیل باب کی سب حدیثیں ہیں۔چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سودۃ، میمونہ، عائشہ، سلمہ بن محبق کی حدیثیں

مذکور ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اھاب کہا جاتا ہے غیر مدبوغ چمڑہ کو۔ لہذا اس سے مدبوغ چمڑہ کی عدم طہارت پر کیسے استدلال ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ (موزوں پر مسح کا بیان)

مَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ کا مسئلہ شریعت قائمہ وسنت دائمہ ہے اور جمہور سلف وخلف میں سے کسی کا بھی اسکی مشروعیت میں اختلاف نہیں ہے۔ اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بعض لوگوں نے روایت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم س کے قائل نہیں تھے مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ بھی جمہور کے ساتھ ہیں البتہ مقیم کے بارے میں انکے دو قول ہیں۔ ایک قول میں جائز اور ایک قول میں ناجائز ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک مقیم میں بھی مطلقا جائز ہے۔ لہذا اہل سنت والجماعت میں سے کسی کا قول بھی عدم جواز کا نہیں ہے اور جن سے خلاف قول تھا انہوں نے رجوع کر لیا۔ حتی کہ بعض محدثین کہتے ہیں مَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ کی حدیث متواتر ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حسن بصری کا قول ہے کہ حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یمسح علی الخفین۔

ابن مندہ نے اسی تک شمار کیا۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی سے اوپر بیان کیا جن میں عشرہ مبشرہ ہیں۔ اور ابن عبدالبر نے بیان کیا کہ مسح علی الخفین سائر اہل بدر وحدیبیہ وغیرہم من المہاجرین والانصار وسائر الصحابۃ والتابعین وفقہاء المسلمین۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ماقلت بالمسح حتی جاءنی مثل ضوء النہار اور آپ نے مسح علی الخفین کو اہل سنت والجماعت کی علامت قرار دی۔ چنانچہ فرماتے ہیں نحن نفضل الشیخین ونحب الختنین ونری المسح علی الخفین۔ اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی قول منقول ہے۔ بنابریں ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں: أخافُ الکفر علی من انکر المسح۔ اور بحر الرائق میں امام صاحب سے بھی یہ قول نقل کیا ہے، بنابریں اہل حق میں سے کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔ صرف خوارج اور شیعہ امامیہ اس سے انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں غسل رجلین کا ذکر ہے حدیث سے اس کو منسوخ کیسے قرار دی جاسکتی ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عباس اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا لایجوز المسح علی الخفین۔ جمہور کی طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی حدیث متواتر ہے۔ کماذکرنا قبل۔ اور حدیث متواتر سے نسخ قرآن جائز ہے، یاتو آیت محمول ہے عدم تخفف کی صورت پر۔ اور جن صحابہ سے انکار کا ذکر کیا ان سے رجوع ثابت ہے جیسا کہ ابن المبارک فرماتے ہیں: کل من روی عنہم انکارہ فقد روی عنہم اثباتہ لہذا خوارج کا شبہ صحیح نہیں ہے۔

اب بحث ہوئی کہ غسل رجلین افضل ہے یا مسح علی الخفین تو ابن المنذر نے کہا کہ منکرین مسح کی تردید کے لئے مسح افضل ہے لیکن علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ غسل افضل ہے بشرطیکہ مسح علی الخفین کی مشروعیت کا عقیدہ رکھے۔ اور ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح الباری میں اور بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری میں ائمہ اربعہ کی یہی رائے بیان کی ہے۔

مسئلہ التوقیت فی المسح

الحدیث الشریف: عَنْ شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ ...... عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ...... وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ الخ

فقہاء کا اختلاف: امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسح علی الخفین کی کوئی تحدید نہیں۔ خواہ مسافر ہو یا مقیم جتنے دن چاہے

بغیر موزہ کھولنے کے مسح کر سکتا ہے۔ لیکن ائمہ ثلثہ کے نزدیک مسح موقت ہے مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات۔ امام مالک کی دلیل خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد شریف میں جس میں یہ الفاظ ہیں۔ لو استزدناہ لزادنا۔ دوسری دلیل ابن ابی عمارۃ رضی اللہ عنہ کی قال یارسول اللہ امسح علی الخفین قال نعم قلت یومًا قال یوما قلت ویومین قال یومین حتی بلغ سبعًا وفی روایۃ ماشئت (رواہ ابو داؤد)

یہاں کوئی حد مقرر نہیں کی۔ تیسری دلیل عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا موزہ پہن کر تو مجھے کہا کہ کب موزہ پہنا میں نے کہا گزشتہ جمعہ کو تو آپ نے فرمایا اصبت السنۃ۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل ایک تو باب کی حدیث ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، رواہ مسلم جس میں صاف توقیت مذکور ہے۔ دوسری دلیل حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرًا ان لاننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیا لیھن (رواہ الترمذی)۔ تیسری دلیل ابو بکر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: رخص للمسافر ثلاثۃ ایام ولیا لیھن وللمقیم یوما ولیلۃ۔

اسی طرح توقیت کی بہت حدیثیں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مسح کی مشروعیت ہی توقیت کے ساتھ ہوئی ہے اگر توقیت نہ ہو تو پھر مشروعیت مسح بھی باقی نہیں رہے گی لہٰذا عدم توقیت مشروعیت مسح کا خلاف ہے اور توقیت جمہور صحابہ وتابعین کا مذہب ہے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو لو استزدنا سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح سند میں یہ زیادت نہیں ہے اگر صحیح مان بھی لیں تو یہ ظن راوی ہے وہ صحیح احادیث کے مقابلہ میں کیسے دلیل بن سکتا ہے دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین نے اس کو تو ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ خود ابو داود نے کہا لیس بالقوی اور امام بخاری وابن لقطان وغیرہما نے کہا معلول ہے اور امام احمد نے فرمایا اسکے رجال مجهول ہیں اگر صحیح بھی مان لیں تو اس کا مطلب ہے کہ جتنے چاہو مسح کر سکتے ہو کسی زمانہ کیساتھ خاص نہیں ہے لیکن قانون کے مطابق کرنا پڑے گا کہ سفر کے حالت میں ہر تین دن تین رات کے بعد کھولنا پڑیگا اور اقامت کی حالت میں ایک دن رات کے بعد۔ تیسری دلیل جو حضرت عمر ص کا قول اصبت السنۃ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب نفس مسح خفین کی تصویب کرنا ہے عدم توقیت کی تصویب مراد نہیں اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذہب تھا توقیت کا جیسا کہ ابن سید الناس نے کہا تو وہ عدم توقیت کی تصویب کیسے کرینگے۔ بہرحال توقیت کی احادیث صحیح اور صریح او رغیر محتمل ہیں اور عدم توقیت کی احادیث یا توضعیف ہیں یا محتمل تاویل کی گنجائش ہے لہذا توقیت کا مذہب راجح ہوگا۔

مسئلہ محل المسح فی الخف

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ وَضَّأْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ . فَمَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ أَعْلَى الْخُفِّ پر مسح کرنا فرض ہے صرف اسی پر اکتفا کرنا کافی ہے اور صرف أَسْفَل حصہ پر اکتفا کیا تو مسح ادا نہیں ہوگا اختلاف صرف اس میں ہے کہ اعلی کیساتھ اسفل کا مسح کرنا مستحب ہے یا نہیں تو امام شافعی ومالک کے نزدیک اسفل کا کرنا مستحب ہے امام ابو حنیفہ وامام احمد کے نزدیک مستحب نہیں بلکہ بالکل بے فائدہ ہے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے اس طریق سے جو ولید بن مسلم سے روایت ہے اور اس میں فَمَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ کا ذکر ہے امام ابو حنیفہ وامام احمد کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: لو کان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ ولقد رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھر خفیہ رواہ ابو داؤد۔

دوسری دلیل حضرت مغیرہ کی روایت جو غیر ولید سے مروی ہے رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاھر ھما رواہ الترمذی ان روایات سے واضح ہو کہ اسفل خفین محل مسح نہیں ہے امام شافعی ومالک نے حضرت مغیرہ کی حدیث سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین اس کو ضعیف قرار دیا چنانچہ امام ترمذی نے معلول کہا اور ابوداود نے بھی ضعیف کہا اور امام بخاری نے کہا لیس بصحیح اور اگر صحیح مان بھی لیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں ظاہر پر مسح کیا اور اسفل کو روکنے کیلئے ہاتھ سے پکڑا اسی کو مسح سے تعبیر کر لیا بہر حال ضعیف معلول یا محتمل حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ المسح علی الجوربین

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ الخ

تشریح: جورب کہا جاتا ہے جو موزہ کے اوپر پہنا جاتا ہے جورب کی چار قسمیں ہیں (۱) مجلد جسکے اوپر اور نیچے چمڑہ ہو (۲) منعل جسکے صرف نیچے چمڑہ ہو اور اوپر دوسری کوئی چیز ہو (۳) ثخینین جسکے اوپر اور نیچے کسی طرف چمڑہ نہ ہو بلکہ مضبوط کپڑے وغیرہ ہو کہ اسکے ساتھ دور تک چلا جاسکے اور بغیر باندھے ہوئے ساقین پر اٹک رہے (۴) جورب رقیق جو بالکل پتلا ہو کہ اس سے دور تک نہ چلا جاسکے اور بغیر باندھے ہوئے ساق پر نہ رہے تو پہلی دونوں پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور چوتھی پر بالاتفاق جائز نہیں اور تیسری قسم جو ثخینین ہیں اس پر امام شافعی واحمد اور ہمارے صاحبین کے نزدیک مسح جائز ہے اور مام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثخینین پر مسح جائز نہیں اور یہی بعض مالکیہ کا قول ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی وفات سے تین یا نو دن پہلے صاحبین کے مذہب کے طرف رجوع کر لیا واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کو وفات سے پہلے دیکھا گیا کہ آپ ثخینین پر مسح کر رہے ہیں پھر فرمایا فعلت ما کنت امنع الناس عنہ اس سے رجوع سمجھ لیا گیا۔

مسح علی النعلین: پھر حدیث ہذا میں مسح علی النعلین کا ذکر ہے حالانکہ کسی امام کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے تو اسکے مختلف جواب دیئے گئے۔ (۱) آپ نے وضوء علی الوضوء کی حالت میں نعلین پر مسح کیا (۲) آپ جوتا پہنے ہوئے موزہ پر مسح کیا جوتا کھولا نہیں (۳) آپ نے قصداً موزہ پر مسح کیا اور جوتا کو روکنے کیلئے نیچے سے پکڑا اسی کو مسح نعلین سے تعبیر کیا۔ (۴) مطلب یہ ہے کہ جوربین منعلین پر مسح کیا والنعلین کا واو تفسیری ہے (۵) اصل میں یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ عبدالرحمن بن مھدی، سفیان ثوری، ابن المدینی، امام احمد، بن معین وغیرہم نے اسکو ضعیف قرار دیا لہٰذا اس سے مسح نعلین ثابت نہیں ہوگا۔ باقی مسح علی الجوربین کا مسئلہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ مسح علی الخفین کی حدیث سے ثابت ہوگا۔ اسی لئے تو جوربین میں منعلین یا مجلدین و ثخینین کی شرط لگائی تاکہ خفین کے قائم مقام ہو سکے۔

بَابُ التَّيَمُّمِ (تیمم کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ: جُعِلَتْ صُفُوفُنَا الخ

تیمم کے لغوی وشرعی معنی: تیمم کے لغوی معنی قصد وارادہ ہے، اور شرعاً ھو القصد للصعید الطیب بصفة مخصوصة عند عدم الماء حقیقة او حکما لازالة الحدث۔

چونکہ اسکے مفہوم کے اندر قصد وارادہ ملحوظ ہے اسلئے تیمم کیلئے نیت کرنا ضروری ہے بخلاف وضو کے کہ اسکے معنی میں قصد

نہیں بنابریں نیت ضروری نہیں دوسری بات یہ ہے کہ پانی فی نفسہ مطہر ہے نیت کر کے مطہر بنانے کی ضرورت نہیں اور مٹی فی نفسہ ملوث ہے اسلئے اسکو مطہر بنانے کیلئے نیت کرنے کی ضرورت ہے پھر جاننا چاہئے کہ تیمم کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ہے اور تیمم امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے پھر اس میں سب کا اتفاق ہے کہ تیمم جس طرح حدث اصغر کیلئے ہوسکتا ہے حدث اکبر کے لئے بھی ہوسکتا ہے اس میں حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا کچھ اختلاف تھا پھر انہوں نے رجوع کر لیا نیز اس میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ تیمم صرف وجہ اور یدین میں ہوگا رجلین اور سر میں نہیں ہوگا۔ خواہ حدث اصغر کیلئے ہو یا حدث اکبر کے لئے ہو۔

مسائل تیمم میں فقہاء کا اختلاف: ان مسائل میں اتفاق کے بعد چند مسائل میں اختلاف ہے۔ پہلا اختلاف یہ ہے کہ تیمم کتنی ضربہ سے ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یدین کو کہاں تک مسح کرنا چاہیئے۔

توان دونوں مسئلوں میں بہت سے اقوال ہیں مگر مشہور دو ہی مذہب ہیں اسلئے ان کو بیان کیا جاتا ہے پہلا مذہب امام احمد واسحق کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تیمم ایک ضربہ سے ہوگا چہرہ کیلئے اور یدین الی الکفین کیلئے تو یدین کی حد قبضہ تک ہے دوسرا مذہب امام ابوحنیفہ وشافعی ومالک رحمہم اللہ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تیمم دو ضربہ سے ہوگا، ایک ضربہ چہرہ کیلئے اور دوسرا ضربہ یدین الی المرفقین کے لئے تو یدین کی حد مرفقین تک ہے۔

دلائل: امام احمد واسحق کی دلیل حضرت عمار بن یاسر کی حدیث بخاری ومسلم میں ہے انما یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تمسح بھا وجھک وکفیک اور مختلف الفاظ ہیں جن سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ضربہ ہے اور یدین الی الکفین ہے۔

امام ابوحنیفہ وشافعی ومالک رحمہم اللہ کی دلیل اولاً قرآن کریم آیت ہے اس میں مستقل دو عضو یدان ومرفقان کا ذکر کیا اور ظاہر بات ہے کہ جس طرح وضو میں ہاتھ اور چہرہ کیلئے الگ الگ پانی لینا پڑتا ہے ایک مرتبہ کے پانی سے دونوں کو نہیں دھوتے اسی طرح تیمم میں بھی دونوں کیلئے الگ الگ دو ضربہ چاہئیں پھر تیمم خلیفہ ہے وضو کا تو وضو کی طرح تیمم میں یدین کو مرفقین تک مسح کرنا چاہیے تاکہ خلیفہ اصل کا خلاف نہ ہو۔ دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے دار قطنی میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا۔ التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقان۔ تیسری دلیل حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے طبرانی میں التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين۔ اسی طرح مسند بزار میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے اور حضرت ابن عمر وابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے طبرانی میں ان سب کا الفاظ یہی ہیں کہ ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين نیز خود عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بزار میں جس میں دو ضربہ اور مرفقین کا ذکر ہے۔

جواب: امام احمد واسحق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اصل واقعہ یہ تھا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے حدث اکبر کیلئے تیمم کیا اور غسل کی طرح مٹی میں رگڑنے لگے جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ پورے بدن میں مٹی لگانا ضروری نہیں بلکہ وضو کا جو تیمم ہے غسل کیلئے بھی وہی تیمم ہے کہ وجہ اور یدین کا مسح کریں اور مقصود اسی معہود طریقہ کی طرف اشارہ کرنا تھا، پوری کیفیت بتانا مقصد نہیں تھا اگر ایک ضرب وکفین کا کہنا مقصد ہوتا تو عمار رضی اللہ عنہ سے دو ضربہ اور مرفقین والی حدیث مروی نہ ہوتی لہٰذا واقعہ عمار رضی اللہ عنہ سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیمم کس چیز سے ہونا چاہئے توامام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ تیمم صرف تراب منبت سے ہوگا اور یہی قول ہے قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا تھا اور وہ ریت سے بھی جواز کا قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک جو چیز جنس الارض سے ہو کہ جلانے سے نہ جلے اور پگھلانے سے نہ پگھلے اس سے تیمم جائز ہوگا۔

امام شافعی واحمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ وجعلت تربتھالنا طھوراًرواہ مسلم۔

امام ابو حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ استدلال پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے قولہ تعالی فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًااور صعید صرف تربت منبت کو نہیں کہا جاتا بلکہ تراب منبت اور جنس الارض کو عام ہے۔ جیسے صاحب قاموس جو شافعی المسلک ہیں، وہ فرماتے ہیں الصعید ہوالتراب اووجہ الارض۔ اسی طرح دوسرے لغویین بھی کہتے ہیں۔ دوسری دلیل وہ مشہور حدیثیں جن میں کہا گیا: وجعلت لی الارض کلھا مسجدا وطھوراً۔ توجس طرح مسجد کیلئے تراب منبت شرط نہیں اسی طرح طہور کیلئے بھی تراب منبت شرط نہیں ہوگی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم کا حکم اولا اس سرزمین میں نازل ہوا جو وادی غیر ذی زرع ہے اس میں تراب منبت نہیں تھا۔ اب اگر تیمم کیلئے تراب منبت کی شرط لگائی جائے تو جس غرض کی آسانی کیلئے تیمم کا جواز آیا تھا وہ بمنزلہ فررت من المطر وقمت تحت المیزاب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سرزمین میں پانی ملنا آسان ہے تراب منبت ملنے سے۔ لہٰذا تراب منبت کی شرط لگانا حکمت تیمم کے خلاف ہے۔ امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ہمارا خلاف نہیں۔ کیونکہ ہم بھی تراب منبت سے تیمم کا قائل ہیں البتہ دوسرے نصوص سے تراب منبت کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جنس الارض کو شامل کرتے ہیں۔ لہٰذا حدیث ہذا سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔

پھر امام شافعی واحمد و قاضی ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک مٹی پر غبار ہونا ضروری ہے۔ ورنہ خالص مٹی سے تیمم نہیں ہو گا۔ لیکن امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک غبار ہونا ضروری نہیں بالکل خالص مٹی کے ٹکڑے پر بھی تیمم جائز ہوگا۔ شافعی وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں آیت قرآنیہ کے اس لفظ سے قولہ تعالی فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ کہ یہاں من تبعیض کیلئے ہے لہٰذا زمین کا کچھ حصہ چہرہ اور ہاتھ پر لگنا چاہئے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ استدلال پیش کرتے ہیں لفظ سعیداً سے کہ یہ عام ہے چاہے غبار ہو یا نہو۔ نیز بخاری شریف کی روایت میں آتا ہے کہ آپ نے پھونک دیکر غبار کو جھاڑ لیا۔ تو معلوم ہوا کہ غبار ہونا شرط نہیں بلکہ نہ ہونا بہتر ہے تاکہ بدشکل نہ ہو، انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ منہ کی ضمیر حدث کی طرف راجع ہونے کا احتمال ہے، یا من ابتداء الغایۃ کے لئے ہے۔ واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

بَابُ الْغُسْلِ الْمَسْنُوْنِ (مسنون غسل کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ الخ

فقہاء کا اختلاف: اہل ظواہر کے نزدیک جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔ یہی امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت ہے جمہور ائمہ کے نزدیک مسنون ہے۔ اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مشہور قول ہے۔

دلائل: اہل ظواہر استدلال پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں امر کا صیغہ اور واجب وحق کا لفظ آیا ہے۔ جیسے حضرت

ابن عمرؓ کی حدیث میں امر کا صیغہ ہے اور ابو سعید کی حدیث میں واجب کا لفظ ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں حق کا لفظ ہے اور یہ سب وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں ومَنِ اغتسل فالغسل افضل .رواہ ابو داؤد الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتی الی الجمعة الخ۔ اس میں صرف وضو کر کے آنے کا ذکر ہے۔ تیسری دلیل بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے خطبہ کی حالت میں حضرت عثمانؓ آئے تو عمرؓ نے فرمایا کہ اتنی دیر سے کیوں آئے۔ تو عثمانؓ نے فرمایا کہ ذرا مصروفیت تھی، اذان سن کر صرف وضو کر کے آیا غسل نہ کر سکا۔ تو حضرت عثمانؓ نے غسل نہیں کیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے بھی واپس نہیں کرایا اور دوسرے صحابہ نے بھی کچھ نہیں کہا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا غسل کے عدم وجوب پر۔

جواب: اہل ظواہر نے جو دلائل پیش کیں ان کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب کیلئے ہے اور حق و واجب کے معنی ثابت کے ہیں۔ یا پہلے وجوبی حکم تھا، خصوصی وجوہات واسباب کی بناپر۔ پھر وہ اسباب و وجوہات ختم ہونے پر وجوب بھی منسوخ ہو گیا۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے لوگ محنت کشان تھے خود اپنا کام کرتے تھے اور موٹے موٹے کپڑے پہنتے تھے۔ ادھر مسجد چھوٹی تھی، چھت بالکل قریب تھی تو جب لوگ کام کاج کر کے آتے تھے تو پسینہ کی وجہ سے ہر ایک کو دوسرے کی بدبو سے تکلیف ہوتی تھی۔ تو آپ نے فرمایا کہ جمعہ میں آتے وقت غسل کر کے آؤ۔ پھر جب لوگ مالدار ہو گئے خود کام کاج نہیں کرتے تھے اور باریک کپڑے پہننا شروع کئے اور مسجد بھی وسیع ہو گئی تو اس بدبو کی علت ختم ہو گئی تو حکم غسل منسوخ ہو گیا لیکن نفس استحباب باقی رہا۔

بَابُ الْحَيْضِ (حیض کا بیان)

حیض کی تعریف: حیض کے لغوی معنی سیلان کے ہیں، اور شرعاً حیض کہا جاتا ہے هُو دم ینفضه رحم إمرأةٍ بَالغةٍ سَليمة من المرض والصغر واليأس۔

شریعت نے احکام حیض کا بہت اہتمام کیا، قرآن وحدیث میں مستقل طور پر بیان کیا۔ اسی لئے فقہاء کرام نے بھی اس کا اہتمام کیا اور اسکے بارے میں سو سو صفحے لکھدیئے، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حیض کے ساتھ دین کے بہت سے احکام متعلق ہیں۔ مثلاً نماز، روزہ، طواف، تلاوتِ قرآن، دخول مسجد، وطی، طلاق، عدّت، خلع، اور استبراء رحم۔ تو گویا دین کے اکثر مسائل حیض کیساتھ متعلق ہیں۔ لہذا حیض کے مسائل سنکر بعض لوگ جو ہم کو طعن و تشنیع کرتے ہیں وہ اسلام سے بالکل جاہل اور معاند ہیں۔ اب حیض میں بہت سے مسائل ہیں۔

مسئله الاستمتاع من الحائض: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حیض والی عورت کے ساتھ استمتاع جائز ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں تفصیل ہے کہ فوق السرہ وتحت الرکبہ مطلقاً استمتاع جائز ہے۔ خواہ فوق الازار ہو یا تحت الازار۔ اسی طرح مابین الرکبہ والسرہ فوق الازار استمتاع جائز ہے۔ لیکن مابین السرہ والرکبہ تحت الازار استمتاع میں اختلاف ہے۔ امام احمد ومحمد واسحق اور اوزاعی رحمهم الله کے نزدیک جائز ہے اور امام ابو حنیفہ وشافعی ومالک رحمهم الله کے نزدیک ناجائز ہے۔ لیکن یادرہے کہ فرج میں وطی کرنا نص قرآن حرام ہے، اس کا مستحل کافر ہو گا۔

امام احمد وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے: اِصنَعو اکل شئی الا النکاح رواہ مسلم۔ تو یہاں نکاح بمعنی جماع ہے۔ لہٰذا جماع کے علاوہ ہر قسم کے استمتاع کی اجازت دی گئی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں ہے کہ آپ نے ان کو فرمایا تھا: اکشفی عن فخذیک فکشفتُ فخذی فوضع خدہ وصدرہ علی فخذی۔ تو یہاں مابین السرہ والرکبۃ تحت الازار استمتاع ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ نیز قرآن کریم میں محل اذی سے احتراز کرنے کا حکم ہے اور وہ فرج ہے۔ امام ابو حنیفہ وشافعی ومالک کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: قالت کانت احدانا اذا کانت حائضا امرھا النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم فتأتزر بازار ثم یباشرھا رواہ مسلم۔ دوسری دلیل اسی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے وکان یامرنی فاتزر فیباشرنی وانا حائض، متفق علیہ۔ تیسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قلتُ یارسول اللہ مایحل لی من امراتی وھی حائض قال فوق الازار۔ اور بہت سی روایت ہے جن میں فوق الازار استمتاع کی اجازت دی گئی۔ اگر تحت الازار استمتاع جائز ہوتا تو کپڑے باندھنے کی تاکید نہ فرماتے۔ تو معلوم ہوا کہ تحت الازار جائز نہیں۔ نیز شریعت میں سد ذرائع کا مستقل باب ہے کہ جو چیز کسی حرام کا ذریعہ بن جاتی ہے وہ بھی حرام ہو جاتی ہے، اور ظاہر بات ہے کہ تحت الازار استمتاع کرنے سے جماع میں واقع ہونے کا قوی اندیشہ ہے، اپنے کو سنبھالنا مشکل ہوگا، لہذا یہ حرام ہو گا۔

فریق مخالف نے جو دلائل پیش کیا ان کا ایک آسان جواب یہ ہے کہ ہمارے دلائل محرم ہیں۔ اور ان کی دلائل حلت بتا رہی ہے والترجیح للمحرم۔ تفصیلی جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اصنعوا کل شئی الا النکاح میں نکاح سے وطی اور دواعی وطی مراد ہیں۔ اسلئے جو چیز حرام ہوتی ہے اس کے دواعی بھی حرام ہوتے ہیں۔ دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی ہیں جس کو یحییٰ بن معین اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ اور ابو زرعہ اور ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ لہٰذا استدلال صحیح نہیں۔ آیت قرآنی سے جو استدلال کیا کہ محل اذی سے بچنے کا حکم دیا اسکا جواب یہ ہے کہ اس کیساتھ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ کا لفظ بھی ہے جس سے وطی اور دواعی وطی سے بھی پرہیز کرنے کا حکم ہے۔

حالت حیض میں جماع کا کفارہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَقَعَ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ، وَهِيَ حَائِضٌ الخ

تشریح: حالت حیض میں اگر کسی نے جماع کر لیا تو امام احمد واسحٰق کے نزدیک اسے توبہ کے ساتھ ساتھ ایک دینار صدقہ کرنا چاہئے اگر ابتداء حیض میں کیا ہو اور اگر انتہاء حیض میں کیا تو نصف دینار دینا چاہئے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک صرف توبہ ضروری ہے صدقہ وغیرہ ضروری نہیں البتہ مستحب ہے امام احمد واسحٰق دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں صدقہ کا حکم ہے ائمہ ثلثہ کہتے ہیں کہ چونکہ گناہ کبیرہ کیا اور کسی کبیرہ میں سوائے توبہ کے اور کوئی صدقہ واجب نہیں لہذا اس میں بھی توبہ کے علاوہ کوئی صدقہ واجب نہ ہونا چاہئے ہاں صدقہ سے گناہ معاف ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ گناہ کیوں ہر گناہ پر صدقہ کرنا مستحب ہے انکے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے کما قال الترمذی یا استحباب پر محمول ہے۔

حیض میں ایک مسئلہ اسکی مدت کے بارے میں ...

مدت حیض میں فقہاء کرام کا اختلاف: تو اس میں اختلاف ہے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسکی مدت قلیل کی کوئی حد نہیں اگر ایک ساعت بھی خون نکلے تو حیض ہوگا امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اقل مدت ایک دن ایک

رات ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کم سے کم مدت تین دن تین رات ہے اس سے اگر کم ہو تو استحاضہ ہو گا۔

دلائل: فریقین مخالفین کے پاس کوئی دلیل نہیں صرف قیاس کرتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حیض بھی دوسرے احداث کے مانند ایک حدث ہے تو جیسے دوسرے احداث میں اقل مدت کی کوئی حد مقرر نہیں حیض میں بھی نہیں ہو گی اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب تک ایک دن رات نگذر جائے معلوم نہیں ہو گا کہ یہ رحم سے یا دوسرے کسی محل سے لہٰذا کم سے کم ایک دن ایک رات ہو، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں بہت سی احادیث مرفوعہ وموقوفہ سے جیسے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث دار قطنی میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت دار قطنی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کامل بن عدی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت دار قطنی میں ابو سعید کی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث زیلعی میں ان سب کے الفاظ مختلف ہیں مگر مضمون ایک ہے الحيض ثلاث، اربع، خمس، وست، وسبع، وعشر، فاذزادفهي مستحاضة، تو یہاں اقل مدت تین دن رات اور اکثر مدت دس دن رات بیان کیا گیا۔ یہ حدیثیں اگرچہ انفرادی طور پر ضعیف ہے لیکن کثرت کی بنا پر قابل استدلال ہیں۔ ان کا جواب یہ ہے کہ احادیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اکثر مدت میں بھی اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پندرہ دن رات ہے اور مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سترہ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اکثر مدت دس دن دس رات ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث کے ایک ٹکڑے سے قوله عليه السلام فی نقصان دین المرأة تقعد احداهن شطر عمرها لاتصلی ولاتصوم۔ جس سے معلوم ہوا کہ پندرہ دن رات حیض ہو سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل وہ ہیں جو پہلے گزرے۔ ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے بلکہ بعض موضوع تک کہتے ہیں۔ لہٰذا قابل استدلال نہیں۔

باب المستحاضة (مستحاضہ کا بیان)

مستحاضہ کی تعریف: مستحاضہ اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا غیر طبعی طور پر کسی مرض وغیرہ کی بنا پر خون نکلتا ہے۔

مستحاضہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) **مبتداہ کا حکم**: جو بالغ ہوتے ہوئے استحاضہ میں مبتلا ہو گئی۔ اسکے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہر ماہ چھ یا سات دن حیض شمار کرے اور بقیہ استحاضہ۔ یا اس کی ہم عمر لڑکیوں کو جتنا دن حیض آتا ہے اتنا دن حیض شمار کرے اور بقیہ کو استحاضہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پندرہ دن سے کم ہو تو سب حیض ہے اور اگر پندرہ دن سے زائد ہو تو ایک دن ایک رات حیض اور بقیہ استحاضہ ہو گا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پندرہ دن رات حیض اور بقیہ استحاضہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر ماہ میں دس دن دس رات حیض ہو گا اور بقیہ استحاضہ ہو گا۔

(۲) **معتادہ مذکرہ**: وہ عورت ہے کہ جسکو عادت حیض مقرر ہے اور اسکو یاد بھی ہے تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جتنے دن عادت ہے ہر مہینہ میں اتنے دن حیض شمار کرے گی اور بقیہ کو استحاضہ۔ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے گی اور روزہ رکھے گی۔

(۳) **متحریہ**: وہ مستحاضہ ہے جس کو عادت تھی مگر وہ بھول گئی تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری کرے جس طرف غالب گمان ہو اس پر عمل کرے۔

(۴) **متحیرہ**: وہ مستحاضہ جس کو عادت تھی لیکن بھول گئی اور تحری کر کے بھی کسی طرف رجحان نہ ہو تو اس کا حکم سب کے

نزدیک یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل کرے گی۔ یاد رہے کہ ان مسائل میں صراحۃً نصوص سے کوئی دلیل موجود نہیں، صرف اجتہادی مسائل ہیں اور دلائل بھی اجتہادی ہیں۔

(۵)ممیزہ کا حکم: یہاں امام شافعی ومالک اور احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک اور قسم ہے جس کو ممیزہ کہتے ہیں کہ وہ خون کے رنگ سے ایام حیض مقرر کریگی۔ یعنی ان کے نزدیک تمییز بالالوان کا اعتبار ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمییز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں لہذا ممیزہ کی قسم نہیں ہے بلکہ بیاض خالص کے علاوہ بقیہ سب الوان حیض میں شمار ہیں خواہ اسود ہو یا احمر ہو یا اکدر ہو، وغیرہا۔ ان کی دلیل فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف. رواہ ابوداؤد والنسائی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کی **دلیل** حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ موطا امام مالک میں موصولاً اور بخاری میں تعلیقاً موجود ہے کہ کانت النساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیھا الکرسف فیہ الصفرۃ من دم الحیض یسئلنھا عن الصلوٰۃ فتقول لھن لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء۔ **دوسری دلیل** مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے: اعتزلن الصلوٰۃ ما رأیتن ذلک حتی لاترین الا البیاض خالصًا۔ **تیسری دلیل** ام عطیہ کی حدیث بخاری شریف اور سُنن میں ہے: کنا لا نعد الکدرۃ والصفرۃ بعد الطھر شیئاً۔

یہ دلالت کرتی ہے کہ مدت حیض میں ان الوان کو حیض شمار کرتی تھیں۔ بہر حال روایات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ بیاض خالص کے سوا سب الوان حیض ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اختلاف مزاج ومکان وزمان وغذا کے اعتبار سے الوان خون میں بہت تفاوت ہوگا۔ کسی کا سیاہ ہوگا، کسی کا سرخ، کسی کا دوسرا۔ لہٰذا اس پر حیض کا مدار رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔

ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کے نزدیک وہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ بیہقی فرماتے ہیں ھذا مضطرب الاسناد اور ابو حاتم کہتے ہیں ھو منکر، ابن القطان کہتے ہیں ھو فی رائی منقطع۔ اسی طرح امام نسائی نے دو جگہ میں اسکے اعلال کی طرف اشارہ کیا۔ لہذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔ اگر صحیح مان لیں تب بھی اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اغلبیت واکثریت کی بناپر اسود کہا یا آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوگیا تھا کہ اس کا حیض اسود ہوگا۔ لہٰذا یہ اس کے ساتھ خاص ہے۔

مستحاضہ کیلئے حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ . . . أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ . . . وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مستحاضہ عورت ہر نماز فرض کیلئے وضو کرے گی یعنی ایک وضو سے صرف ایک فرض ادا کرسکتی ہے البتہ متعدد نوافل پڑھ سکتی ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ہے لہذا وضو کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایک وضو سے وقت کے اندر جتنے فرائض ونوافل چاہے پڑھ سکتی ہے۔ جب وقت گزر جائے تو وضو ٹوٹنے کا حکم لگایا جائے گا۔

دلائل: امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے ایک طریق سے جو بخاری شریف میں مذکور ہے۔ جس میں وضو کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اکثر روایات میں وضو کا ذکر ہے، اس طریق میں اختصار

ہو گیا۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں تَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ کا ذکر ہے۔ امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو مسند ابی حنیفہ میں ہے: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة۔ دوسری دلیل مغنی بن قدامہ میں فاطمہ بنت ابی حُبیش کی حدیث کے یہ الفاظ ہیں: توضی لوقت كل صلوة۔ تیسری دلیل ابو عبد اللہ بطہ نے حمنہ بنت جحش کی حدیث نکالی: انه عليه السلام امرها ان تغتسل لوقت كل صلواۃ اور غسل وضو کا قائم مقام ہو گا لہٰذا ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ختم ہو گیا۔

جواب: امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہر نماز کیلئے وضو کا حکم ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نماز کے ہر وقت کیلئے وضو کا حکم ہے۔ کیونکہ ایسے مواضع میں مضاف کا محذوف ہونا مطرد ہے جیسے ایما رجل ادركته الصلوة۔ إن للصلوة اولاً وآخراً۔

تو یہاں وقت محذوف ہے۔ اسی طرح عرف میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ انا آتیک لصلوۃ الظهر تو یہاں مراد ہے وقت الظہر۔ تو ان کی حدیث محتمل ہو گئی اور ہماری حدیث محکم اور قاعدہ ہے کہ محتمل کو محکم کی طرف لوٹایا جائے تاکہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ایک عجیب بات کہی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نواقض وضو دو قسم پر ہیں۔ ایک خروج حدث جیسے پیشاب، پائخانہ وغیرہ۔ دوسری خروجِ وقت جیسے مسح علی الخفین کہ خروج وقت سے ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں کہ فراغ عن الصلوٰۃ سے طہارت ٹوٹ جائے۔ لہٰذا یہاں بھی کہا جائے گا کہ خروج وقت سے وضو ٹوٹ جائے گا، فراغ عن الصلوٰۃ سے نہیں۔ بنابریں اس مسئلہ میں احناف کا مذہب راجح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

هذا أخر كتاب الطّهارة۔ وقد تم الجزءُ الاوّل مِنَ ''التقرير الفصيح لمشكوة المصابيح''

يوم الخميس الرّابع من شعبان المعظم 1407ھ

ويليه الجزءُ الثّاني واوّله كتاب الصّلوة

ربّنا تقبّل منّا انك انت السّميع العليم، واجعل سعينا سعيًا مشكورًا واجعل هٰذا الكتاب نافعًا لي ولطالب الحديث الى يوم الدّين وفي يوم الدّين۔

درس مشکوٰۃ کامل

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

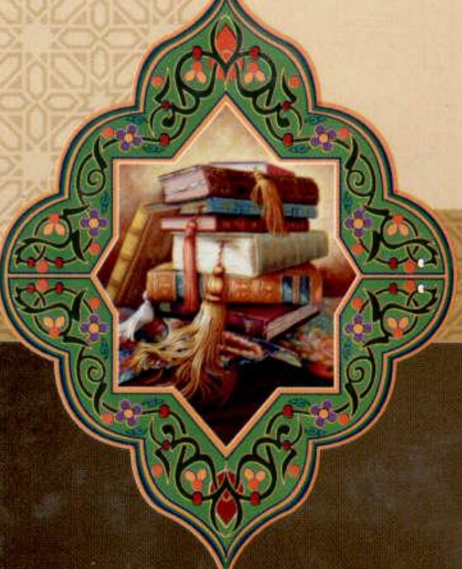
تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری

ترتیب جدید واضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص: جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی



ادارۃ الحسن پشاور

درس مشکوۃ (کامل)

(جلد دوم)

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتھم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص

جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

ادارۃ الحسن پشاور

کتاب کا نام	:	درس مشکوۃ (دوم)
طباعت اول	:	دسمبر 2011
ناشر	:	ادارۃ الحسن پشاور
افادات	:	شیخ الحدیث حضرت مولانا اسحاق صاحب
ترتیب وجدید اضافات عنوانات	:	مفتی شہباز خان مردانی
		فاضل ومتخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ
		بنوری ٹاؤن
مطابع	:	عبدالرحمن پریس، پشاور
تعداد	:	1100

ملنے کے پتے

وحیدی کتب خانہ پشاور	حافظ کتب خانہ پشاور
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک	فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک
مکتبہ رحمانیہ لاہور	قدیمی کتب خانہ کراچی
دارالاشاعت کراچی	مکتبۃ الحرمین لاہور
مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	نور محمد کراچی

ناشر

ادارۃ الحسن پشاور

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

کتاب الصلوٰۃ (نماز کا بیان)

چونکہ ایمان کے بعد تمام طاعات وعبادات پر نماز کا درجہ مقدم ہے جس کی وجہ کتاب الطہارۃ کے شروع میں بیان کر دی گئی۔ وہاں دیکھ لی جائے اور کتاب الطہارۃ بطور تمہید وشرط کے تھی۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد اور مشروط جو صلوۃ ہے اس کا آغاز ہو رہا ہے۔

صلوۃ کی لغوی واصطلاحی تحقیق: توشریعت کی اصطلاح میں صلوۃ کہا جاتا ہے:

الارکان المعهودة والافعال المخصوصة فی الاوقات المخصوصة بکیفیة مخصوصة

اسکے لغوی معنی اور منقول عنہ میں بہت اختلاف کیا گیا ہے۔ ابن فارس کہتے ہیں۔ صلیت العود فی النار سے ماخوذ ہے جسکے معنی لکڑی کو آگ میں ڈال کر سیدھا کرنا۔ اور چونکہ نفس امارہ میں بہت کجی ہوتی ہے تو اسکو نماز میں داخل کر کے اسکی کج روی کو سیدھا کیا جاتا ہے اسلئے نماز کو صلوۃ کہا گیا۔ اور اسی کی طرف آیت قرآنی اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ مشیر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تحریک الصلوین سے ماخوذ ہے اور صلوین کے معنی چوتڑ کی دونوں طرف کی ابھری ہوئی دونوں ہڈی یا گھوڑے کی دم کے کنارہ کی دو رگ ہیں۔ اور چونکہ نماز میں ان دونوں کی حرکت ہوتی ہے بنا بریں صلوۃ کہا گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ مصلّی سے ماخوذ ہے اور گھوڑ دوڑ میں سب سے آگے جو جاتا ہے اس کو مجلّی کہا جاتا ہے اور دوسرے نمبر پر جو ہوتا ہے اس کو مصلّی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسکا سر پہلے کے صلوین یعنی کوکھوں سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نماز ایمان کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔ اسلئے صلوۃ کہا جاتا ہے۔ یا نماز کی اصل مشروعیت جماعت کے ساتھ ہوئی اور جماعت میں تمام نمازی ایک امام کے پیچھے ہوتے ہیں بنا بریں اکثریت کے اعتبار سے نماز کو صلوۃ کہا گیا۔ یا تو نمازی حضور ﷺ کی اتباع کرتا رہتا ہے اسلئے صلوۃ کہا جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا اسکے معنی تعظیم یا رحمت ہے۔ اور بعض نے کہا صلوۃ اقبال علی الشئ سے ماخوذ ہے۔ اور بہت سے اقوال ہیں۔ مگر سب سے صحیح قول یہ ہے کہ صلوۃ بمعنی دعا سے ماخوذ ہے اور یہی جمہور اہل لغت کی رائے ہے۔ اور قرآن وحدیث اور عام اصطلاح میں بھی یہی استعمال زیادہ شائع وذائع ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے وصل علیهم ای ادع لهم اور حدیث شریف میں ہے وان کان صائماً فلیصل یعنی ان کیلئے خیر وبرکت کی دعا کرے اور نماز دعا پر مشتمل ہے اسلئے صلوۃ کہا گیا۔

جو بھی ہو لفظ صلوۃ اس نقل کے بعد نماز میں حقیقت شرعیہ ہو گئی اور دعا میں مجاز ہو گئی۔ اس لئے کہ لغت میں نقل کی وہی حقیقت وحیثیت ہوتی ہے جیسے نسخ کی حقیقت ہوتی ہے احکام میں۔

فرضیت نماز کی تاریخ: علامہ حافظ ابن کثیر، حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں صرف تہجد کی نماز فرض کی گئی تھی جیسا کہ سورۃ مزمل کی ابتدائی آیتوں سے معلوم ہوتا ہے ایک عرصہ تک اس پر عمل ہوتا رہا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رات بھر نماز میں مشغول رہتے تھے۔ یہاں تک کہ بیداری کی وجہ سے انکے چہرے زرد اور بدن لاغر اور صحت کمزور ہو گئی۔ پھر سورۃ مزمل کا دوسرا رکوع نازل کر کے اس میں تخفیف وسہولت کر دی گئی، اور ایک

سال کے بعد تہجد کی فرضیت منسوخ کر دی گئی اور نفلیت باقی رہ گئی۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے۔ اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوۃ خمسہ سے پہلے کوئی نماز امت پر فرض نہیں تھی ہاں بعض کہتے ہیں کہ تہجد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی پھر منسوخ ہوگئی۔ اسکے بعد دو نمازیں مقرر کی گئیں اسی طرف آیت قرآنی وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا مشیر ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے بخاری و مسلم میں انطلق النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فی طائفة من اصحابه عامدین الی عکاظة وهو یصلی باصحابه صلوۃ الفجر۔

اسکے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ بطور نفل تھیں لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بطور فرض تھیں۔ پھر شب معراج میں پچاس نمازیں فرض کی گئیں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور فرط خوشی و فخر کے کہ محبوب کے سامنے بار بار حاضری ہوگی اور بار بار سرگوشی ہوگی اس کو قبول فرمالیا اور امت کی کمزوری وضعف کی طرف توجہ نہیں فرمائی جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے امت کی کمزوری کی طرف توجہ دلائی اور تخفیف کرانے کا مشورہ دیا تو آپ نے توجہ فرمائی اور تخفیف کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے منظور فرمائی اور تخفیف کرکے پانچ نمازیں مقرر کردی گئیں۔

نیک اعمال سے صغائر معاف ہوجاتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ الخ

تشریح: کتاب الطہارت میں یہ بحث گزر چکی کہ فضائل اعمال سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک کبائر بغیر توبہ معاف نہیں ہوتے ہیں۔ نیز حدیث ہذا میں دوسری ایک بحث ہے کہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے کہ نہیں؟ تو یہاں تفصیل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی کے صرف صغائر ہیں کبائر سے پاک ہے تو اس میں اتفاق ہے کہ سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے سب گناہ کبائر ہیں تو اس میں بھی اتفاق ہے کہ بغیر توبہ ایک گناہ بھی معاف نہیں ہوگا۔ الا ان یشاء اللہ۔

کیا صغائر کی معافی کیلئے کبائر سے اجتناب شرط ہے؟ تیسری صورت یہ ہے کہ اسکے صغائر بھی ہیں کبائر بھی تو اس میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبائر تو معاف ہوں گے ہی نہیں صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے کیونکہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے۔ اور بعض اہل السنت والجماعت کی بھی یہی رائے ہے کما قال الطیبی والتورپشتی وہ کہتے ہیں کہ یہاں حدیث میں کفارہ سیئات کیلئے اذا اجتنبت الکبائر سے شرط قرار دی گئی اس طرح قرآن کریم کی آیت میں ان شرطیہ کے ساتھ کہا گیا جیسا اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ مگر جمہور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ صغائر کی معافی کیلئے جتناب عن الکبائر شرط نہیں بلکہ کبائر کے باوجود بھی صغائر معاف ہوں گے۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً صغائر کی معافی کا ذکر کیا گیا اور فضل الٰہی کا تقاضہ بھی یہ ہونا چاہئے۔ ذکرہ النوویؒ۔ باقی انہوں نے جو حدیث وآیت پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں شرط کا بھی احتمال ہے اور استثناء کا بھی احتمال ہے اور ثانی صورت ہی اولیٰ ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ اعمال صالحہ سے صغائر معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے اگر شرط بھی مان لیا جائے تب بھی معتزلہ کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ سب گناہ معاف ہوں گے بشرطیکہ کبائر سے پرہیز کرے۔ اگر کبائر کئے تو سب گناہ معاف نہیں ہوں گے

بلکہ صرف صغائر معاف ہوں گے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شرط ماننے کی صورت میں بھی اہل السنت والجماعت پر کوئی اشکال نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حدیث اور آیت موضع وعد و بشارت میں وارد ہوئیں اور اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں۔

پانچ نمازوں کی مثال پاکیزہ نہر کی ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِبَابِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں گناہ کو تشبیہ دی گئی ظاہری میل کچیل کے ساتھ اور نماز کو تشبیہ دی گئی پانی کے ساتھ جس طرح میل کچیل سے ظاہری بدن گندہ ہو جاتا ہے اور اس کا ازالہ ہوتا ہے پانی کے ذریعہ اسی طرح گناہ سے باطن بھی گندہ ہو جاتا ہے بلکہ ظاہر بھی گندا ہو جاتا ہے اور صلوۃ سے حسی و معنوی گندگی زائل ہو جاتی ہے۔

اشکال: لیکن ظاہراً اشکال ہوتا ہے کہ پانی سے تو ظاہر ہر قسم کی گندگی زائل ہو جاتی ہے لیکن نماز سے تو صغیرہ کی گندگی زائل ہوتی ہے کبیرہ کی تو زائل نہیں ہوتی تو تشبیہ کیسے صحیح ہوئی۔

جواب: تو اسکا جواب یہ ہے کہ ظاہری میل دو قسم پر ہے ایک تو خفیف ہے کہ پانی بہا دینے سے زائل ہو جاتی ہے، صابن وغیرہ سے رگڑنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری وہ ہے کہ جسم کے ساتھ جم کر چپک جاتا ہے بغیر رگڑنے کے زائل نہیں ہوتا۔ اس طرح گناہ صغیرہ خفیف۔ میل کے مانند ہے کہ فقط عمل سے زائل ہو جاتا ہے رگڑنے یعنی توبہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور کبیرہ شدید میل کے مانند ہے کہ بغیر رگڑنے یعنی توبہ کرنے کے زائل نہیں ہوتا۔ فلا اشکال فیہ۔

نماز سے گناہ معاف ہوجاتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں اشکال ہوتا ہے کہ موجب حد گناہ کبیرہ ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے بغیر توبہ صرف صلوۃ سے اسکی معافی کی بشارت دے دی، اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اطلاع ہوگئی ہو کہ اسکا گناہ صغیرہ ہے کبیرہ نہیں ہے۔ اس نے فرط خوف کی بنا پر موجب حد خیال کر لیا یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس پر حد نہیں لگائی۔ یا تو اس شخص نے اپنے گناہ پر نادم ہو کر اپنے کو حد کیلئے پیش کر دیا اور یہی توبہ ہے۔ لہٰذا فقط نماز پر بشارت نہیں دی بلکہ اسکی ندامت اور صلوۃ کے مجموعہ پر معافی کی بشارت دی۔ یا تو گناہ کبیرہ ہی کیا لیکن آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھنے کی عظمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بغیر توبہ معاف کر دیا لہٰذا آپ ﷺ کی خصوصیت ہوئی۔ دوسروں کے ساتھ نماز پڑھنے کی یہ شان نہیں ہوگی فلا اشکال فیہ۔

نماز کا ترک کرنا کفر کی علامت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ الخ

تشریح: اسکا مطلب یہ ہے کہ ترک صلوۃ مومن اور کفر کے درمیان وصلہ ہے یعنی نماز ترک کرنے سے مومن کفر کے ساتھ مل جاتا ہے یا تو یہ مطلب ہے کہ ترک صلوۃ حد ہے مومن اور کفر کے درمیان جب نماز ترک کر دی تو کفر کی حد میں داخل ہو گیا اب اس حدیث پر اور اسی طرح سامنے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث فمن ترکھا فقد کفر پر اشکال ہوتا ہے کہ اسکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک صلوۃ موجب کفر ہے حالانکہ اہل السنت والجماعت کا مذہب اسکا خلاف ہے نیز کلی احادیث کا خلاف

ہے۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر چکی ثلاث من اھل الایمان الکف عمن قال لا الہ الا اللہ لا تکفرہ بذنب ولا تخرجہ عن الاسلام بعمل اور اس قسم کی احادیث سے معتزلہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مرتکب کبائر کافر ہے اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے اس قسم احادیث کے مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ (۱) یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ وعید و تہدید مراد ہے۔ (۲) فعل کفر مراد ہے اور فعل کفر کرنے سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا فعل ایمان مثلاً جود و کرم ابعام بعام بہت سے کفار کے اندر پایا جاتا ہے مگر اس سے مومن ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ (۳) کفر کے معنی قارب الکفر مراد ہے یعنی کفر کے بالکل قریب ہو گیا اور ایک دھکا دینے سے کفر میں واقع ہو جائے گا۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کفر کے معنی مفضی الی الکفر ہے۔ (۵) کفر کا اندیشہ ہے۔ (۶) کفر کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اس نے ناشکری کی۔ (۷) حلال سمجھ کر کرے تو کافر ہو جائے گا لیکن یہ صرف نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جس کسی امر شرعی کو بھی حلال سمجھ کر ترک کر دے تو کافر ہو جائے گا۔

نماز نہ پڑھنے والوں کا حشر

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللہِ بْنِ عَمْرٍو . . . عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أَنَّہُ ذَکَرَ . . . مَعَ قَارُوْنَ وَفِرْعَوْنَ الخ

تشریح: نماز کی محافظت نہ کرنے سے بڑے بڑے مجرمین قارون و فرعون و ہامان وغیرہم کے ساتھ حشر ہوگا لیکن اس سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا۔ یا تو اسکے ساتھ معذب ہوگا۔ مگر عذاب عذاب میں فرق ہوگا کہ فرعون وغیرہ کا عذاب برائے اہانت ہوگا اور ابد الآباد ہوگا۔ بخلاف عذاب تارک صلوۃ کے وہ برائے تطہیر و تزکیہ ہوگا اور ابدی نہیں ہوگا بلکہ گناہ کے برابر عذاب ہونے کے بعد نکال دیا جائے گا یا اس سے پہلے ہی فضل خداوندی سے نکل جائے گا لہٰذا اس سے معتزلہ کا استدلال نہیں بن سکے گا۔

بَابُ الْمَوَاقِیْت (اوقات نماز کا بیان)

مواقیت کی لغوی اصطلاحی تحقیق: میقات کی جمع مواقیت ہے بعض کہتے ہیں وقت اور میقات مرادف ہے وہ زمانہ کے ایک معین حصہ کو کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وقت مطلق زمانہ کو کہا جاتا ہے اور میقات کہا جاتا ہے اس وقت کو جس میں کوئی عمل مقرر کیا جائے اور یہاں یہ معنی مراد ہیں اور کبھی معین جگہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حج میں میقات احرام سے یہی معنی مراد ہیں۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے کہ ہر نماز کا ایک متعین وقت ہے نہ اس سے پہلے پڑھنے سے صحیح ہوگی اور نہ بعد میں پڑھنے سے ادا ہوگی۔ بلکہ قضا ہوگی۔ اور قرآن کریم کی آیت اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا اس پر دال ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قولہ تعالیٰ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ پہلی آیت سے ظہر، عصر، مغرب، عشاء کی طرف اشارہ ہے اور دوسری آیت میں فجر کی طرف اشارہ ہے اسی طرح فَسُبْحٰنَ اللہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ سے بھی پانچوں نمازوں کی طرف اشارہ ہے اور بہت سی آیتیں ہیں۔ پھر احادیث میں ہر نماز کے ابتداء وقت و انتہاء وقت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا۔ بنابریں ائمہ کرام کے مابین نفس وقت اور نفس ابتداء و انتہاء میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ ابتداء و انتہاء کی تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

وقت ظہر: ظہر کی ابتداء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے البتہ اسکی انتہاء میں اختلاف ہے۔ تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ہر چیز کا سایہ جب ایک مثل ہو جائے سوائے سایۂ اصلی کے تو

چار رکعت پڑھنے کے اندازہ وقت وقت مشترک ہے جس میں ظہر بھی پڑھی جاسکتی ہے اور عصر بھی اسکے بعد خالص عصر کا وقت آتا ہے۔ لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد رحمھم اللہ وغیرھم کے نزدیک کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے کہ صاحب اعذار کیلئے مثل ثانی وقت مشترک ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں امامت جبرائیل کی حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ حیث قال فصلی بی الظھر فی الیوم الثانی حین صار ظل کل شئ مثلہ وصلی بی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شئ مثلہ تو جب ایک مثل پر ظہر و عصر دونوں کو پڑھا تو معلوم ہوا کہ چار رکعات کے اندازہ وقت مشترک ہے۔ جمہور کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ قال وقت الظھر اذا زالت الشمس و کان ظل الرجل کطولہ مالم یحضر العصر۔ رواہ مسلم، اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ جب تک عصر کا وقت نہ آئے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اور عصر کا وقت آجانے سے ظہر ختم ہو جاتا ہے۔ درمیان میں کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ نیز ترمذی شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وان اول وقت الظھر حین تزول الشمس واخر وقتھا حین یدخل وقت العصر اس سے بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ دخول عصر کے وقت سے ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا کوئی وقت مشترک نہیں نکلا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حدیث امامت جبرائیل علیہ السلام کا جواب یہ ہے کہ اوقات کی تفصیلی احادیث سے وہ منسوخ ہے جیسا کہ فجر، مغرب اور عشاء کے آخری وقت کے بارے میں سب اسکو منسوخ مانتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے پہلے دن عصر کی نماز شروع کی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا اور دوسرے دن ظہر کی نماز ختم کی ایک مثل ہوتے ہی تو ظاہراً دونوں ایک ہی وقت میں ہو رہے ہیں مگر وقت دونوں کا الگ الگ ہے کما ذکرہ النووی۔

پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہو گیا کہ ظہر کا وقت کب تک باقی رہتا ہے تو امام شافعی، احمد، اسحاق، سفیان ثوری رحمھم اللہ کے نزدیک ایک مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اسکے بعد عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے۔ یہی ہمارے صاحبین کا قول ہے اور حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مختلف روایات ہیں مشہور اور ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ دوسری روایت جمہور کے ساتھ ہے۔ اور علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور فتاوی ظہیریہ و خزانۃ المفتیین میں اسکی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت کیا ہے۔ تیسری روایت وقت مشترک کی ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی مختلف روایات کے درمیان اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ تین مثل ہیں۔ پہلی مثل خاص ظہر کیلئے اور تیسری مثل خاص عصر کیلئے اور دوسری مثل دونوں کیلئے مشترک ہے مگر سب کیلئے نہیں بلکہ صاحب اعذار کیلئے ہے۔ ہمارے مشائخ کرام نے کہا کہ مناسب یہ ہے کہ پہلی مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر پڑھ لی جائے اور دوسری مثل کے بعد عصر شروع کی جائے تاکہ یقیناً اختلاف سے بچ جائے، کما قال ابن ھمام و ابن نجیم۔ جو بھی ہو امام صاحب کی ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حدیث الباب سے انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال وقت الظھر اذا زالت الشمس و کان ظل الرجل کطولہ رواہ مسلم۔

دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کتب الی عمالہ ان صلوا الظھر الی ان یکون ظل احدکم مثلہ رواہ مالک۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر وقت ظہر ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مشہور قول کی دلیل یہ ہے۔ پہلی دلیل

مشہور حدیث ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحرّ من فیح جھنم ،رواہ الستۃ اور ظاہر بات یہ ہے کہ حجاز جیسے گرم ملک میں ایک مثل کے اندر ابراد نہیں ہو سکتا بلکہ دو مثل کے اندر ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مثل اول کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن أن یؤذن فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أبرد ثم اراد ان یوذن فقال ابرد حتی رأینا فیٔ التلول ثم اقام وصلی اور یہی روایت بخاری شریف میں ان الفاظ سے آئی ہے حتی ساوی الظل التلول۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کی نماز پڑھی جب کہ ٹیلہ کا سایہ اپنے اوپر سے باہر نکل گیا۔ اور ظاہر سی بات ہے کہ وسیع اجسام کا سایہ ایک مثل کے اندر باہر نہیں نکل سکتا بلکہ دو مثل تک پہنچ کر نکلے گا۔

تیسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری میں روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت اور امم سابقہ کی ایک تمثیل پیش کی انما بقائکم فیما سبق قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الی صلوٰۃ المغرب۔ اس حدیث میں عصر اور مغرب کے درمیان کے وقت کو کم قرار دیا گیا ظہر اور عصر کے درمیان کے وقت سے اور یہ اس وقت ممکن ہو سکتا ہے جبکہ وقت ظہر دو مثل تک باقی رہے۔ اگر مثل اول کے بعد ظہر ختم ہو جائے تو مابعد العصر کا وقت مابعد الظہر کے وقت سے زیادہ ہو جائے گا۔ اور تمثیل صحیح نہیں ہوگی کما قال ابوزید دبوسی۔

قیاس و نظر کے اعتبار سے بھی امام صاحب کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک مثل کے پہلے ظہر کا وقت بالیقین ثابت ہے بعد میں فریقین کے دلائل کی وجہ سے شک واقع ہو گیا کہ باقی رہا یا ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے الیقین لا یزیل بالشک۔ لہٰذا ایک مثل کے بعد وقت ظہر ختم نہیں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے ابن عمر کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے وہ یا تو تفصیلی احادیث سے منسوخ ہو گئی یا تو اس سے افضل اور احوط وقت بیان کیا گیا۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عجیب دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وکان ظل الرجل کطولہ کو ابتداء وقت پر عطف کیا انتہاء وقت پر نہیں۔ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وقت ظہر شروع ہوتا ہے زوال شمس سے اور جب ہر چیز کا سایہ اسکے برابر ہو جائے باقی کب ختم ہوگا اسکا بیان یہاں نہیں ہے۔ اگر الفاظ ایسے ہوتے وقت الظھر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر وکان ظل الرجل کطولہ تو اس سے انتہاء وقت ثابت ہوتا۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں یا تو یہ کہا جائے وقت افضل واحتیاط بیان کرنا مقصود ہے۔ ان تمام تفصیلات کے بعد اصل بات یہ ہے کہ جب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جمہور کی رائے کے دلائل پیش کرنے اور جوابات دینے کی ضرورت نہ تھی مگر صرف اسلئے بیان کیا گیا کہ معلوم ہو جائے کہ امام صاحب کی ظاہری روایت بلا دلیل نہیں ہے۔

وقت العصر: وقت العصر مالم تصفر الشمس الخ عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے انتہاء وقت میں تھا۔ یعنی جمہور کے نزدیک ایک مثل کے بعد شروع ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے۔ ہر ایک کے دلائل گزر چکے۔ اسکی انتہائی وقت جمہور کے نزدیک غروب شمس تک ہے۔ البتہ اصفرار شمس کے بعد وقت مکروہ ہے

لیکن امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اصفرار کے بعد عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک مرجوح قول ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مذکور سے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ ووقت العصر مالم تصفر الشمس (رواہ الطحاوی والترمذی)۔ جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ من ادرک رکعةً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر (رواہ البخاری ومسلم وغیرہما)۔ تو جب غروب شمس سے پہلے ایک رکعت کے ادراک سے بھی مدرک عصر ہوا تو معلوم ہوا کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں وقت مستحب بیان کرنا مقصود ہے آخری وقت بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

وقت المغرب: ووقت صلوٰۃ المغرب مالم یغب الشفق الخ وقت صلوٰۃ المغرب کی ابتداء میں جمہور ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ غروب شمس سے شروع ہوتا ہے اگرچہ بعض لوگوں نے کہا کہ ستارہ ظاہر ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ لیکن انکا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اوقات کی تمام حدیثیں بیان کرتی ہیں کہ صلی المغرب حین غابت الشمس۔ انتہاء مغرب کے بارے میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شمس کے بعد پانچ رکعات پڑھنے کا اندازہ وقت مغرب ہے اس کے بعد ختم ہو جاتا یہی ہے امام شافعیؒ کا جدید قول ہے مگر امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شفق تک وقت مغرب رہتا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قدیم قول ہے اور اسی پر شوافع کا فتویٰ ہے۔ کماذکرہ النووی۔ فریق اول نے دلیل پیش کی امامت جبرائیل کی حدیث سے کہ دونوں دن ایک ہی وقت میں مغرب پڑھی اگر وقت میں وسعت ہوتی دو وقت میں پڑھتے جیساکہ دوسری نمازوں کے بارے میں کیا تو معلوم ہوا کہ اس کا ایک ہی وقت ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کے بارے میں جتنی قولی حدیثیں ہیں سب میں یہ لفظ ہے وقت المغرب اذا غابت الشمس مالم یسقط الشفق۔ انہوں نے حدیث جبرائیل سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے کمامرّ یا وقت مستحب مراد ہے کیونکہ تاخیر مغرب بالاتفاق مکروہ ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں شفق کے بارے میں اختلاف ہوگیا کہ آیا اس سے شفق احمر مراد ہے یا شفق ابیض۔ تو امام مالک، شافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک شفق سے حمرۃ مراد ہے جو غروب شمس کے بعد ظاہر ہوتی ہے یہی ہمارے صاحبین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے بیاض مراد ہے جو حمرۃ کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قدیم قول ہے اور مالک کی ایک روایت ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الشفق الحمرۃ (رواہ الدارقطنی)۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمر اور ابن عباس شداد بن اوس اور عبادۃ ابن الصامت رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ حضرات شفق سے حمرۃ مراد لیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ اخر وقت المغرب حین یغیب الافق رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ثم اذن بلال رضی اللہ عنہ للعشاء حین ذھب بیاض النھار۔ نیز ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اسود الافق کا لفظ ہے۔ اور غیبوبت افق اسود اور افق ذھاب بیاض النھار بیاض کے ختم ہونے کے بعد ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شفق سے مراد بیاض ہے حمرۃ نہیں۔ نیز شفق سے بیاض مراد ہونے میں اکثر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے ہے۔ جیسے

حضرت صدیق اکبر وانس، معاذ، عائشہ، ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ وغیر ھم کی رائے ہے۔ نیز اکثر اہل لغت کی بھی یہی رائے ہے جیسے مبرّد، فرّاء۔ ثعلب، ابو عمرو وغیر ھم۔ فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف علی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ چنانچہ اس سے شفق کے ایک معنی بیان کرنا مراد ہیں حدیث میں بھی وہی مراد ہے۔ یہ مطلب نہیں فلا یصح الاستدلال بہ۔

وقتُ العشاء: عشاء کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو مغرب کے آخیری وقت میں تھا، اور اسکی انتہاء وقت کے بارے میں اقوال یہ ہیں کہ سفیان ثوری، ابن المبارک واسحاق کے نزدیک اخیر وقت عشاء نصف اللیل تک ہے اسکے بعد طلوع فجر تک وقت مہمل ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ایک قول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک عشاء کے اخیر وقت صبح صادق تک ہے۔

فریق اول کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں ہے انہ قال وقت صلوۃ العشاء الی نصف اللیل الخ۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اول وقت العشاء حین یغیب الشفق واخرہ حین یطلع الفجر رواہ الطحاوی۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا یفوت وقت العشاء الی الفجر۔ تیسری دلیل ابو قتادۃ کی حدیث مسلم شریف میں ہے انما التفریط ان توخر الصلوۃ الی ان یدخل وقت الاخری۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ عشاء کا وقت صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے وقت مختار بیان کرنا مقصود ہے۔ علامہ ابن ھمام اور طحاوی نے کہا کہ عشاء کے آخیری وقت کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں۔ بعض میں ثلث لیل آتا ہے اور بعض میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور بعض میں الی الفجر کا ذکر ہے ان میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ ثلث لیل تک وقت مستحب ہے اور ثلث لیل سے نصف لیل تک وقت جواز بلا کراہت ہے اور نصف اللیل سے طلوع فجر تک وقت جواز مع الکراہت ہے۔ اور یہی احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

وقت الفجر: فجر کی ابتداء وانتہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور طلوع شمس سے ختم ہوتا ہے اور اسی پر جمیع مسلمین وائمہ مجتہدین کا اجماع ہے اگرچہ بعض شروحات میں ہے کہ امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا ایک قول ہے کہ اسفار تک فجر کا وقت ہے اسکے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اجماع کے خلاف اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو وَقْتُ الظُّھْرِ إِذَا... تَطْلُعُ بَیْنَ قَرْنَیْ شَیْطَانٍ

تشریح: طلوع شمس بین قرنی الشیطان کی مختلف توجیہات کی گئیں۔ (۱) قرن شیطان سے اسکے سر کی دونوں جانب مراد ہے کیونکہ شیطان طلوع وغروب کے وقت مطلع ومغرب میں جاکر سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے تاکہ سورج کی عبادت کرنے والے ساجدین شیطان کی صورت ہو جائے اور شیطان اپنے نفس میں یہ خیال کرتا ہے کہ وہ لوگ اسکے سامنے سجدہ کر رہے ہیں۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی امت کو ایسے وقت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا تاکہ عابدین خدا کی عبادت عابدین شمس وشیطان کی عبادت کے وقت واقع نہ ہو۔ یہی توجیہ سب سے صحیح ہے۔ (۲) قرنان سے شیطان کی جماعت مراد ہیں یا دو لشکر مراد ہیں کہ وہ اس کام کیلئے مقرر ہیں کہ بوقت طلوع وغروب مغرب ومشرق میں جاکر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ (۳) شیطان کو دو سینگ والے جانور کے ساتھ تشبیہ دی۔ (۴) ایک خاص شیطان ہے جس کے دو سینگ ہیں اور اسی کام کیلئے مقرر ہے۔

نماز کے اوقات کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّنِي جِبْرِيلُ . . . مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ۔

تشریح: یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ افضل ہیں جبرائیل سے اور افضل ہی کو امام ہونا چاہئے جبرائیل امام کیوں بنے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت مراد نہیں ہے بلکہ ہدایت ورہنمائی مراد ہے کہ جبرائیل سامنے جاکر دکھاتے رہے۔ چونکہ صورۃً امامت تھی اسلئے أَمَّنِي سے تعبیر کی گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت ناجائز تو نہیں لہٰذا بیان جواز کیلئے یہ صورت اختیار کی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ أَمَّنِي سے امام بنانا مراد ہے کہ جبرائیل نے اوقات کی تعلیم کی غرض سے مجھے امام بنایا۔

دوسری بحث یہ ہے کہ شوافع حضرات اس حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ اقتداء المفترض خلف المتنفّل جائز ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام پر نماز فرض نہیں تھی اور حضور ﷺ پر فرض ہے اور جبرائیل علیہ السلام امام ہوئے اور آپ ﷺ مقتدی۔ تو معلوم ہوا کہ مفترض کی اقتداء متنفّل کے پیچھے جائز ہے اور احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ اصل مسئلہ کی تفصیل مع دلائل اپنی جگہ پر آئے گی یہاں صرف انکی دلیل مذکور کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ ابتداء زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ نماز کے سب احکام تفصیل کے ساتھ نازل نہیں ہوئے تھے۔ پھر جب تفصیلی احکام نازل ہوئے تو یہ صورت منسوخ ہوگئی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا کہ ھٰکذا امرت لہٰذا ان دنوں کیلئے نماز ان پر فرض ہوگئی۔ لہٰذا اقتداء المفترض خلف المفترض ہوئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت نہ تھی بلکہ صورت امامت تھی کما مضی فلا اشکال فیہ۔

هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ: **اشکال**: اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچوں نمازیں پچھلی امتوں پر بھی فرض تھیں حالانکہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صلوٰت خمسہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔ **جواب**: اس کا جواب یہ ہے کہ نماز خمسہ اگرچہ امت پر فرض نہ ہو لیکن ممکن ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض تھیں یا وہ بطور تطوع پڑھتے تھے۔ اور وقت یہی تھا۔ یا تو تشبیہ وقت محدود ہونے کے اعتبار سے ہے۔ نفس وقت میں تشبیہ مقصود نہیں۔ لیکن سب سے بہترین جواب حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا ہے کہ اگرچہ صلوٰت خمسہ پوری کی پوری پہلے کسی امت پر فرض نہ تھیں لیکن ان میں مختلف نمازیں مختلف انبیاء پر فرض تھیں۔ چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک روایت نکالی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ فجر کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے بطور شکر یہ دو رکعت نماز پڑھیں تو یہ صلوۃ فجر کی اصل ہوئی اور جس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ میں دنبہ نازل ہوا وہ ظہر کا وقت تھا۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعت ادا کیں یہ ظہر کی اصل ہوئی، اور حضرت عزیر علیہ السلام کو عصر کے وقت دوبارہ زندہ کیا گیا تو انہوں نے چار رکعات ادا کیں یہ عصر کی اصل ہوئی، اور حضرت داؤد علیہ السلام کی توبہ مغرب کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے چار رکعات شروع کی۔ لیکن شدت بکاء کی بنا پر چوتھی رکعت نہ پڑھ سکے تین رکعات پر سلام پھیر لیا تو مغرب کی تین رکعات ہوگئیں۔ اور صلوۃ عشاء امت محمدیہ کے علاوہ اور کسی نے نہیں پڑھی۔

تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جن پر جو نماز فرض تھی ان کا وقت یہی تھا۔ تو یہاں انبیاء کی طرف نسبت مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے۔ ہر ہر فرد کے اعتبار سے نہیں۔ فلا اشکال فیہ۔

وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ: اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے خارج وقت میں نماز

پڑھائی۔ اسلئے کہ جب ان دونوں وقت کے درمیان وقت ہوا تو یہ دونوں وقت خارج از وقت صلوۃ ہوئے! اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ما بین ہذین سے پہلے دن کے شروع اور دوسرے دن کی فراغت کی آن مراد ہے اور وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ پہلے دن نماز شروع ہونے کے وقت سے دوسرے دن نماز ختم ہونے تک کے درمیان مستحب وقت ہے۔ اس سے پہلے یا بعد میں پڑھنے سے مستحب کی فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَّرَ الْعَصْرَ شَيْئًا . . . يَحْسُبُ بِأَصَابِعِهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ

تشریح: حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے عروہ سے کہا کہ تم سوچ سمجھ کر کہو کیا کہہ رہے ہو۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ جبرائیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی یہ میں بھی جانتا ہوں۔ پہلی صورت میں اِعلم امر کا صیغہ ہوگا اور دوسری صورت میں متکلم کا صیغہ ہوگا۔ لیکن محدثین کرام کے نزدیک پہلی صورت زیادہ صحیح ہے اور سیاق حدیث سے بھی اسی کی ترجیح ہوتی ہے۔ اب حدیث ہذا سے بعض معاندین اسلام نے استدلال کیا کہ نمازوں کا کوئی مقرر وقت نہیں ہے۔ جو جس وقت چاہے پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے خلیفہ راشد اس کا انکار کر رہے ہیں لیکن ان کا یہ استدلال بالکل غلط ہے کیونکہ تعیین اوقات متواتر احادیث سے ثابت ہے پھر خود حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ معین اوقات میں نماز پڑھتے تھے تو کیسے انکار کر سکتے ہیں بلکہ سیاقِ حدیث بھی ان کے استدلال کی نفی کر رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کے دو مقصود ہو سکتے ہیں۔ پہلا مقصود یہ ہے کہ وہ امامت جبرائیل کو مستبعد سمجھ رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احق بالامامت تھے پھر جبرائیل نے کیسے امامت کی؟ اور ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث ان کو نہیں پہنچی۔ دوسرا مقصود یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت جبرائیل پر نکیر نہیں کی بلکہ عروہ کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم صحابی نہیں ہو بغیر سند کیسے حدیث بیان کر رہے ہو، اور یہی توجیہ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ عروہ نے جب سند بیان کر دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔

بَابُ تَعْجِيلِ الصَّلَوَاتِ (جلدی نماز پڑھنے کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ . . . فَقَالَ كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ الَّتِي تَدْعُونَهَا . . . حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ الخ

تشریح: جس طرح بعض نمازوں کے وقت جواز کی ابتداء وانتہاء میں اختلاف تھا اسی طرح بعض نمازوں کے وقت مستحب میں بھی اختلاف ہے۔ تو اسمیں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صلوۃ عشاء کو ثلث لیل تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح مغرب کی تعجیل پر بھی اتفاق ہے۔ بقیہ تینوں نمازوں کے وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ظہر میں تعجیل مستحب ہے۔ مطلقاً خواہ وہ سردی میں ہو یا گرمی میں۔ البتہ اگر تین شرائط موجود ہوں تو تاخیر مستحب ہوگی (۱) سخت گرمی ہو کہ لوگوں کا نکلنا مشکل ہو۔ (۲) مسجد لوگوں سے بہت دور ہو۔ (۳) لوگ ایک جگہ جمع نہ ہوں بلکہ بنوبت آتے ہوں۔ یہ تینوں شرطیں اگر نہ پائی جائیں تو پھر تعجیل مستحب ہے یہی اکثر مالکیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر نماز کو متوسط وقت میں پڑھنا اولیٰ ہے اور گرمی کے موسم میں ظہر کو تاخیر کرنا مستحب ہے یہی امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا صحیح قول ہے اور امام اسحاق وابن المبارک کی بھی یہی رائے ہے۔

دلائل شوافع: وہ حضرات پہلی دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال ورضوان اللہ کہا گیا۔ جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور ام فروہ کی حدیث ہے رواہما الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت خباب کی حدیث ہے۔ مسلم شریف میں شکونا الی رسول اللہ احر الرمضاء فلم یشکنا۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ما رأیت احداً اشد تعجیلا للظھر من رسول اللہ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ تعجیل ظہر افضل ہے۔ احناف کی دلیل حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اذا اشتد الحرّ فابردوا بالظھر رواہ الستۃ۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں کان النبی ا اذا اشتد البرد بکر الصلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ۔ تیسری دلیل حضرت ابوذر کی حدیث ترمذی میں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ظہر کی اذان دینے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بار بار ابراد کرنے کا حکم فرمایا۔ جب ٹیلہ کا سایہ نیچے اتر گیا جب نماز پڑھی۔ جس سے معلوم ہوا کہ بہت تاخیر کی۔

جوابات: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عمومات سے اس وقت استدلال صحیح ہوتا ہے جبکہ اس بارے میں خصوصی احادیث موجود نہ ہوں اور ظہر کے بارے میں ابراد کی خصوصی حدیث موجود ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اول وقت سے مختار وقت مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ اکثر روایات میں اول وقت کا ذکر نہیں بلکہ الصلوٰۃ لمیقاتھا کا لفظ ہے، لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ حضرت خباب رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان سے زیادہ تاخیر کی نفی مراد ہے، یا وہ ابتداء زمانہ پر محمول ہیں پھر قولی احادیث سے منسوخ ہو گئیں جیسے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کان أخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد بالظھر، ذکرہ الحافظ ابن حجر فی تلخیص الحبیر من طریق خلال عن احمد۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال دلائل کی رو سے احناف کا مذہب راجح ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب

الوقت المستحب للعصر: **فقہاء کرام کا اختلاف**: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل عصر بھی مستحب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصفرار شمس سے پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے، اس کے بعد مکروہ ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ کے پاس کوئی صریح حدیث سے دلیل موجود نہیں بلکہ وہی عمومات واشارات سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے وہی مشہور حدیث افضل الاعمال الصلوٰۃ لاول وقتھا۔ جس کا جواب پہلے مسئلہ کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ دے دیا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے انہ کان یصلی العصر والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفئ من حجرتھا رواہ مسلم والترمذی۔ آفتاب کی روشنی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حجرے کے فرش پر رہی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی اس وقت عصر کی نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ آفتاب بہت بلند رہا۔ اس سے تعجیل عصر ثابت ہوئی۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری ومسلم میں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے عصر پڑھ کر اصفرار سے پہلے عوالی مدینہ تک پہنچ جاتے تھے اور عوالی مدینہ سے تقریباً چار میل دور ہے۔ معلوم ہوا کہ عصر بہت پہلے پڑھتے تھے۔ چوتھی دلیل حضرت رافع بن خدیج کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصہ پر تقسیم کر کے غروب شمس سے پہلے بھون کر کھا لیتے تھے۔ تو اتنے کام تھوڑے وقت میں ممکن نہیں بہت وقت کی ضرورت ہے لہٰذا عصر میں بہت تعجیل کی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلا للظہر منکم و انتم اشد تعجیلا للعصر منہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز تاخیر سے پڑھتے تھے دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں انہ قال ان فی یوم الجمعۃ ثنتا عشرۃ . . فالتمسوھا فی أخر النہار بعد العصر۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت دن کے اخیر میں ہے جس سے تاخیر عصر ثابت ہوتی ہے۔ تیسری دلیل ابو داؤد شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر۔ اور اشراق کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے دو نیزہ کے اندازہ بلند ہونے پر پڑھتے تھے لہٰذا عصر بھی آفتاب کے دو نیزہ بلند رہنے کے وقت ہونی چاہئے لہٰذا عصر کی تاخیر ثابت ہوئی۔ نیز لفظ عصر کے معنی کے لحاظ کرتے ہوئے تاخیر ہونی چاہئے کیونکہ عصر کے معنی نچوڑنا اور نچوڑ آخری حصہ کو کہا جاتا ہے اور شریعت لغوی معنی کی رعایت کرتی ہے لہٰذا عصر کی تاخیر ہونا چاہئے تاکہ معنی کی رعایت ہو۔ حضرت شاہ صاحب نے عجیب استدلال پیش کیا کہ آیت قرآنی ہے وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا اور حدیث نبوی ہے حافظوا علی العصرین صلوۃ قبل طلوع الشمس وصلوۃ قبل غروبہا تو یہاں عصر کو قبل غروب شمس کی نماز کہی گی اور عام اصطلاح میں قبل سے قبلیت قریبہ مراد ہوتی ہے بعیدہ مراد نہیں ہوتی جیسا ہم بھی کہتے ہیں کہ ظہر کے پہلے آیا۔ اس سے ظہر سے ذرا پہلے مراد ہوتا ہے ورنہ فجر کو قبل ظہر کہا جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عصر کو جتنا تاخیر کیا جائے افضل ہوگا۔ نیز تاخیر کرنے سے نفل کا زیادہ موقع ملے گا۔ کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہیں لہٰذا اگر تعجیل کی جائے تو نفل بند ہو جائیں گا لہٰذا تاخیر بہتر ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا ایک اجمالی جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی مدعیٰ پر دلیل نہیں بن سکتی تفصیل جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا حجرہ غیر مسقف تھا اور دیوار چھوٹی تھی اسلئے غروب کے ذرا پہلے تک دھوپ رہتی تھی کما قال الطحاویؒ۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعض اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ کے اندر رہ کر امامت کرتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باہر سے اقتداء کرتے تھے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دیوار چھوٹی ہو تاکہ مقتدی امام کی حالت دیکھ سکے۔ لہٰذا اس سے عصر کی تعجیل پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ تیز رفتار اونٹنی پر سوار ہو کر تاخر عصر کے باوجود غروب شمس سے پہلے چار میل جانا مشکل نہیں لہٰذا اس سے تعجیل ثابت نہیں ہوگی۔

حضرت رافع بن خدیج کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ماہر قصائی کیلئے ڈیڑھ گھنٹے کے اندر اندر اونٹ ذبح کر کے تقسیم کر کے دے دینا پھر ذرا سا بھون کر کھالینا یہ کوئی مشکل بات نہیں۔ اگر تعجیل عصر ہو تو غروب سے پہلے تین گھنٹے باقی رہینگا۔ اتنے مدید وقت کے اندر ہر شخص اتنا کام کر سکتا ہے کہنے کی ضرورت نہیں بلکہ تاخیر ہی بیان کرنا مقصود ہے۔ فلا یتم الاستدلال۔ بہر حال ایک حدیث بھی ان کے مدعیٰ پر صریح دال نہیں لہٰذا مذہب احناف راجح ہے۔

زمین پر سورج کے اثرات

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . . . إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوْا . . . فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ الخ

تشریح: یہاں لفظ مِنْ کو اگر تشبیہ کیلئے قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت گرمی جہنم کی لپٹ کے مشابہ ہے۔اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر مِنْ کو سببیہ قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت حر جہنم کی لپٹ کے سبب سے ہے۔

اشکال: اب اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث بداہت حس کا خلاف ہے اس لئے کہ ہم بداہۃً محسوس کرتے ہیں کہ شدت حر وقلت حر کا تعلق شمس کے قرب وبعد کے ساتھ ہے۔جس موسم میں سورج قریب ہوتا ہے گرمی بڑھ جاتی ہے اور جس موسم میں سورج دور ہوتا ہے برودت کا غلبہ ہوتا ہے لیکن حدیث میں شدت حر کو فَیْحِ جَهَنَّم سے کہا گیا۔

جواب: اسکے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اسباب دو قسم ہیں ایک سبب ظاہری جس کو ہم اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں دوسرا اسبب باطنی جس تک انسانی عقل وحواس کی رسائی ممکن نہیں تو نبی ﷺ جو مخبر صادق ہوتے ہیں وہ بیان کر دیتے ہیں۔اور یہی وحی کا کام ہے کہ جہاں جا کر انسانی عقل عاجز ہو جاتی ہے وہاں سے وحی کا کام شروع ہوتا ہے۔اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شدت حر کا تعلق ظاہراً شمس سے ہے لیکن باطنی وحقیقی سبب جہنم ہے،اور اس جواب کی عمدگی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ اب فلسفہ جدید کے علماء اس بات پر حیران وپریشان ہیں کہ آفتاب کو گرمی کہاں سے آتی ہے اب تک ان کو اس کی رسائی نہیں ہوئی تو آپ ﷺ نے بتادیا کہ اس کا معدن جہنم ہے،وہاں سے سورج اخذ کرتا ہے۔لہٰذا علماء ھیئت کا قول اور حدیث دونوں اپنی اپنی جگہ پر درست ہیں۔

چونکہ زیادہ گرمی کی وجہ سے زیادہ مشقت ہوتی ہے جس کی بنا پر خشوع وخضوع پیدا نہیں ہوگا۔اسلئے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔یا اسکی حکمت یہ ہے کہ یہ عذاب وغضب کا وقت ہے اور حالت غضب میں درخواست ودعا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اور زیادہ ناراض ہونے کا خطرہ ہے۔اس لئے اس وقت نماز کی ممانعت کی گئی۔

وَاشْتَکَتِ النَّارُ إِلَی رَبِّهَا: اب حدیث کا دوسرا ٹکڑا ہے کہ جہنم نے اللہ تعالٰی کے پاس شکایت کی۔اب یہ بحث ہوئی کہ شکایت بزبان قال تھی یا بزبان حال۔تو اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ بزبان قال تھی کیونکہ اللہ تعالٰی کی شان ہے انطق کل شیء۔یہی علامہ نوویؒ اور حافظ تورپشتیؒ اور قرطبیؒ نے کہا کہ نبی ﷺ صادق کے قول کو جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کرنا چاہیئے خواہ مخواہ تاویلات کی زحمت اٹھانا یہ مناسب نہیں۔بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ مجاز ہے کہ خازن جہنم کی شکایت کو جہنم کی طرف مجازاً نسبت کر دیا گیا۔یا جہنم کے جوش مارنے کو شکایت سے تعبیر کیا اور اجزاء نار کے ازدحام وہجوم کو اکل بعضی بعضاً سے تعبیر کیا اور گرمی وسردی کے انتشار کو تنفس سے تعبیر کیا۔

جس نے نماز عصر چھوڑی اس کا گھر اجڑ گیا

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي تَفُوتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ

تشریح: وتر کے دو معنی ہیں۔ایک چھین لینا اس صورت میں متعدی الٰی مفعولٍ واحد ہوگا اور اہلہ ومالہ مرفوع ہونگے۔ دوسرے معنی کمی کرنا اس وقت یہ دو مفعول کی طرف متعدی ہوگا اور اہلہ ومالہ منصوب ہونگے۔

دوسری صورت زیادہ صحیح ہے۔اب اس میں بحث ہوئی کہ فوت عصر سے کیا مراد ہے۔تو امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اصفرار شمس تک نماز نہ پڑھنا مراد ہے اور ان کی تائید نافع کی تفسیر سے ہوتی ہے کما فی علل ابن ابی حاتمؒ اور مہلب شارح بخاری فرماتے ہیں کہ فوت عصر سے مراد فوت جماعت ہے۔اس کی تائید ہوتی ہے ابن مندہ کی روایت سے جو شرح زرقانی میں موجود ہے "الموتور

اهله وماله من وتر صلٰوۃ الوسطیٰ فی جماعۃ"، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الٰی غروب الشمس مراد ہے۔اس لئے کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے۔اگرچہ اصفرار کے بعد مکروہ ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے قلت لنافع حین تغیب الشمس قال نعم۔اور راوی جب فقیہ ہو اس کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے اولیٰ ہے۔

اب سوال ہوا کہ عصر کی خصوصیت کیوں ہے ہر نماز کی یہ شان ہونا چاہئے۔تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مسلم شریف میں حدیث ہے ابوبصرہ غفاری کی کہ پہلی امتوں پر نماز عصر پیش کی گئی انہوں نے ضائع کر دیا۔لہٰذا جو اس کی محافظت کرے گا اس کو دوہرا اجر ملے گا۔اسی لئے قرآن کریم نے بھی اس کے اہتمام کا ذکر کیا فرمایا حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰی بنابریں اسکی تخصیص کی گئی۔دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا وقت ہے کہ پورا دن کے اعمال فرشتے لے جاتے ہیں۔تیسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بہت مصروفیت کا وقت ہے اس لئے اس کی تخصیص کی گئی۔

فجر کا مستحب وقت

الحدیث الشریف :عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ . . . لَيُصَلِّي الصُّبْحَ فَتَنْصَرِفُ النِّسَاءُ . . . بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ الخ

تشریح:غلس آخری رات کے اس اندھیرے کو کہا جاتا ہے جو صبح کی روشنی کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی ابتداء ہوتی ہے صبح صادق سے اور اس کی انتہا ہوتی ہے طلوع شمس سے اس کے درمیان جس وقت بھی نماز پڑھی جائے بلا کراہیت ادا ہو جائیگی۔البتہ وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی، مالک، احمد، اسحاق رحمھم اللہ کے نزدیک غلس میں پڑھنا افضل ہے۔اس طور پر کہ ابتداء بھی غلس میں ہو اور اختتام بھی غلس میں ہو اور ابو حنیفہ و قاضی ابویوسف اور سفیان ثوری رحمھم اللہ کے نزدیک اسفار میں پڑھنا افضل ہے کہ شروع بھی اسفار میں ہو اور ختم بھی اسفار میں ہو۔لیکن اسکے ساتھ یہ ہدایت بھی ہے کہ نماز کے بعد اتنا وقت باقی رہے کہ اگر اتفاقاً کسی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے تو پھر قرأت مسنونہ کے ساتھ طلوع شمس سے پہلے اس کا اعادہ ممکن ہو۔امام محمدؒ کے نزدیک غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے۔اس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا۔

دلائل:امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے جس میں مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ کا لفظ ہے۔دوسری دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ و عروہ بن الزبیر و ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کے قصہ میں مذکور ہے انه عليه السلام صلى الصبح بغلس ثم صلى مرة اخرىٰ فاسفر بها ثم كانت صلٰوته بعد ذٰلك فى بغلس حتىٰ مات ولم يعد الى ان يسفر رواه ابو داؤد۔

تیسری دلیل پیش کرتے ہیں ان روایات سے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا۔یا مسارعت الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی۔امام محمد و طحاوی رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار سے کہ وہ غلس میں شروع کرتے اور اسفار میں ختم کرتے۔

دلائل شیخینؒ: امام ابو حنیفہ و ابویوسف رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت رافع بن خدیج کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر (رواه الترمذی و ابو داؤد) یہ حدیث بالکل صریح اور اصح ما فی الباب ہے۔

اور مطلب یہ ہے کہ اسفار میں پڑھنے کو زیادہ اجر کا سبب قرار دیا گیا۔ دوسری دلیل صحیح بخاری شریف میں ابو برزہ اسلمی کی حدیث ہے، فرماتے ہیں کہ وکان ینتفل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ اور مسجد نبوی میں ہمنشیں کو اسفار ہی میں پہنچاننا ممکن ہوگا۔ کیونکہ مسجد کی دیواریں چھوٹی نہیں اور چھت نیچی تھی۔ تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں فرماتے ہیں کہ مارأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر وقتہا الا بجمع . . . وصلّی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتہا اور یہ بات ثابت ہے مزدلفہ کی صبح کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ فجر غلس میں ادا کی تھی اور اسی کو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ قبل الوقت فرما رہے ہیں۔ لہٰذا اس وقت سے وقتِ معتاد مراد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسفار میں پڑھنے کی تھی۔ لہٰذا یہی وقت مستحب ہوگا۔ چوتھی دلیل اجماع صحابہ ہے کہ جس کو امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم نخعی کے قول سے نقل کیا فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ شئ ما اجتمعوا علی التنویر بالفجر توجب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا یہی افضل ہوگا۔ دلائل احناف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دلائل شوافع سب فعلی ہیں پھر ان میں کلام بھی ہے جسکی تفصیل سامنے آئے گی۔ بخلاف دلائل احناف کے وہ قولی بھی ہیں فعلی بھی۔ پھر ان پر کلام بھی نہیں اور تعارض کے وقت قولی کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب: حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ مِنَ الْغَلَسِ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا لفظ نہیں ہے بلکہ انکی روایت مَا یُعْرَفْنَ پر ختم ہوگئی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عورتیں چادریں لپیٹ کر آتی تھیں اسلئے انکو کوئی نہیں پہنچانا جاتا تھا نیچے کے روای نے یہ سمجھ لیا کہ عدم معرفت کا سبب اندھیرا تھا اسلئے مِنَ الْغَلَسِ کا لفظ بڑھا دیا۔ لہٰذا یہ لفظ مدرج من الراوی ہے۔ اصل روایت میں نہیں ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ ابن ماجہ میں یہی حدیث ہے اور اس میں مَا یُعْرَفْنَ کے بعد تعنی من الغلس کا لفظ ہے اور طحاوی شریف میں مایعرفہن احد میں روایت ختم ہوگئی۔ جس سے صاف ظاہر ہو گیا مِنَ الْغَلَسِ مدرج من الراوی ہے۔ لہٰذا قابل حجت نہیں۔ یہ عدم معرفت چادروں میں لپیٹنے کی وجہ سے ہے اور بالفرض مان لیا جائے مِنَ الْغَلَسِ حدیث میں موجود ہے۔ تب بھی استدلال تام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس زمانہ میں مسجدِ نبوی کی دیواریں چھوٹی اور چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اور دروازہ بھی مشرق کی طرف نہیں تھا جس کی وجہ سے اسفار کے بعد بھی اندھیرا رہتا تھا۔ بنا بریں عورتیں نہیں پہچانی تھیں۔ یا صاف کہہ دیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں کوئی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو کیا فرمایا۔ دیکھا کہ صاف حکم ہے کہ اسفروا الخ لہٰذا ہمارے لئے یہی اولیٰ و افضل ہوگا۔ انہوں نے ابو مسعود و عمر بن عبدالعزیز کی روایت سے جو استدلال پیش کیا اسکا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد نے اس کو معلول قرار دیا لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔ انکی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اول وقت سے مراد اول وقتِ مستحب ہے۔ چنانچہ عشاء میں خود شوافع یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہم انکار نہیں کرتے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں نماز نہیں پڑھی بلکہ بکثرت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں پڑھی اور اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تہجد گزار تھے اور فجر سے پہلے نہیں سوتے تھے اور سویرے سب مسجد میں آجاتے تھے اور تکثیر جماعت ہو جاتی، اور ہمارے اسفار کا مقصد ہی تکثیر جماعت ہے۔ لہٰذا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے

لئے غلس ہی افضل تھا۔ ادھر آپ پر آنے والی امت کی حالت منکشف ہوگئی کہ وہ سب سست ہوگی اکثر تہجد گزار نہیں ہوں گے۔ لہٰذا غلس میں سب نہیں آسکتے بنابریں تکثیر جماعت نہیں ہوگی۔ اسلئے عام امت کی طرف خیال فرماتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔ اگر کسی جگہ میں سب لوگ غلس کے وقت مسجد میں آجائیں تو وہاں غلس ہی میں پڑھنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ احناف کے نزدیک بھی رمضان میں تغلیس مستحب ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اصل مقصد تکثیر جماعت ہے خواہ غلس میں ہو یا اسفار میں وہی بہتر ہوگا مگر آپ نے اکثر لوگوں کی طرف خیال کرتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔

شوافع حضرات نے ہماری دلیل حدیث رافع بن خدیج کی یہ تاویل کی کہ اسفار کے معنی تیقّن فجر ہے کہ جب صبح صادق ہونے پر یقین ہو جائے اس وقت نماز پڑھو تاخیر کر کے صاف وقت میں پڑھنا مراد نہیں لہٰذا یہ حدیث احناف کی دلیل نہیں بن سکتی۔

احناف کی طرف سے اس جواب یہ ہے کہ یہ تاویل لغت اور سیاق الفاظ حدیث اور دوسری روایت کے اعتبار سے صحیح نہیں کما قال ابن ھمام کیونکہ لغت میں اسفار کے معنی تیقّن وقت کے نہیں آتے۔ اور حدیث کے آخر میں فانہ اعظم للاجر۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسفار کرنے میں زیادہ اجر ہوگا۔ اور عدم اسفار میں اجر کم ہوگا۔ کیونکہ یہی اسم تفضیل کا تقاضہ ہے۔ حالانکہ تیقّن مراد لینے میں یہ مطلب صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ عدم تیقّن وقت کی صورت میں نماز ہی نہیں ہوگی۔ چہ جائیکہ اس پر اجر ملے۔ پھر یہ حضرات یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسم تفضیل اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے بلکہ اس سے صفت مشبہ مراد ہے۔ لہٰذا ہماری تاویل صحیح ہے۔ احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ کسی لفظ کو اپنے اصلی معنی سے عدول کر کے دوسرے معنی کی طرف لے جانا بغیر قرینہ کے خلاف اصل ہے۔ جو جائز نہیں اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایات سے بھی یہ تاویل رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسائی شریف میں یہ الفاظ ہیں ما اسفرتم، اور ابن حبان میں کلما اصبحتم بالفجر کان اعظم للاجر جس کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کرو گے اتنا ہی زیادہ اجر ملے گا۔ حالانکہ ایک مرتبہ وضوح فجر کے یقین ہونے کے بعد اس میں اور زیادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یقین میں امتداد نہیں ہوتا بہر حال کسی اعتبار سے شوافع کی تاویل صحیح نہیں اور احناف کے دلائل اپنی جگہ پر مستقیم ہیں۔

بہت برے ہیں وہ حکمران جونمازوں میں تاخیرکریں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَيْفَ أَنْتَ إِذَا كَانَتْ عَلَيْكَ أُمَرَاءُ يُمِيتُونَ الصَّلَاةَ أَوْ قَالَ: يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا؟ قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "صَلِّ الصَّلَاةَ لِوَقْتِهَا فَإِنْ أَدْرَكْتَهَا مَعَهُمْ فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ".

تشریح: یہاں یُمِیتُونَ الصَّلَاۃَ سے مراد نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا۔ یا وقت مستحب سے تاخیر کر کے پڑھنا کیونکہ نماز کی روح ہے نماز کو وقتِ مختار میں پڑھنا تو جب ایسے وقت میں نہیں پڑھی تو اس کی روح نکال دی اسلئے یُمِیتُونَ کہا گیا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ یہاں بالکل خارج از وقت پڑھنا مراد ہے یا وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے۔ تو امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے خارج از وقت میں پڑھنا مراد نہیں۔ کیونکہ امراء جور سے یہی منقول ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں خارج از وقت میں پڑھنا مراد ہے کیونکہ امراء جور حجاج بن یوسف اور اس کا گورنر ولید بن عبد الملک وغیرھم سے یہ منقول ہے کہ وہ وقت جواز سے تاخیر کر کے نماز پڑھتے تھے۔ دونوں

اقوال میں یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ نووی کا قول اکثر امراء کے اعتبار سے ہے اور ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول بعض امراء حجاج بن یوسف جیسے امیروں کے متعلق ہے۔

پھر یہاں دو مسئلہ ہیں دونوں میں اختلاط نہ کرنا چاہئے۔(۱) پہلا مسئلہ امراء جور کی تاخیر کرنے کے بارے میں کہ کوئی ایسا زمانہ آجائے کہ فاسق و ظالم ائمہ نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھیں تو کیا کرنا چاہیئے۔(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھ لے پھر مسجد میں آکر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اس کو کیا کرنا چاہیئے۔ تو پہلا مسئلہ کتب احناف میں مذکور نہیں ہے دوسرا مسئلہ ہماری کتب احناف میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں صرف ظہر و عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تینوں وقتوں میں شریک نہیں ہو سکتا اسلئے کہ فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا احادیث مشہورہ سے ممنوع ہے اور ثانی نماز نفل ہو گی لہٰذا جائز نہیں۔ اور مغرب میں اسلئے شریک نہیں ہو سکتا کہ اگر امام کی متابعت کرے تو تین رکعات ہوں گی اور تین رکعات نفل نماز مشروع نہیں۔ اور اگر دو یا چار رکعات پڑھے تو مخالفت امام لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہٰذا مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل مع دلائل آئندہ آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ پہلے مسئلہ کو اس دوسرے مسئلہ کی طرف رجوع کریں گے۔ اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کو تنہا پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ اعادہ کر سکتا ہے۔ اس میں کوئی تخصیص نہیں ہے اب ان کے نزدیک اس حدیث کی شرح یہ ہو گی کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی زمانہ ایسا آجائے کہ امراء جور نماز کو اپنے وقت میں نہیں پڑھتے تو تم اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھا کرو۔ پھر ان کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہونے سے ایذاء رسانی کا خوف ہو تو جماعت میں بھی شریک ہو جایا کرو۔ اور یہ نفل ہو گی اور ہر نماز کا یہی حکم ہے۔ تو گویا ان کے نزدیک تکرار نماز لازم آئی۔ اور احناف کے نزدیک اس حدیث کی یہ شرح ہو گی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہاں ہر انسان کو اپنے وقت پر نماز پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں۔ خواہ منفرداً ہو یا بالجماعت۔ اور اپنے نفس کو اس پر عادی بنانا چاہئے۔ پھر اگر ایسا زمانہ آجائے کہ امراء جور نماز کو اپنے صحیح وقت پر نہیں پڑھتے ہیں تو تم اپنے گھر میں وقت کے اندر تنہا پڑھ لیا کرو۔ اور ان کے ساتھ شریک نہ ہو پھر اگر کسی وقت مسجد کی طرف گزر ہوئی اور دیکھو کہ وہ لوگ ٹھیک وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو آئندہ گھر میں تنہا نہ پڑھو بلکہ انکے ساتھ جماعت میں نماز پڑھا کرو۔ اور یہ نماز تمہارے لئے نافلہ یعنی زیادہ اجر کا سبب ہو گی۔ تو حدیث میں نافلہ کے معنی نفل نماز کے نہیں بلکہ زیادہ ثواب کے ہیں۔ اور نافلہ کے معنی زیادتی ثواب کے دوسری حدیث میں موجود ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ صنابحیؒ کی حدیث میں ہے ثم کان مشیه الی المسجد وصلوته نافلة له۔ یہاں نافلہ کے معنی باتفاق محدثین کرامؒ زیادتی اجر ہے فتهجد به نافلة لک۔ اسی طرح آیۃ قرآنی میں نافلہ کے معنی یہی آئے ہیں تو ایسی صورت میں تکرار صلوۃ لازم نہیں آئے گی۔ شوافع کے شرح سے احناف کی شرح زیادہ اولیٰ ہو گی۔ کیونکہ شوافع نے حدیث کی دونوں شق کا ایک ہی مطلب لیا ہے، اور احناف کی شرح کے مطابق دونوں شقوں کے الگ الگ مطلب نکلے گا۔ کیونکہ اس میں پہلی شق ہے تم نماز کو صحیح وقت میں پڑھو، اور دوسری شق یہ ہے کہ اگر وہ لوگ نماز کو صحیح وقت میں پڑھنا شروع کر دے تو تم ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ۔ گھر میں منفرداً نہ پڑھو۔ اور خود الفاظ حدیث سے بھی احناف کی تائید ہو رہی ہے۔ چنانچہ اسی روایت کا دوسرا طریقہ جو مسلم شریف میں ہے کہ فصل معهم فانها زيادة خير۔

نیز دوسری روایت ہے مسلم شریف میں کہ جب تم نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پھر کسی وقت مسجد کی طرف جانا پڑا اور دیکھا کہ وہ لوگ وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ اور آئندہ تنہا نہ پڑھو۔

طلوع آفتاب وغروب کے وقت نماز کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ الخ

تشریح: **مشہور مسئلہ:** یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اگر عصر کی نماز کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کرے تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نماز درست ہو جائے گی البتہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر فجر کی نماز کے دوران طلوع شمس ہونے لگے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکا بھی یہی حکم ہے کہ نماز فجر صحیح ہو جائے گی۔ لیکن احناف کے نزدیک نماز فجر باطل ہو جائے گی۔ البتہ شیخین فرماتے ہیں کہ اگر ارتفاع شمس تک مصلی انتظار کرے اسکے بعد دوسری رکعت پڑھے تو یہ نماز نفل بن جائے گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جائے گی نہ فرض ہوگی اور نہ نفل۔ تو گویا ائمہ ثلاثہ دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم کہتے ہیں اور احناف دونوں میں فرق کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم بیان کیا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور احناف ایک جزء پر عمل کرتے ہیں اور دوسرا جزء چھوڑ دیتے ہیں۔ بنابریں حدیث ہذا مسلک حنفیہ پر بہت مشکل بن گئی۔ مختلف مشائخ احناف نے اس کے جواب دینے کی کوشش کی۔ تو بعض اصولیین نے جواب دیا کہ اوقات منہیہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی حدیث اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا اور دونوں صحیح ہیں ایسی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عصر صحیح ہو اور فجر کی نماز فاسد ہو۔ کیونکہ وقت فجر کا کوئی جز ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے۔ لہٰذا جو آخر وقت میں نماز شروع کی تو اس وجوب کامل طور پر ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ نماز کا وجوب جس طرح ہو اسکا اتمام بھی اسی طرح ہونا واجب ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔ تو اب طلوع شمس کے بعد پڑھے تو اتمام ناقص وقت میں ہوگا۔ لہٰذا نماز باطل ہو جائے گی۔ بخلاف عصر کے اسکا وقت اصفرار سے غروب شمس تک ناقص ہے لہٰذا جب اخیر وقت میں نماز شروع کی تو وجوب ناقص ہوا اور ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہوئی لہٰذا مفسد نہیں ہے۔

لیکن یہ جواب محدثین کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور یہ جائز نہیں۔ اسلئے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسکا دوسرا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ان لوگوں کے بارے میں ہے جو غروب یا طلوع شمس سے ذرا پہلے اہل صلوۃ ہوئے یعنی ان پر نماز فرض ہوئی کہ طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت پڑھ سکتا ہے تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ اسکی قضا واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت اور وقت میں تو نماز درست ہے۔ جیسا کہ چھوٹا لڑکا بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا یا حائضہ پاک ہوئی۔ ایسے وقت میں کہ ایک رکعت پڑھ سکتے ہیں تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ قضا واجب ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ لہٰذا یہ حدیث مسئلہ متنازع فیہا سے خارج ہے لیکن خود امام طحاویؒ نے اپنی اس توجیہ پر اشکال کیا کہ دوسری

روایت میں یہ الفاظ ہیں من ادرک رکعۃ من قبل ان تطلع الشمس فلیصل الیھا اخریٰ الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع یا غروب سے پہلے ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت بعد میں ملالے۔ اسلئے امام طحاویؒ نے دوسرا ایک جواب دیا کہ اس حدیث سے وقت غروب وطلوع میں جواز صلوۃ معلوم ہوتا ہے، اور دوسری مشہور و متواتر احادیث سے ان اوقات میں نماز کی ممانعت معلوم ہوتی ہے لہٰذا ممانعت کی ترجیح ہوگی یا انکے ذریعہ حدیث اباحت کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

ان تمام توجیہات کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے بڑی عجیب وغریب توجیہ بیان کی۔ کہ حدیث الباب کا تعلق مسئلہ متنازع فیہا سے بالکل نہیں بلکہ وہ ایک اصولی اجتہادی مسئلہ ہے اور اسلئے دلائل بھی اصولی اجتہادی ہیں اور اس حدیث سے دوسرے ایک مسئلہ کا حکم بیان کیا جارہا ہے وہ ہے مسبوق کی نماز کا حکم کہ اگر کسی نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پالی۔ اور قبل ان تطلع الشمس سے فجر کی نماز اور قبل ان تغرب سے عصر کی نماز مراد ہے اور اسکی تائید اس روایت کے دوسرے طرق سے ہوتی ہے کیونکہ بعض ہے طرق میں من ادرک رکعۃ مع الامام فقد ادرک الصلوۃ۔

لیکن حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ پر اشکال ہوتا ہے کہ مسبوق کا یہ حکم تو تمام نمازوں کیلئے عام ہے تو فجر وعصر کو کیوں خاص کیا گیا۔ تو شاہ صاحب اسکا یہ جواب دیتے ہیں۔ (۱) کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث اس زمانہ کی ہے جبکہ صرف یہ دونوں نمازیں فرض تھیں اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے دوسرے کے واسطہ سے سنی۔ (۲) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت متفق علیہ ہے دوسری نمازوں کے آخری وقت میں اختلاف ہے۔ (۳) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت محسوس ہے کہ طلوع وغروب سے ہوتا ہے جو ہر شخص سمجھ سکتا ہے خواہ عالم ہو یا جاہل۔ بخلاف دوسری نمازوں کے آخری وقت کہ ہر انسان نہیں سمجھ سکتا۔ احادیث میں ان دونوں کی بہت اہمیت بیان کی گئی کہ حافظوا علی البردین وعلی العصرین سے ان دونوں کی محافظت کی تاکید کی گئی۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر جماعت فوت ہو جاتی ہے۔ اور لوگ سستی کرتے ہیں اس لئے ادراک جماعت پر ترغیب دینے کے لئے ان کو خاص طور بیان کیا گیا ورنہ یہ حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے۔

قضاء نماز ادا کرنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا. وَفِي رِوَايَةٍ: لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذٰلِكَ

تشریح: یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی نماز بھول جائے یا نماز سے سو جائے پھر وقت کے بعد جاگے اور یاد آجائے تو کیا کرے۔ اس میں ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اسی وقت نماز پڑھ لے خواہ اوقات مکروہ کیوں نہ ہوں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر وقت مکروہ میں جاگے یا یاد آئے تو نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ وقت مکروہ نکلنے کا انتظار کرے۔

وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے نیز حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے جس میں فلیصلھا اذا ذکرھا کا لفظ ہے کوئی استثناء موجود نہیں۔ اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت جس حدیث میں آئی ہے یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ احناف کی دلیل سب سے پہلے وہ احادیث ہیں جن میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اور وہ احادیث مشہور قریب از متواتر ہیں۔ ان کے مقابلہ میں فریق اول کی دلیل خبر واحد ہے۔ یہ قابل استدلال نہیں۔ بلکہ متواتر کو اصل قرار دیا جائے گا، اور خبر واحد کی تاویل کرنا چاہئے کہ جاگنے یا یاد آنے کے بعد پڑھے جبکہ وقت ممنوع نہ ہو۔ اذا لم یکن وقتا

مکروھا. دوسری دلیل لیلۃ التعریس کا واقعہ کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم طلوع شمس کے وقت جاگے تھے لیکن اس وقت نماز نہیں پڑھی بلکہ جب سورج اوپر چڑھ گیا اور وقت مکروہ نکل گیا تب پڑھی۔ اگر وقت مکروہ میں پڑھنا جائز ہوتا تو آپ ﷺ دیر نہ کرتے انہوں نے جو دلیل پیش کی اسکے ایک جواب کی طرف پہلے اشارہ کر دیا کہ متواتر کے مقابلہ میں اسکی تاویل کی جائے گی کہ اگر وقت مکروہ نہ ہو تو پڑھ لو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو إذا ہے وہ ظرفیت کیلئے نہیں۔ بلکہ ان شرطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو۔ اور ظاہر بات ہے یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا صَلّٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً لِوَقْتِهَا الْآخِرِ مَرَّتَيْنِ حَتّٰى قَبَضَهُ اللهُ تَعَالٰى

تشریح: حدیث ہذا کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے دو مرتبہ نماز کو آخری وقت میں نہیں پڑھا۔ گویا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سائل عن الوقت کے قصہ کا اثبات کر رہی ہے کہ اس وقت اپنے تعلیم اوقات کی غرض سے ہر نماز کو ایک دن آخری وقت میں پڑھا اس کے علاوہ اور کسی وقت آخری وقت میں نہیں پڑھا تو یہاں یہ کہا جائے گا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی امامت کا واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معلوم نہیں تھا اور دار قطنی کی روایت میں الامرتین کا لفظ ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں کہ دو مرتبہ کے علاوہ آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی ایک مرتبہ امامت جبرائیل کے وقت دوسرا مرتبہ سائل کی تعلیم کے وقت پھر اس تاخیر سے وہ تاخیر مراد ہے جس کے بعد وقت کا کچھ حصہ باقی نہ رہے۔ ورنہ وقت مستحب سے تاخیر کرنا بہت ثابت ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ بلا کسی خاص عذر و غرض کے آخری وقت میں کبھی نماز نہیں پڑھی۔

بَابُ فَضَائِلِ الصَّلٰوةِ (نماز کے فضائل کا بیان)

نماز فجر وعصر کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَارَةَ بْنِ رُوَيْبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَنْ يَلِجَ النَّارَ أَحَدٌ صَلّٰى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَقَبْلَ غُرُوبِهَا يَعْنِي الْفَجْرَ وَالْعَصْرَ وَعَنْ أَبِي مُوسٰى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسلم من صَلَّى الْبَرْدَيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

تشریح: یہاں فجر و عصر کی جو اہمیت بیان کی گئی اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسری نمازوں میں کوتاہی کی جائے بلکہ دوسری نمازوں کی محافظت بھی انکے مانند ضروری ہے باقی ان دونوں کو خصوصی طور پر اس لئے بیان کیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہے۔ نیز مصروفیت کا وقت ہے اکثر لوگ ان میں تقصیر وکوتاہی کرتے ہیں۔ تو جب کوئی آدمی ان کی محافظت کرے گا دوسری نمازوں کی محافظت بطریق اولیٰ کرے گا۔ یا تو اسلئے خاص طور پر بیان کیا گیا کہ فجر اور عصر کا وقت فرشتوں کے اجتماع کا وقت ہے اور پوری رات کا عمل صبح کو اٹھایا جاتا ہے۔ اس لئے نماز میں حاضر ہونا چاہیئے تاکہ الاعتبار بالخواتیم کے اعتبار سے فرشتے اچھی رپورٹ لے جائے اور اسی کی برکت سے بقیہ حصہ دن و رات کی کوتاہی معاف ہو جائے یا تو بعض حدیث میں ہے کہ دن کی ابتداء میں رزق تقسیم ہوتی اور آخری حصہ میں رفع عمل ہوتا ہے اس لئے ان دونوں کی تخصیص کی گئی تاکہ ان کی محافظت سے رزق و عمل میں برکت ہو اور بہت سی وجوہات ہیں۔

صلوۃ وسطی کا مصداق

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ...... حَبَسُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطٰى: صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللّٰهُ بُيُوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا الخ

تشریح: قرآن کریم کی آیت حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰی میں صلوۃ وسطی سے کونسی نماز مراد ہے اس میں تقریباً بیس اقوال ہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں پینتالیس اقوال ہیں۔ کوئی نماز ایسی نہیں ہے جسکے بارے میں صلوۃ وسطیٰ کا قول موجود نہ ہو۔ ان میں تین قول زیادہ مشہور ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ سے ایک قول ہے کہ اس سے مراد صلوۃ الصبح ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس سے صلوۃ الظہر مراد ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس سے صلوۃ عصر مراد ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ سے ایک قول ہے اور امام احمدؒ کا مذہب ہے۔ قائلین بالظہر کی دلیل حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر ہے انہما قالا صلوۃ الوسطی صلوۃ الظہر رواہ مالک۔ اور قائلین بالصبح دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمر و ابن عباس، و علی رضی اللہ عنہم کے آثار سے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیث مذکور سے اسی طرح اکثر احادیث میں صلوۃ عصر کو صلوۃ الوسطیٰ کہا گیا۔ نیز اکثر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و تابعین کی رائے بھی یہی ہے۔ لہٰذا یہی زیادہ صحیح ہوگا۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ و حفصہؓ کے مصحف میں ایک قرأت ہے۔ والصلوٰۃ الوسطیٰ و صلوۃ العصر۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں تو دونوں کے درمیان حرف عطف ہے جو مغایرت چاہتا ہے تو یہ مدعیٰ کے خلاف ہو گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف تفسیری ہے یا یہ کہا جائے کہ جب ایک موصوف کی متعدد صفات ہو تو ان کے درمیان حرف عطف لانا جائز ہے۔ جیسے الی الملک القرم وابن الھمام ولیث الکتیبة فی المزدحم الشعر

پہلے دونوں مذہب کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ آثار صحابہ ہیں مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں یا آثار سے تعیین مراد نہیں بلکہ ایک محمل بیان کرنا مقصود ہے کہ ظہر و فجر بھی مراد ہو سکتی ہے۔

بَابُ الْأَذَانِ (اذان کا بیان)

اذان کی لغوی واصطلاحی تعریف: اذان کے لغوی معنی ہیں الاعلام یعنی اطلاع دینا جیسے قرآن مجید میں ہے وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اور شریعت میں اذان کہا جاتا ہے ھو اعلام مخصوصٌ بالفاظ مخصوصة فی اوقات مخصوصةٍ بکیفیة مخصوصة۔

مشروعیت اذان کی بحث: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اذان کی مشروعیت مکہ معظمہ میں نماز فرض ہونے کے ساتھ ہو گئی تھی جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ وہ سب روایات قابل اعتبار نہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ بعد الھجرت اذان مشروع ہوئی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہجرت کر کے مدینہ میں آ گئے تو پہلے پہلے مسجد میں ایک ساتھ جمع ہونے کا کوئی خاص انتظام نہیں تھا۔ بلکہ ہر ایک اپنے اندازے سے ایک وقت میں جمع ہو جایا کرتے تھے اور جماعت ہو جاتی۔ ایک عرصہ ایسا گزرا پھر کچھ مدت کے بعد جب مسلمان زیادہ ہو گئے تو ایک ساتھ جمع ہونے میں دشواری پیش آگئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ اس بارے میں کیا کیا جائے تو بعض نے کہا کہ نماز کے وقت ناقوس بجایا جائے تاکہ آواز سن کر سب جمع ہو جائیںگے لیکن اس پر اعتراض ہوا کہ اس سے

نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ بعض حضرات نے سینگا بجانے کی تجویز پیش کی۔ اس پر بھی اعتراض ہوا کہ یہ یہود کی مشابہت ہے۔ بعض نے اونچی جگہ پر آگ جلانے کا مشورہ دیا۔ اس پر بھی اعتراض ہوا کہ اس سے مجوس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے یہ سب تجاویز غیر منظور ہو گئے۔ البتہ قرن بجانے کی طرف کچھ رجحان تھا آخیر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سب سے بہتر صورت یہ ہو گی کہ نماز کے وقت ایک آدمی زور سے الصلوٰۃ جامعۃ پکارتا رہے۔ اس تجویز کو سب نے پسند کیا اور اسی پر بات طے ہو گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے وقت الصلوٰۃ جامعۃ کہا کرے۔

اسکے باوجود ہر ایک کے دل میں یہ بات رہی کہ اس سے بہتر صورت نکالی جائے ایسی حالت میں سب اپنے اپنے گھر میں چلے گئے تو اسی رات یا دوسری رات حضرت عبداللہ بن زید نے خواب میں دیکھا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام یا دوسرا کوئی فرشتہ ایک آدمی کی شکل میں ایک ناقوس لے کر آیا تو عبداللہ نے کہا کیا تم اس کو بیچو گے؟ تو اس نے کہا اس سے کیا کرو گے تو انہوں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کی اطلاع دوں گا تو فرشتہ نے کہا کہ اس سے بہتر صورت تم کو بتا دوں وہ یہ کہ نماز کے وقت اللہ اکبر الخ پوری اذان کے یہ کلمات کہہ دیا کرو۔

صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آکر اپنا خواب بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے بلال رضی اللہ عنہ کو کہتے رہو اور وہ اذان دیتے رہے کیونکہ اس کی آواز بلند ہے۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پہلے ایسا خواب دیکھا تھا لیکن وہ بھول گئے تھے۔ پھر حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب بیان کرنے سے ان کو اپنا خواب یاد آیا۔ لیکن وہ بتقاضائے حیا خاموش ہو گئے کہ عبداللہ رضی اللہ عنہ سبقت کر گئے اور ان کی خصوصیت ہو گئی میں اس میں دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا۔ پھر اپنے گھر چلے گئے بعد میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سن کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنا خواب بیان فرمایا کہ اس کی اور تائید ہو جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے پہلے کیوں نہیں کہا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا سبقنی عبد اللہ رضی اللہ عنہ فاستحییت۔ اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور بیس صحابہ نے خواب دیکھا لہٰذا مشروعیت اذان صرف عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب سے نہیں ہوئی بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصویب اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خواب اسکے موید تھے۔ لیکن چونکہ عبداللہ نے بیان کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تصویب کی اس لئے ان کی طرف منسوب ہو گئی اور انہی کو صاحبِ اذان کہا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اذان کے کلمات کی تعداد اور پڑھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: ذَكَرُوا النَّارَ ...... فَأُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ. وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ الخ

کلمات اذان میں فقہاء کا اختلاف: کلماتِ اذان میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک سترہ کلمات ہیں۔ یعنی ترجیع بلا تربیع۔ ترجیع کے معنی شہادتین کو پہلے دو مرتبہ آہستہ آہستہ کہنا پھر دوسری مرتبہ زور سے ان کو دو مرتبہ اعادہ کرنا اور تربیع کے معنی اللہ اکبر کو چار مرتبہ کہنا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پندرہ کلمات ہیں۔ تربیع بلا ترجیع، اور امام شافعیؒ کے نزدیک انیس کلمات ہیں، تربیع مع الترجیع۔ اور امام احمدؒ سے مختلف روایات ہیں۔ لیکن ان کا صحیح قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے موافق ہے۔

دلائل: امام مالکؒ کی دلیل عدم تربیع کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو باب میں مذکور ہوا کہ شفع اذان کا حکم دیا گیا اور شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے۔ نیز عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں شفع

اذان کا ذکر ہے لہٰذا دو مرتبہ ہوگا۔ مالکیہ و شافعیہ کی دلیل ترجیع شہادتین کے بارے میں حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو ترجیع کا حکم دیا۔ احناف و حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ کی خواب والی حدیث ہے جو مشروعیتِ اذان کی اصل ہے وہ ترجیع سے خالی ہے۔ دوسری دلیل مؤذنِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بلال رضی اللہ عنہ کی اذان ہے جو بھی ترجیع سے خالی ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان اور مسجدِ قبا کے مؤذن سعد قرظی کی اذان بھی ترجیع سے خالی تھی۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اذان بلا ترجیع مع التربیع اولیٰ ہے۔

جواب: مالکیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زید اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اور ابن ام مکتوم کی اذان میں صراحۃً چار مرتبہ اذان کی تکبیر کا ذکر ہے۔ لہٰذا شفع اذان کا مطلب یہ ہوگا کہ شہادتین میں شفع کرنا ہے یا یہ مطلب ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس سے ادا کیا جاتا ہے لہٰذا ان کو ایک شمار کیا گیا اور چار تکبیرات کو شفع قرار دیا گیا ہے۔ مالکیہ و شافعیہؒ ثبوتِ ترجیع کیلئے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کرتے ہیں صاحبِ ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا۔ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اذان کا جزء سمجھ لیا لیکن یہ جواب زیادہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی فہم پر بدگمانی ہوتی ہے جو کہ مناسب نہیں۔

اس لئے علامہ ابن قدامہ نے مغنی میں بہترین جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ حنین سے واپسی پر ایک بستی کے قریب اتر کر نماز کے لئے اذان دلوائی تو وہاں ابو محذورہ اور دوسرے کفار کے بچوں نے استہزاءً اذان کی نقل اتارنی شروع کی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب کو بلا کر فرمایا کہ تم میں سے زیادہ بلند و خوبصورت آواز کس کی ہے؟ تو سب نے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کا نام لیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے کہا کہ تم وہ کلمات پھر کہو۔ تو انہوں نے کہنا شروع کیا جب شہادتین پر آئے تو آہستہ کہا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہا پھر زور سے کہو۔ تو زور سے کہا جس کی وجہ سے ان کے دل کے اندر ایمان داخل ہو گیا اور مسلمان ہو گئے۔ تو یہ ترجیع انکے ایمان کا سبب بنا اسلئے یادگار کے طور پر انہوں نے ترجیع ترک نہیں کی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ان کیلئے باقی رکھا۔ تو یہ ان کی خصوصیت ہے۔ جس طرح ان کے سر پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہاتھ مبارک پھیرا تھا تو تاحیات انہوں نے ان بالوں کو نہیں کترایا۔ حالانکہ ایسے بال رکھنا کسی کے لئے جائز نہیں تو یہ بھی ان کی خصوصیت ہے۔ اسی لئے تو ان کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا بلکہ اخر تک وہ بلا ترجیع دیتے رہے۔ لہٰذا ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ترجیع کی اولیت پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک اذان کے دونوں طریقے چلے آرہے ہیں۔ ہر ایک امام نے اپنے اپنے اجتہاد سے کسی ایک طریقہ کو ترجیح دی، لہٰذا کسی ایک طریقہ کو غیر ثابت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

البحث فی الاقامة

کلمات اقامت میں فقہاء کا اختلاف: کلماتِ اقامت میں بھی اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک گیارہ کلمہ ہیں، کہ شہادتین و حیعلتین صرف ایک مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک دس کلمات ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سترہ کلمات ہیں اذان کے پندرہ اور قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ۔

دلائل: شوافع و حنابلہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اُمِرَ بِلَالٌ اَنْ يَّشْفَعَ الْاَذَانَ وَاَنْ يُّوتِرَ

الْإِقَامَةَ إِلَّا الْإِقَامَةَ، ای قد قامت الصلوۃ۔ اور مالکیہ بھی اسی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں البتہ وہ إِلَّا الْإِقَامَة کے استثناء کو نہیں مانتے۔ احناف کے بہت دلائل ہیں۔ (۱) حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف میں کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ۔ (۲) دوسری دلیل سوید بن غفلۃ کی حدیث طحاوی میں سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ۔ (۳) تیسری دلیل دار قطنی میں ابو جحیفہ کی حدیث ہے ان بلالاً یؤذن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ۔ (۴) چوتھی دلیل طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بہت روایات ہیں جن میں مذکور ہے کہ ملک من السماء نے جب اذان کا طریقہ سکھایا اس وقت اقامت کا طریقہ بھی سکھلا یا رہے۔ چنانچہ اس میں الفاظ یہ ہیں فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہو گیا کہ اقامت میں اذان کے مانند تکرار کلمات ہے۔

جواب: شوافع ومالکیہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے پہلے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایتارِ اقامت کا حکم تھا پھر شفع کا حکم دے دیا گیا۔ چنانچہ پہلے گزر گیا کہ وہ شفع کلمات کے ساتھ اقامت کہا کرتے تھے۔ لہٰذا پہلے حکم کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایتار سے کلمات کا ایتار مراد نہیں بلکہ سانس میں ایتار کرنا مراد ہے یعنی دو کلمات کو ایک سانس سے ادا کرنا چاہئے بخلاف کلماتِ اذان کے وہاں الگ الگ سانس سے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن إِلَّا الْإِقَامَة کے استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ صوت وسانس کے اعتبار سے ایتار مراد نہیں۔ اسکا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہاں إِلَّا الْإِقَامَة کے استثناء سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اقامت واذان کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ہاں دو فرق ہیں، ایک صوت کے اعتبار سے کہ اذان میں ٹھیر ٹھیر کر کہنا چاہئے اور اقامت میں بغیر ٹھہرے کہنا چاہئے۔ دوسرا قد قامت کے اعتبار سے کہ اقامت میں ہے اذان میں نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل صریح ہیں کہ شفع اقامت ثابت ہو رہا ہے، اور ان کی دلیل ایتار اقامت پر صریح نہیں بلکہ اس میں دوسرے احتمالات ہیں، لہٰذا احناف کے مذہب کی ترجیح ہو گی۔ یہاں بھی حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اقامت کے دونوں طریقے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں کسی ایک کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اذان کے بعد نماز کیلئے اعلان کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ بِلَالٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ

تشریح: تثویب ماخوذ ہے ثوب سے جسکے معنی لوٹنا۔ لہٰذا تفعیل میں معنی ہونگے کپڑا لوٹانا یعنی کسی کو بار بار بلانا یا یہ ثوب بمعنی کپڑے سے ماخوذ ہے اور تثویب کے معنی کپڑا ہلانا چونکہ اہل عرب کی عام عادت تھی کہ جب دشمن حملہ کرتا تو اپنی قوم کو آگاہ کرنے کیلئے لاٹھی میں کپڑا لٹکایا کرتے تھے تو اس کے معنی میں اعلام موجود ہے اسلئے بعد میں مطلقاً اعلام بعد الاعلام پر اطلاق ہونے لگا۔ اور شرعاً اس کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے ایک فجر کی اذان میں الصلوۃ خیر من النوم۔ دوسرا اقامت کہنا اور حدیث سے یہ دونوں اطلاق ثابت ہیں۔ اور حدیث ھذا میں پہلا اطلاق مراد ہے۔ تیسرا اطلاق یہ ہے کہ اذان کے بعد لوگوں کے آنے میں تاخیر محسوس کی تو اذان واقامت کے درمیان الصلوۃ جامعتہ یا اس جیسا دوسرا کوئی لفظ کہنا یہ تثویب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت نہیں بلکہ تابعین کے زمانے میں ایجاد ہوئی حتیٰ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر نکیر فرمائی اسلئے اکثر علماء کرام نے اسکو مکروہ اور بدعت کہا۔ جامع الصغیر میں امام محمدؒ نے اس تثویب کو نماز فجر میں حسن کہا اور

خصوصیت یہ بتائی کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہے۔ اسلئے اسکو دور کرنے کیلئے اعلان کرنا بہتر ہے۔ اور قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک تثویب خاص کی اجازت ہے یعنی جو شخص امورِ مسلمین میں مشغول ہو جیسے قاضی، مفتی اور معلم، تو مؤذن ان کے پاس جائے اور ان کو نماز کی اطلاع دے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ابویوسف کی دلیل وہ احادیث ہو سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات حضرت بلال رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جاتے تھے اور آپ کو اقامت صلوۃ کی اطلاع دیتے تھے۔ مگر یاد رہے اسکو مستقل سنت ورواج قرار دینا درست نہیں جیسا کہ بعض علاقہ کی عادت ہے کیونکہ اس سے اذان کی اہمیت باقی نہیں رہے گی جو اصل ہے۔

اذان ونماز کے درمیان وقفہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ... إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ... وَلَا تَقُومُوا حَتّٰى تَرَوْنِي الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: اس میں اختلاف ہوا کہ مقتدی کب کھڑا ہو اور امام تکبیر کب کہے۔ تو امام مالکؒ اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مقتدیوں کے قیام کی کوئی حد مقرر نہیں جب چاہیں کھڑے ہو جائے اور بعض حضرات کے نزدیک جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو مقتدی اس وقت کھڑے ہو جائے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عادت تھی جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہتا تو کھڑے ہو جاتے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں سوید بن غفلہ قیس بن ابی حازم، حماد، سعید بن مسیب، عمر بن عبد العزیزؒ کا قول نقل کیا کہ جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو قیام واجب ہے۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ کہے صفوف میں اعتدال ضروری ہے اور جب اقامت ختم کر لے تو امام کو تکبیر کہہ دینی چاہئے۔ اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ جب قد قامت الصلوٰۃ کہہ دے امام تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دینی چاہئے یہی امام صاحب کا ایک قول ہے اور امام احمدؒ کا مذہب ہے۔ لیکن عام جمہور علماء کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت سے فارغ نہ ہو جائے امام نماز شروع نہ کرے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول ہے اور احناف کا فتویٰ اسی پر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جب مؤذن اقامت سے فارغ ہو جائے اس وقت مقتدی کا قیام ہونا چاہئے اور کتب حنفیہ وقایہ وغیرہ میں جو لکھا ہوا ہے کہ حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہو، اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مجبوری کی بناپر اس سے پہلے کھڑا نہ ہو سکے تو حی علی الصلوٰۃ تک کھڑا نہ ہونے کی اجازت ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے پہلے کھڑا نہ ہو یا حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہونا ضروری ہے اور ایسا نہ کرنے والا پر اعتراض کرے۔

کیا جو شخص اذان کہے وہی تکبیر پڑھے

الحدیث الشریف: عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصُّدَائِيِّ... إِنْ أُؤَذِّنَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ... وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ الخ

تشریح: اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ جو اذان دے وہی اقامت کہے لیکن اگر غیر مؤذن اقامت دیدے تو شوافع وحنابلہ کے نزدیک مطلقا مکروہ ہے خواہ مؤذن کی اجازت ہو یا نہ ہو لیکن اس کے باوجود اقامت ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مؤذن کی اجازت قالی یا حالی ہو تو بلا کراہت جائز ہو جائے گی اور اگر کسی قسم کی اجازت نہ ہو بلکہ وہ ناراض ہو تو مکروہ ہے۔

فریق اول نے زیاد بن الحارث صدائی کی حدیث سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف فرمایا مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کی دلیل دار قطنی کی روایت ہے کہ کبھی حضرت بلال رضی اللہ عنہ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت دیتے اور کبھی اسکے

بر عکس ہوتا تھا۔ دوسری دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ کو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ بلال کو اذان کی تلقین کرے تو بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی پھر عبداللہ رضی اللہ عنہ کو اقامت دینے کا حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت جائز ہے۔ انہوں نے جو حدیث بیان کی اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن سے معلوم ہو گیا کہ زیاد ناراض ہوں گے یا اس میں استحباب بیان کرنا مقصود ہے۔

بَابُ فَضْلِ الْأَذَانِ وَإِجَابَةِ الْمُؤَذِّنِ (اذان اور اسکے جواب کی فضیلت)

قیامت کے دن مؤذن معزز ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعناقا يَوْمَ الْقِيَامَة

تشریح: حدیث ہذا کی شرح میں بہت سے اقوال نقل کئے گئے۔ (۱) ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ اس سے مراد زیادہ عمل والے ہونگے۔ (۲) بعض نے کہا وہ اللہ کی رحمت کی طرف زیادہ شوق کرنے والے ہوں گے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف شوق کر دیکھا جاتا تو گردن لمبی کر کے جھانک کر دیکھتے ہیں۔ (۳) بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ معزز ہوں گے۔ اس لئے کہ باعزت آدمی گردن اونچی و لمبی کر کے بیٹھتا ہے۔ بخلاف ذلیل آدمی کے وہ گردن جھکا کر بیٹھتا ہے۔ (۴) بعض نے کہا اس سے سردار ہونا مراد ہے اس لئے کہ رؤساء کی گردن اونچی ہوتی ہے۔ (۵) بعض نے کہا کہ قیامت کے دن پسینہ کیوجہ سے لوگوں کی گردن تک ڈوب جائے گی۔ اس وقت مؤذنین کی گردن لمبی ہو گی تاکہ پسینہ سے بچ جائے۔ (۶) قاضی عیاض وغیرہ نے کہا کہ یہ بکسر ہمزہ ہے باب افعال کا مصدر ہے جس کے معنی اسراع (جلدی جانا) ہیں مطلب یہ ہے کہ وہ بہت جلدی جنت کی طرف جائیں گے۔

اذان کا جواب کس طرح دیا جائے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ۔۔۔ إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا الخ

تشریح: اجابت مؤذن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجابت فعلی یعنی اذان سن کر جماعت کی طرف جانا۔ یہ ہمارے نزدیک واجب ہے دوسروں کے بہت اقوال ہیں۔ جنکی تفصیل جماعت کے حکم میں آئے گی۔ دوسری قسم اجابت قولی جس کا ذکر اس حدیث میں ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر اور بعض حنفیہ اور ابن وہب مالکی اس کے وجوب کے قائل ہیں اور امام شافعی، مالک، احمد اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ وجوب کے قائل نہیں بلکہ استحباب کے قائل ہیں۔ اور یہ اکثر احناف کا قول ہے۔ فریق اول استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دال ہے۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ آپ ﷺ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا علی الفطرۃ تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دوہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب پر محمول ہے۔ دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے۔

دوسرا مسئلہ: اس میں یہ ہے کہ امام شافعی واہل ظواہر کہتے ہیں کہ پوری اذان، مؤذن کے مانند کہنا چاہیئے حتیٰ کہ حیعلتین کے جواب میں بھی وہی کہنا چاہیے اور امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہنا چاہئے۔ اول فریق کی دلیل حدیث مذکور ہے اسی طرح بخاری شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فقولو امثل مایقول الموذن۔

اس میں کوئی استثناء نہیں ہے۔احناف کی دلیل مسلم شریف میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے حی علی الصلوۃ کے جواب میں لاحول ولاقوۃ الخ کہا۔اسی طرح معاویہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں لاحول کہنے کا ذکر ہے نیز جب مؤذن حی علی الصلوۃ والفلاح سے لوگوں کو نماز و کامیابی کی طرف بلا رہا ہے تو اگر لوگ بھی یہی الفاظ کہیں تو ایک قسم کا استہزاء ہو گا۔لہٰذا یہ الفاظ نہیں کہنا چاہیئے بلکہ اس وقت نفس و شیطان دھوکہ دیں گے۔لہٰذا اس سے بچنے کیلئے لاحول ہی مناسب ہے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ مجمل ہے اور ہماری حدیث مفسر ہے، لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا، یا اکثریت کے اعتبار سے مثل کہا گیا یا مثل سے مراد اس کے مناسب الفاظ ہیں۔اور حیعلتین کیلئے مناسب حوقلہ ہے۔علامہ ابن ھمام نے کہا کہ دونوں کو جمع کر لیا جائے تاکہ دونوں روایت پر عمل ہو جائے۔لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقصد یہ نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی حیعلتین کے جواب میں وہی کہا جائے اور کبھی حوقلہ کہا جائے۔

مغرب کی اذان کے بعد نفل کا حکم

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ . . . بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلاَةٌ بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلاَةٌ ثُمَّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ الخ

تشریح: اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے۔چنانچہ اسکے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔امام شافعیؒ و احمدؒ کے ایک قول کے مطابق رکعتین قبل المغرب مستحب ہیں۔اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک فی نفسہ تو جائز ہیں مگر تاخیر مغرب کی وجہ سے مکروہ لغیرہ ہے۔شوافع استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں ہر اذان و اقامت کے درمیان دو رکعت کا ذکر ہے اس میں مغرب بھی شامل ہے۔دوسری دلیل عبداللہ بن مغفل کی دوسری روایت بخاری شریف کے دو مقام پر آئی ہے، صلواۃ قبل صلوۃ المغرب الخ۔

امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ابو داؤد میں ما رأیتُ أحدا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلیهما ای رکعتین قبل المغرب۔دوسری دلیل ابراہیم نخعی کا قول ہے لم یصل ابو بکر ولا عمر ولا عثمان قبل المغرب رکعتین (رواہ البیہقی)۔اگر مستحب ہوتی تو خلفاء ثلاثہ کبھی کبھی ضرور پڑھتے نیز دوسری بات یہ ہے کہ قوی احادیث سے تعجیل مغرب کی بہت تاکید کی گئی۔اس لئے بالاتفاق تاخیر مغرب مکروہ ہے۔اب اگر اس سے قبل دو رکعت پڑھی جائے تو فرض میں تاخیر ہونے کا قوی اندیشہ ہے لہٰذا نہ پڑھنے میں احتیاط ہے۔

انہوں نے جو پہلی حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مسند بزاز اور دار قطنی میں مغرب کا استثناء موجود ہے اگرچہ بعض لوگوں نے اس پر کلام کیا۔لیکن اکثر محدثین کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے۔دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اباحت بیان کرنا مقصود ہے۔اور اس کا منشاء یہ تھا کہ معلوم ہو جائے کہ عصر کے بعد جو وقت مکروہ ہے وہ غروب شمس سے ختم ہو جاتا ہے فرض پڑھنے تک باقی نہیں رہتا۔

امام مقتدیوں کی نماز کا ذمہ دار ہے

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مؤتمن الله الخ

تشریح: یہاں ضامن کے چند معانی ہیں ایک ہے رعایت و نگرانی کرنے والا تو اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ امام صرف

مقتدیوں کی نماز کی نگرانی کرنے والا ہے کہ اسکے عدد رکعات سے مقتدیوں کے عدد رکعات ہوگا۔اس معنیٰ کو شوافع نے اختیار کیا اس لئے ان کے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز الگ الگ ہے۔امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہو گی۔ احناف کے یہاں اس کے دو معنی ہیں پہلے معنی ہیں کفیل وذمہ دار کے۔کہ امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل وذمہ دار ہے۔اس لئے صحت وفساد صلوۃ امام سرایت کرے گی مقتدیوں کی نماز کی طرف اسی لئے احناف کے یہاں قرأت کا ذمہ دار امام ہے مقتدی نہیں۔دوسرے معنی ضمن میں رکھنے کے ہیں یعنی امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے۔اس لئے مساوی ہونا چاہیئے۔اسی لئے احناف کے نزدیک تنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح نہیں۔اور احناف کے یہ معنی زیادہ اقرب الی السنۃ و تعامل صحابہ ہیں اور اس کی تائید ہوتی ہے۔سہل بن سعد کے واقعہ سے کہ وہ نماز پڑھانے میں احتیاط کرتے تھے۔جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو یہ حدیث بیان کی۔

معاوضہ لئے بغیر اذان دی جائے

الحدیث الشریف :عَنْ عُثْمَانَ . . . أَنْتَ إِمَامُهُمْ وَاقْتَدِ بِأَضْعَفِهِمْ وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا الخ

تشریح: یہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسا مؤذن رکھنا چاہئے جو اذان پر اجرت نہیں لیتا ہے۔اس سے اجرت علی الطاعۃ کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔مثلاً اجرت علی تعلیم العلوم الدینیۃ و اجرت علی الامامۃ والاذان والاقامۃ وغیرھا۔تو اسکے حکم میں اختلاف ہے۔شوافع مطلقا جائز قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ اجرت علی الطاعۃ ناجائز ہے اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔شوافع دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوسعید خدری ؓ کی حدیث سے جو بخاری شریف میں تفصیل سے موجود ہے کہ انہوں نے ایک مار گزیدہ پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور اس کے عوض میں بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا اور آپ ﷺ نے اس کی تقریر فرمائی۔احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابی بن کعب کی حدیث سے کہ انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک قوس بطور اجرت وصول کی تھی حضور ﷺ کو صبر پہنچنے کے بعد سخت وعید ارشاد فرمائی۔اور حضرت عثمان ؓ کی حدیث مذکور سے بھی ناجائز معلوم ہوتا ہے۔شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ ہے اجرت علی الطاعت کا اور یہاں اجرت علی الطاعۃ نہیں ہے بلکہ یہ اجرت علی الدواء ہے اور اس کے قائل ہم بھی ہیں اسی لئے احناف فرماتے ہیں کہ مریض کیلئے یا تجارت وغیرہ دنیوی کسی غرض کے لئے ختم قرآن کرانا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔تو متقدمین حنفیہ کا قول اس مسئلہ میں عدم جواز کا ہے۔لیکن متاخرین نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔کہ قرون اولیٰ میں معلمین ائمہ ومؤذنین کو بیت المال سے وظیفہ دیا جاتا تھا۔اسلئے اس کو بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی دشواری نہیں تھی۔پھر جب یہ سلسلہ ختم ہوگیا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان، امامت، افتاء میں خلل پیدا ہونے لگا۔اور تمام دینی شعائر میں بد انتظامی ہونے لگی۔اور ہر دلوں میں تعلیمی ذوق وشوق نہیں رہا کہ بلا اجرت تعلیم دیں، بنابریں متاخرین نے ان چیزوں پر اجرت لینے کی اجازت دے دی۔چونکہ یہ ضرورت کی بنا پر ہے۔والضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ۔

اس پر دوسرے طاعات کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔اس لئے ختم تراویح پر اجرت بنام ہدیہ لینا جائز نہیں ہوگا۔

وقت سے پہلے اذان دینے کا حکم

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عُمَرَ . . . قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں میں قبل الوقت اذان دینا کافی نہیں۔ فجر کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور قاضی ابو یوسف کے نزدیک فجر کی اذان قبل از وقت جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح فجر میں بھی قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں یعنی کافی نہیں۔ اگر دیدے تو وقت ہونے پر اعادہ ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں بلال رضی اللہ عنہ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا طرفین کی دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے ایک دن فجر کی اذان وقت سے پہلے دے دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اعادہ اذان کا حکم دیا اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن کا واقعہ ہے کہ انہوں نے اعادہ کا حکم دیا اگر قبل الوقت اذان دینا کافی و جائز ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ دیتے۔ دوسری دلیل ابوداؤد میں اسی بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لاتؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومدیدیہ عرضاً۔ تیسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الامام ضامن والمؤذن موتمن رواہ الترمذی و ابوداؤد۔ یہاں مؤذن کو وقت کا امین کہا گیا اگر وقت سے پہلے اذان دیدے تو خیانت ہو گی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اذان کا مقصد ہے اعلام چنانچہ وقت اور قبل الوقت اذان دینے سے بجائے اعلام کے تجہیل وقت لازم آئے گی نیز جب صلوات اربعہ میں جائز نہیں تو اس میں بھی جائز نہیں ہو گا۔ بہر حال روایات و قیاس صریح مسلک احناف پر دال ہیں لہٰذا اسکو ترجیح ہو گی۔ فریق اول نے جو بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کب انکار کرتے ہیں کہ رات میں نہیں ہوتی تھی لیکن وہ اذان کس کی تھی۔ آیا فجر کی تھی یا اور کسی کی مذکور نہیں بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سحری و تہجد کے لئے تھی جیسا کہ بخاری شریف میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لایمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینتبہ نائمکم تو صاف معلوم ہوا کہ یہ اذان سحری و تہجد کیلئے تھی فجر کی نہ تھی اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ فجر کے لئے تھی تو دلیل اس وقت بن سکتی ہے جبکہ اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ اسی سے نماز پڑھی جاتی تھی بلکہ تمام روایات میں ہے کہ وقت ہونے پر پھر اذان دی جاتی تھی اور خود ان کی استدلال کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں حتی ینادی ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ لہٰذا حدیث مذکور سے ان کا استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔

اگر فجر کی نماز قضاء ہوجائے تو کس طرح ادا کرے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

تشریح: نماز کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو کبھی سو جاتے تھے یا کبھی نماز میں نسیان ہو جاتا تھا یہ آپ کی غفلت کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی طور پر کیا جاتا تھا کہ سونے کے بعد یا نسیان کے بعد اس کی قضا کی عملی تعلیم ہو جائے۔ چنانچہ مؤطا مالک میں روایت ہے انی لاانسی ولکن انسی لیسن۔

اشکال: پھر یہاں بعض لوگوں نے اشکال کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے ان عینای تنامان ولاینام قلبی تو جب قلب نہیں سوتا ہے پھر آپ سے ذہول عن الوقت کیسے ہوا۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے قلب سے نہیں ہوتا اور آنکھ سوئی ہوئی ہے اس لئے ذہول ہوا فلا اشکال فیہ۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ والقلب یقظان صرف حدث کے معاملہ کے ساتھ متعلق ہے کہ

آپ کو نیند کی حالت میں بھی حدث واقع ہو تو اس کا احساس ہوتا تھا بنا بریں آپ کی نیند ناقض وضو نہیں تھا بخلاف دوسروں کے نوم کی حالت میں حدث کی خبر نہیں ہوتی اس لئے ناقض وضو ہے تو جب والقلب یقظان والی حدیث صرف حدث کے متعلق ہے بنا بریں طلوع شمس وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ فللذا کوئی اشکال نہیں۔

پھر یہاں روایات میں کچھ تعارض ہے کیونکہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور ﷺ سب سے پہلے بیدار ہوئے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے پھر حدیث الباب میں ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ پہرادے رہے تھے اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ ذومخبرہ تھے۔ تو حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی رحمہما اللہ نے جواب دیا کہ واقعات متعدد تھے لہٰذا کوئی تعارض نہیں اس حدیث میں اور کچھ مسائل ہیں جو آئندہ آئیں گے۔

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلٰوۃِ (مساجد اور مقامات نماز کا بیان)

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا دَخَلَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الْبَیْتَ دَعَا فِیْ نَوَاحِیْہِ کُلِّھَا وَلَمْ یُصَلِّ حَتّٰی خَرَجَ مِنْہُ الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیت اللہ کے اندر نماز نہیں پڑھی، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے اندر دو رکعت نماز پڑھی فتعارضا۔ تو بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ دخول بیت اللہ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی جس کا بیان ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اور ایک مرتبہ نماز نہیں پڑھی جس کا بیان اسامہ نے کیا لیکن یہ روایات و تواریخ کے خلاف ہے۔ کیونکہ بعد الھجرت ایک مرتبہ دخول بیت اللہ ثابت ہے اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ مثبت ہے اور اثبات کی ترجیح ہوتی ہے۔ یا تو اسامہ دعا میں مشغول ہو گئے تھے۔ اور حضور ﷺ کو نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا بنا بریں انکار کیا۔

بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم: پھر بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ سے ثابت ہے البتہ فرض کے بارے میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام مالک واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک فرض پڑھنا بھی جائز ہے۔ اور یہی جمہور علماء کی رائے ہے۔ امام مالک اور احمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ یہاں کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھنے کا حکم ہے، اور ظاہر بات ہے کہ اندر نماز پڑھنے سے بعض حصہ کی طرف توجہ نہیں ہو گی۔ بلکہ پیٹھ دینا ہو گا۔ اسلئے فرض نماز نہیں ہو گی۔ اور نوافل میں چونکہ شرعاً کچھ مساہلت ہے۔ نیز اسکے بارے میں نص وارد ہے بنا بریں خلاف قیاس نفل جائز ہے۔

دلائل: امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے اَنْ طَھِّرَا بَیْتِیَ لِلطَّآئِفِیْنَ وَالْعٰکِفِیْنَ وَالرُّکَّعِ السُّجُوْدِ۔ یہاں مطلق نماز کیلئے بیت اللہ پاک کرنے کا حکم دیا لہٰذا ہر قسم کی نماز صحیح ہو گی۔ خواہ فرض ہو یا نفل۔ نیز استقبال کعبہ میں استیعاب شرط نہیں ہے بعض کا استقبال ہی کافی ہے۔ بنا بریں عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔

جواب: انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم اطرافی کیلئے۔ نیز کعبہ کے اندر نماز پڑھنے میں بعض کعبہ کا تو استقبال ہوا اور یہی کافی ہے۔ لما مضی۔ پورے کعبہ کا استقبال شرط نہیں۔

مسجد حرام میں ایک نماز ایک لاکھ کے برابر ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ الخ

تشریح: یہاں خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ کا ذکر ہے۔اور ابن ماجہ میں خمسین الف کا ذکر ہے فتعارضا۔تو آسان جواب یہ ہے کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی یا تو یہ کہا جائے کہ حضور ﷺ کو پہلے الف کی وحی آئی پھر مزید اضافہ کر کے خمسین الف کی وحی بھیجی گئی۔یا تفاوت اخلاص کے اعتبار سے تفاوت ثواب کا بیان کیا گیا۔دوسری بات اس حدیث میں یہ ہے کہ یہاں اصل ثواب کا بیان ہے کہ مسجدِ نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کا اصل ثواب دوسری کسی مسجد میں نماز پڑھنے کے اصل ثواب سے پچاس ہزار گونہ زیادہ ہوگا۔فضلِ ثواب کے ساتھ حدیث کا تعلق نہیں ہے۔اس لئے دوسری مسجدوں میں نماز پڑھنے کا فضلِ ثواب مسجد نبوی ﷺ میں نماز کے اصل ثواب سے زیادہ ہو سکتا ہے۔

تیسری بحث: اس میں یہ ہے کہ فضیلت آیا اس خاص مسجد کے لئے ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ میں بنائی گئی تھی یا بعد میں جو اضافہ کیا گیا وہ بھی شامل ہے۔تو امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ فضیلت صرف حضور ﷺ کے زمانے کی مسجد کے ساتھ خاص ہے بعد کے حصہ میں شامل نہیں ہے۔اور احناف و جمہور کے نزدیک یہ عام ہے ہر حصہ کیلئے خواہ حضور ﷺ کے زمانے میں ہو یا بعد میں جو بڑھایا گیا ہو اصل میں اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جہاں اسم و اشارہ جمع ہو جاتے ہیں وہاں نوویؒ وغیرہ کے نزدیک اشارہ غالب ہوتا۔اور یہاں اشارہ اس حصہ کی طرف تھا جو حضور ﷺ کے زمانے میں تھا۔لہٰذا وہی مراد ہوگا اور جمہور کے نزدیک اسم غالب ہوتا ہے۔لہٰذا یہ عام ہوگا۔اور اس کی تائید ہوتی ہے دوسری ایک روایت سے چنانچہ آپ نے فرمایا ولو مد مسجدی الی صنعاء لکان مسجدی۔نیز مسجد حرام وغیرہ میں اس قسم کی تعمیم کا لحاظ خود امام نووی بھی کرتے ہیں۔

چوتھی بحث: ہے الا المسجد الحرام کے استثناء میں،اس میں تین احتمال ہیں:

(۱) مسجد نبوی اور دوسری مسجدوں سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ وہ اس سے افضل ہے۔(۲) دوسری یہ ہے کہ مسجد نبوی ﷺ دوسری مسجدوں سے ایک ہزار ۱۰۰۰ درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کیونکہ اس سے اتنا زیادہ افضل نہیں بلکہ اس سے کم افضل ہے مثلاً دو ایک سو درجہ ہے۔(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مسجد نبوی ﷺ ایک ہزار درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ اس سے افضل نہیں بلکہ برابر۔تیسری صورت کا قائل کوئی نہیں۔دوسری صورت کے قائل امام مالکؒ ہیں۔اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ افضل ہے مسجد حرام سے۔اور ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا جسم اطہر زمین کے جس حصہ سے متصل ہے وہ پوری سرزمین یہاں تک کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے۔اسکے بعد سب سے افضل کعبہ شریف ہے پھر مسجد نبوی ﷺ پھر مسجد حرام اسکے بعد مدینہ پھر مکۃ المکرمہ۔لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی واحمد و جمہور علماء رحمهم الله پہلی صورت کے قائل ہیں۔امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ کی دعاؤں سے آپ نے دعا فرمائی اللهم اجعل بالمدینة ضعفی ماجعلت بمکة من البرکة۔نیز مسجد نبوی ﷺ حضور ﷺ کی جائے صلوۃ ہے اور آپ نے بنائی اور مسجد حرام حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جائے صلوۃ ہے اور ان کی بنا ہے۔اور ظاہر بات ہے کہ حضور ﷺ کی جائے صلوۃ اور آپ کی بنا سب سے افضل ہو گی۔جمہور ائمہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ اس آیت میں متعدد اعتبار سے مسجد حرام کی افضلیت ثابت ہوتی۔(۱) اسکا واضع اللہ تعالیٰ ہے۔(۲) اس کو اہل جہاں کی

ہدایت قرار دی گئی۔ (۳) نیز جائے امن قرار دیا گیا۔ (۴) اس کی زیارت کو فرض قرار دیا گیا لہٰذا مسجد حرام افضل ہوگی۔ امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے وہ سب جزوی و عارضی ہیں۔ اور مسجد حرام کی فضیلت کلی و ذاتی ہے۔ لیکن حضور ﷺ کے روضۂ اقدس کعبہ، عرش و کرسی سے افضل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے سفر کرنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الخ

تشریح: شد کے معنی باندھنا، اور رحال کے معنی کجاوہ۔ اب مطلب ہوگا کجاوہ نہیں باندھا جائے گا۔ اور چونکہ سفر کے وقت سواری پر کجاوہ باندھتے ہیں تو یہ لفظ کنایہ ہوگا۔ سفر کرنے سے تو اب مطلب یہ ہو جائے گا کہ سفر نہیں کیا جائے گا مگر تین مسجدوں کی طرف، اب یہاں استثناء مفرغ ہے مستثنیٰ منہ مذکور نہیں، تو ایک مستثنیٰ منہ نکالنا پڑے گا۔ تو حافظ ابن تیمیہ عام مستثنیٰ منہ مانتے ہیں یعنی لا تشد الرحال الی موضع الا الی الخ۔ ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی جگہ کی طرف سفر نہ کرو اور اس عموم میں نبی کریم ﷺ کی قبرِ مبارک بھی داخل ہے۔ لہٰذا اس کی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر مسجدِ نبوی ﷺ کی نیت سے سفر کرے تو پھر زیارتِ قبرِ مبارک مستحب ہے۔ لیکن جمہورِ امت قبرِ مبارک کی زیارت کو اقرب قربات شمار کرتے ہیں اور اس پر اجماع قولی و فعلی ہے۔ نیز سنتِ نبویہ بھی اس پر دال ہے۔ ابن تیمیہ نے مستثنیٰ منہ عام نکال کر جو دلیل پیش کی جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مستثنیٰ منہ عام نکالنے کی صورت میں بہت سے اشکالات پیش آئیں گے کیونکہ اس سے ہر قسم کے اسفار منع ہو جائیں گے۔ مثلاً سفر برائے طلبِ علم و تجارت و زیارتِ اخوان حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسلئے مستثنیٰ منہ عام نہیں نکالا جا سکتا ہے بلکہ کسی خاص امر کو نکالا جائے گا۔ جو اس مقام کے مناسب ہو اور وہ یہاں مسجد ہے کیونکہ مستثنیٰ مساجد ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی مسجد کی طرف سفر نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ ثواب ہر مسجد میں برابر ہے۔ پھر جب مسندِ احمد کی روایت میں صراحۃً مسجد مستثنیٰ منہ مذکور ہے۔ تو مستثنیٰ منہ نکالنے کی زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ روایت ہے لا ینبغی للمطی ان یشد رحلہ الی مسجد الا المسجد الحرام الخ تو معلوم ہوا کہ یہاں سفر برائے مسجد سے تعرض کیا گیا دوسرے اسفار کے ساتھ حدیث کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا اس سے ابن تیمیہ کا استدلال صحیح نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ حدیث ہذا سے مساجد ثلاثہ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ ان میں من انہ مسجد اپنی ذاتی فضیلت موجود ہے بخلاف دوسری مسجدوں کے ان میں من انہ مسجد کوئی ذاتی فضیلت نہیں بلکہ سب برابر ہیں۔ کسی میں زیادہ ثواب نہیں۔ ہاں دوسرے عوارض کی وجہ سے کسی میں ثواب زیادہ ہو سکتا ہے مثلاً کسی میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں وغیرہ۔ لہٰذا مساجد ثلاثہ کی طرف سفر کرنے میں زیادہ ثواب ہوگا۔ اور کسی مسجد من انہ مسجد کی طرف سفر کرنے میں کوئی ثواب نہیں ہوگا۔ لہٰذا سفر کرنا بیکار ہوگا سفر کے جواز و عدمِ جواز کی بحث نہیں۔ لہٰذا ابن تیمیہ کا استدلال باطل ہے۔

ریاض الجنہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ..... مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي الخ

تشریح:اس حدیث کے مطلب میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں عبادت و ذکر اذکار کرنا، دخول جنت کا سبب ہوتا ہے...... جیسا کہ حلقۂ ذکر کو رِیَاضِ الْجَنَّۃِ کہا گیا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ حصول رحمت و سعادت میں یہ ٹکڑا جنت کے باغ کے مانند ہے۔ مگر حافظ ابن حجر وغیرہ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ یہ حصہ اصل میں جنت کا ایک ٹکڑا ہے۔ جو وہاں سے لایا گیا جیسا کہ حجر اسود کے بارے میں کہا گیا پھر قیامت کے روز اپنی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔ یہی صحیح ہے۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ سید یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں۔ وہاں بیٹھنے سے جو سکون واطمینان ہوتا ہے۔ دنیا کی کسی جگہ میں نہیں ہوتا۔ نہ کھانے پینے کا تصور ہوتا ہے اور نہ پیشاب و پاخانہ کا خیال رہتا ہے۔ بندہ نے بھی اس کا تجربہ کیا۔ بشرطیکہ وہ دل دل ہو۔ لیکن وہ حصہ دنیا میں آنے کے بعد اس کے خصوصی آثار بھوک، پیاس نہ لگنا پیشاب و پائخانہ کا تقاضا نہ ہونا۔ باقی نہیں رہے بلکہ دنیا کے آثار مرتب ہونے لگے۔

مِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي: کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا۔ کہ آیا حقیقت پر محمول ہے یا مؤول ہے تو کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ میں منبر پر جو وعظ کرتا ہوں اس کو جو سن کر عمل کرے گا قیامت کے دن حوض کوثر کا پانی پیئے گا۔ بعض نے کہا کہ قیامت کے دن آپ کیلئے جو منبر رکھا جائے گا اس کے بارے میں آپ نے خبر دی کہ وہ میرے حوض کے کنارہ پر رکھا جائے گا۔ لیکن یہاں بھی جمہور کہتے ہیں کہ یہ ظاہر و حقیقت پر محمول ہے حوض کوثر پر جو منبر کی جگہ ہے اس کو منتقل کر کے یہاں لایا گیا۔ پھر بروز قیامت اصلی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔

مسجد بنانے کی فضیلت

الحدیث الشریف :عَنْ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَنَى لِلّٰهِ مَسْجِدًا بَنَى اللهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ الخ

تشریح: یہاں مسجداً کی تنوین تقلیل کیلئے ہے اور بَیْتًا کی تنوین تکثیر و تعظیم کیلئے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ جو اللہ تعالی کی رضا مندی کی خاطر چھوٹی سی مسجد بھی بنائے گا اللہ تعالی جنت میں اس کیلئے بہت بڑا ایک گھر بنائے گا۔ اب مسلم شریف کی روایت میں بنی اللہ لہ مثلہ فی الجنۃ۔ میں اشکال ہوتا ہے کہ یہاں دنیا کا گھر ہے اور وہاں جنت کا گھر ہے۔ اور وہاں کی ایک بالشت بھی دنیا ومافیہا سے افضل ہے پھر یہاں بانی بندہ ہے وہاں کا بانی اللہ تعالی۔ لہٰذا مبنی میں رات دن کا فرق ہوگا تو حدیث میں مثلہ کیسے کہا گیا۔ تو علامہ عینیؒ نے دس جوابات کئے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں۔ کہ یہاں مثلیت بحسبِ کمیت ہے لیکن کیفیت و شان کے اعتبار سے رات دن کا فرق ہوگا۔ اسی کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی نے سب سے پسندیدہ جواب قرار دیا۔ بعض نے کہا کہ یہاں کم سے کم ثواب کا ذکر کیا زیادت کی نفی نہیں۔ بعض نے کہا کہ یہاں فضیلت میں مماثلت مراد ہے کہ جیسا کہ مسجد دنیا کے تمام مکانات سے افضل ہے ایسا ہی جنت میں اس کیلئے جو مکان بنایا جائے گا وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے افضل ہوگا۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مماثلت مبنی میں نہیں بلکہ مصدر بنا میں مماثلت مراد ہے۔ یعنی جیسا بندہ نے اپنے خالق کی رضامندی کیلئے خالص گھر بنایا اسی طرح خالق اپنے بندہ کیلئے خاص ایک گھر بنائے گا اور ظاہر بات ہے کہ بندہ اپنی شان کے مطابق گھر بنائے گا اور اللہ تعالی اپنی شان کے مطابق بنائے گا لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔ یہاں صحیح ابن خزیمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں من بنی للہ مسجداً، ولو کمفحص قطاۃٍ أو أصغر منه یہ حدیث شراح پر مشکل بن گئی کہ اتنی چھوٹی مسجد کا تحقق کیسے ہوگا۔ تو بعض شارحین نے کہا کہ ایک مسجد بہت لوگوں نے شریک ہو کر بنائی کہ ہر ایک کے حصہ

میں پرندے کے گھونسلہ کے برابر ہو تب بھی ہر ایک کیلئے الگ الگ گھر بنایا جائے گا۔ سب کو ایک مشترک گھر نہیں بنایا جائے گا۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ مبالغہ کے لئے ہے اور مبالغہ کے لئے تحقق ضروری نہیں۔ فلا اشکال فیہ

مسجد میں تھوکنے کا کفارہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبُزَاقُ فِي الْمَسْجِدِ خَطِيئَةٌ وَكَفَّارَتُهَا دَفْنُهَا الخ

تشریح: یہاں تھوکنے کی ممانعت کی کہ اسکا وہ احترام کرنا ہے جو خالق اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے اب امام نووی فرماتے ہیں کہ مسجد میں مطلقاً تھوکنا منع ہے۔ خواہ سامنے کی طرف ہو یا دائیں، بائیں جانب یا قدم کے نیچے خواہ مجبور ہو یا نہ ہو اگر مجبور ہو جائے تو اپنے کپڑے میں تھوکے اگر مسجد میں تھوک دے تو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اور قاضی عیاض کہتے ہیں کہ مسجد میں تھوکنا جائز نہیں مگر اس شخص کیلئے جو دفن نہ کر دے۔ یہی علامہ قرطبی کی رائے ہے اور مسند احمد کی روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے وہ روایت یہ ہے عن ابی امامۃ مرفوعا من تنحنح فی المسجد فلم یدفنہ فسیئۃ وان دفنہ فحسنۃ۔ اس میں عدم دفن کی صورت میں سیۂ کہا گیا اصل میں ان دونوں کے اختلاف کا منشاؤ حدیث کا عموم ہے، ایک حدیث میں البزاق فی المسجد خطیئۃ عام کہا گیا جیسا کہ حدیث مذکور ہے اور دوسری حدیث ابی ہریرہ ﷺ ولیبصق عن یسارہ او تحت قدمہ میں عموم موضع کا بیان ہے۔ تو علامہ نووی نے پہلی حدیث کو عام رکھا کہ بزاق فی المسجد مطلقاً گناہ ہے اور دوسری حدیث کو خاص کیا خارج مسجد کے ساتھ اور قاضی عیاض نے ثانی حدیث کو عام کیا مسجد و غیر مسجد کیلئے اور پہلی حدیث کو خاص کیا عدم دفن کے ساتھ۔
بعض حضرات نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اگر مسجد سے نکلنا مشکل ہو تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ بندہ کہتا ہے کہ فی الحال اکثر مساجد پختہ ہیں دفن مشکل ہے۔ نیز آداب مسجد کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

کسی بھی مسجد کو سجدہ گاہ بنانا حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ ...... لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارٰى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

تشریح: پہلی امتوں کی دو قسم عادات تھیں۔ ایک یہ تھی کہ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم اور انکی عبادت کی غرض سے انکی قبروں کو سجدہ کرتے تھے تو یہ صراحۃً شرک جلی ہے۔ اور دوسری قسم یہ تھی کہ عبادت تو اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء علیہم السلام کی تعظیم کی غرض سے ان کی قبروں کو قبلہ بنا کر سجدہ کرتے تھے یہ بھی حرام ہے۔ کیونکہ یہ تشبیہ بالمشرکین ہے اور شرک خفی میں داخل ہے۔ اسلئے آپ نے ان پر لعنت کی اور آپکو یہ خطرہ تھا کہ لوگ میرے بعد میری قبر کے ساتھ یہ معاملہ کر سکتے ہیں اسلئے آپ نے مرض الموت میں یہود و نصاریٰ پر لعنت کر کے اپنی امت کو منع فرما دیا۔
اب اگر کسی نبی یا بزرگ کی قبر کے جوار میں بشرطیکہ سامنے نہ ہو تبرک اور رحمت حاصل کرنے کے لئے نماز پڑھے تو جائز ہے بلکہ اولیٰ ہے لیکن بعض حضرات کہتے ہیں کہ ماحول کا لحاظ کرتے ہوئے بطور سد ذرائع مطلقاً نہ پڑھنا بہتر ہے تاکہ بدعتیوں کی تائید نہ ہو۔ البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً قبر میں نماز پڑھنا جائز نہیں خواہ منبوش ہو یا غیر منبوش قبر کے اندر ہو یا الگ مکان میں۔ یہی عام اہل الظاہر کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قبر منبوش میں جائز ہے غیر منبوش میں جائز نہیں۔ کیونکہ حدیث شریف میں ہے الارض کلها مسجد الا المقبرۃ الخ۔ یہاں قبر کا مسجد سے استثناء کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جائز نہیں۔ اور امام

شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب منبوش ہو جائے تو قبر نہیں رہی، اسلئے جائز ہے۔

مقبرہ میں نماز پڑھنے کا حکم: امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مقبرہ میں نماز پڑھنا جائز مع الکراہت ہے حرام نہیں۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں مطلقاً جعلت لی الارض کلہا مسجداً آیا ہے اور جہاں منع کیا گیا۔ وہ یہود و نصاریٰ کی مشابہت کی بنا پر ہے اور جب مشابہت نہ ہو تو ممانعت نہیں ہو گی اور انہوں نے المقبرۃ کے استثناء سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کراہت ثابت ہوتی ہے حرمت ثابت نہیں ہو رہی ہے۔

گھروں میں نماز پڑھنا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجْعَلُوا فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ صَلَاتِكُمْ وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا

تشریح: مِنْ صَلَاتِكُمْ سے اشارہ کیا ہے کہ بعض نمازوں کو گھروں میں پڑھا کرو وہ نوافل ہیں کیونکہ فرائض کا موضع تو مسجد ہے اور یہ گھر کے حقوق میں سے ہے تاکہ وہ منور اور بابرکت ہوں اور اسکو قبر نہ بناؤ۔ اسکے دو مطلب ہیں ایک یہ ہے کہ قبروں میں جیسا کہ عبادت نہیں کی جاتے اور مردے نماز وغیرہ نہیں پڑھتے اگرچہ بعض روایات میں ہے کہ بعض بزرگوں کو قبر میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا گیا نیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں آیا ہے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ المعراج میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا لیکن وہ خاص خاص واقعہ ہے اور حکم کلی پر ثابت ہوتا ہے۔ اگر تم بھی گھر میں نماز نہ پڑھو تو تم مردوں کی طرح ہو جاؤ گے اور گھر قبر ہو جائے گا۔ لہٰذا تم گھروں میں نماز پڑھو۔ ذکر اذکار کرو تاکہ وہ قبر کے مانند نہ ہو گویا یہ جملہ پہلے جملہ کی علت بھی ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں مردوں کو دفن نہ کرو۔ کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائے گا حالانکہ گھروں میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مساجد میں نقش ونگار، علامات قیامت میں سے ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أُمِرْتُ بِتَشْيِيدِ الْمَسَاجِدِ

تشریح: علمائے کرام میں اختلاف ہوا کہ مسجدوں کو منقش و مزین کرنا جائز ہے یا نہیں تو بعض حضرات جیسے قاضی شوکانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مطلقاً مکروہ ہے، اور بعض حضرات تفصیل کرتے ہیں کہ بعض صورت میں جائز نہیں ہے اور بعض صورت میں جائز ہے۔ چنانچہ جمہور و احناف فرماتے ہیں اگر محراب یا دوسری جگہ کو اس طرح منقش و مزین کریں کہ مصلی کے دل کو مشغول کر دے تو جائز نہیں اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے۔ یا بطور ریاء وسمعہ و مباہات کیا جائے تو مکروہ ہے۔ مسجد کی بنا چونا وغیرہ سے مضبوط کرنا منقش کرنا جائز ہے۔ قاضی شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ظاہری حدیث سے استدلال کیا۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عمل سے کہ آپ نے منقش پتھروں سے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بنائی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اعتراض کیا تو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کی من بنی للہ مسجدا الخ اس میں لفظ عام ہے منقش و غیر منقش سب کو شامل ہے۔ پھر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خاموش ہو گئے لہٰذا جواز پر اجماع صحابہ ہو گیا۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں ہے اور ان کے بارے میں حکم ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔ لہٰذا اس کے جواز میں تو کوئی کلام ہی نہیں بلکہ مستحب ہونا چاہیے۔

شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو وجوب کا نفی کی جیسے ماامرت کا لفظ اس پر دال ہے۔ فی نفسہ جواز میں کلام نہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول لتنرخز فنھا محمول ہے فخر ومباھات پر یا مصلی کا دل مشغول ہونے کی صورت پر۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر متولی اپنے ذاتی مال سے نقش و نگار کرے تو جائز ہے اور اگر مال وقف سے کرے تو جائز نہیں۔ متولی ضامن ہوگا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں چونکہ لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور منقش کر کے بناتے ہیں اور مساجد کے بارے میں بھی عام رواج ہو گیا۔ تزئین و نقش و نگار کا اور خود واقف بھی ایسا کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی نہیں روکتے اس لئے اس زمانے میں نقش و نگار کرنا جائز ہے۔ بلکہ مستحسن ہے تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور لوگ مساجد کو عظمت کی نظر سے دیکھیں اور ایسی صورت میں مال وقف سے بھی کرنا جائز ہے۔

اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھنا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَيَّاشٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ الخ

تشریح: یہاں رؤیت میں دو احتمال ہیں۔ (۱) خواب کی رؤیت ہے جیسا کہ بعض روایات میں صراحۃ نوم کی حالت موجود ہے۔ یہاں کوئی اشکال نہیں کہ خواب میں غیر متشکل اشیاء کو دیکھا جاتا ہے لہٰذا خدا تعالیٰ کی صورت دیکھنے میں کوئی اشکال نہیں۔ (۲) اور اگر حالت بیداری کی رؤیت مراد ہو تو اس میں اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت کیسے ثابت کی تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں صورت سے اللہ تعالیٰ صورت مراد نہیں ہے بلکہ صورت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت مراد ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ کی صورت مراد ہے مگر یہاں صورت کے صفت کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ صفت جمالی و لطف و کرم کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفت پر ظاہر ہوئے مگر اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں لانہ لیس کمثلہ شئ۔

فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفِيَّ: یہاں بھی وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہیں۔ لیکن ہمیں نہ کیفیت وضع معلوم ہے اور نہ کیفیت کف۔ لیکن بعض مؤلین کہتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے مزید فضل و اکرام سے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر مزید فضل و احسان کیا۔ کیونکہ بڑوں کی عادت ہے کہ جب کسی پر انتہاء شفقت و محبت کا اظہار کرتے ہیں تو اس کے مونڈھے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں۔ اس لئے مزید فضل و احسان کو یہاں وضع کف سے تعبیر کیا۔

مسجد میں شعر خوانی کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ ..... عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَيْعِ وَالْاِشْتِرَاءِ فِيهِ وَأَنْ يَتَحَلَّقَ الخ

تشریح: مسجد میں شعر خوانی سے بعض لوگوں نے مطلق منع فرمایا چنانچہ ابراہیم نخعی اور مسروق اسکی کراہت کے قائل ہیں۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لان یمتلی جوف احد کم قیحا خیر لہ من ان یمتلی شعرا اس سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ جن اشعار میں فحش کلامی اور خراب مضمون نہ ہو بلکہ اسلامی مضامین حمد و نعت وغیرہ ہو تو ایسے اشعار جائز ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حسان کو منبر پر بٹھا کر شعر کا حکم دیا کرتے تھے۔ انہوں نے ممانعت کی جو حدیثیں پیش کیں وہ سب محمول ہیں خراب مضامین کے اشعار پر۔

بیت اللہ اور بیت المقدس کی تعمیر کا زمانہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ مَسْجِدٍ... قَالَ أَرْبَعُونَ عَامًا ثُمَّ الْأَرْضُ الخ

تشریح: یہاں اشکال یہ ہے کہ کعبہ کے بانی حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کا بانی حضرت سلیمان علیہ السلام اور دونوں کے درمیان ہزاروں سال کا فاصلہ ہے۔ پھر دونوں مسجدوں کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ کیسے کہا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بناء اول کے اعتبار سے کہا گیا۔ دونوں کے بانی اول ابراہیم و سلیمان علیہم السلام نہیں بلکہ دونوں کے بانی اول حضرت آدم علیہ السلام یا فرشتے ہیں۔ چنانچہ سیرت ابن ہشام میں مذکور ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کعبہ بنانے کا حکم دیا تو انہوں نے بنایا۔ پھر چالیس سال کے بعد بیت المقدس بنانے کا حکم دیا۔ فلا اشکال فیہ۔

عورتوں کا قبرستان جانا کیسا ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ الخ

تشریح: ابتداء اسلام میں زیارت قبور ممنوع تھی خواہ مرد ہو یا عورت اس لئے کہ لوگ پرانی عادت کی بنا پر اس پر سجدہ کر لیتے تھے۔ پھر جب آداب زیارت سے آگاہ ہو گئے تو زیارت کی رخصت دے دی گئی۔ جیسا کہ فرمایا گیا کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروھا۔ اب بحث ہوئی کہ یہ رخصت آیا عام تھی یعنی عورتوں کیلئے بھی یا صرف مردوں کیلئے خاص تھی تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عورتوں کیلئے بھی عام تھی لہٰذا حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ محمول ہے قبل الرخصۃ پر پھر یہ منسوخ ہو گئی اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رخصت صرف مردوں کیلئے خاص تھی اور عورتوں کیلئے اب بھی ممانعت باقی ہے۔ کیونکہ عورتیں اکثر زیارت سے ناواقف ہوتی ہیں کہ شرک کر بیٹھتی ہیں۔ اور اپنی رقت قلب کی بنا پر جزع فزع کرنے لگتی ہیں۔ نیز ان کا خروج موجب فتنہ ہے۔ لہٰذا یہ رخصت میں داخل نہیں۔ بنا بریں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنی حالت پر باقی ہے اب دونوں اقوال میں تطبیق دی جائے گی کہ حالات دیکھ کر عمل کیا جائے گا۔ لیکن یاد رہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت اس سے مستثنیٰ ہے کہ مرد عورت ہر ایک کے لئے اقرب القربات میں سے ہے۔

بَابُ السَّتْرِ (نماز میں ستر ڈھانکنے کے مسائل)

اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ ستر عورت سب کے نزدیک نماز و غیر نماز میں فرض ہے اسکے بعد اگر کپڑوں میں وسعت ہو تو تین کپڑے سنت ہیں ایک نصف اسفل کیلئے اور دوسرا نصف اعلیٰ کیلئے اور تیسرا سر کیلئے کیونکہ اسی سے پورا جمال ہوتا ہے جس کا حکم قرآن کریم میں ہے خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ پھر لباس میں ایسی صورت اختیار کی جائے جو بے ڈھنگی نہ ہو۔ اور عام عادت معروفہ کے خلاف نہ ہو۔ اور متکبرانہ صورت نہ ہو۔ نیز ایسی صورت اختیار کریں کہ کشف عورت کا خطرہ نہ ہو۔ اس بات کو لحاظ کرنے سے باب کی تمام حدیثوں کے مطالب سمجھنے میں سہولت ہو گی۔

کندھوں کو ڈھانک کر نماز پڑھنی چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ الخ

تشریح: امام احمدؒ کے نزدیک مونڈھا کھولے رکھ کر نماز صحیح نہیں ہوتی یہی بعض سلف کی رائے تھی۔ اور یہ حضرات حدیث

مذکور سے استدلال کرتے ہیں لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ وشافعی ومالک رحمہم اللہ کے نزدیک ستر عورت کرتے ہوئے نماز پڑھے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگرچہ مونڈھا کے اوپر کپڑا نہ ہو لیکن مکروہ ہوگی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اذا کان الثوب واسعاً فخالف بین طرفیه واذا کان ضیقاً فاشدد علی حقوک رواہ ابوداؤد۔

جسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑا چھوٹا ہو تو لنگی کی طرح پہن لیا جائے اور ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں مونڈھا کھلا ہوا ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوبی نہیں بلکہ بغرض احتیاط یہ حکم ہے کیونکہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا اندیشہ ہے اس لئے کہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے کپڑا پکڑنا ہوگا جس سے وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کی سنت فوت ہو جائے گی۔

پاجامہ ٹخنوں سے نیچے رکھنا سخت گناہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يُصَلِّي مُسْبِلاً إِزَارَهُ... اذْهَبْ فَتَوَضَّأْ الخ

تشریح: شخص مذکور سے نواقض میں سے کچھ صادر نہ ہوا کیونکہ اسبال ازار ناقض وضو تو نہیں پھر آپ نے اعادہ وضو کا حکم اسلئے دیا کہ آپ کی تعمیل حکم سے اس کی بری عادت دور ہو جائے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طہارت ظاہری کا اثر باطن پر پڑتا ہے اسلئے وضو کی برکت سے اس کی باطنی بیماری جو کبر ہے اسی کا ازالہ ہو جائے۔

نماز میں سدل مکروہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ الخ

تشریح: سدل کے لغوی معنی کپڑا لٹکانا۔ اور شرع میں معتاد طریقہ کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا۔ پھر اسکے مصداق میں مختلف اقوال ہو گئے۔ ایک قول یہ ہے کہ کپڑا کو سر یا مونڈھے پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے اور لپیٹا نہ جائے۔ یہ اسلئے منع و مکروہ ہے کہ یہ یہود کا طریقہ تھا لہذا اس سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپسند ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ یہ اشتمال صمّاء کے مرادف ہے یعنی ایک کپڑا ہو اور اس کو بدن پر اس طرح لپیٹ لیا جائے کہ ہاتھ پیر کو اس کے اندر داخل کر لیا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ کشف عورت کا امکان ہے۔ نیز نماز پڑھنا بھی مشکل ہے نیز اس میں بھی یہود کے ساتھ مشابہت ہے۔ ہاں اگر نیچے کوئی کپڑا ہو تو مکروہ نہیں کیونکہ اس میں کشف عورت کا خطرہ نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشابہت کی بنا پر یہ صورت بھی مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے سدل کے معنی اسبال ازار یعنی ٹخنوں کے نیچے کپڑا لٹکانا یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ متکبرین کا طریقہ ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ جس کو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جو سب صورتوں کو شامل ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرنے کا حکم دیا کہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو نیز جس لباس کو عرفاً جس وضع میں پہننے کا طریقہ ہے۔ اسکے خلاف کرنا سدل ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ سب سے احسن وواضح وعام تعریف ہے۔

جوتوں سمیت نماز پڑھنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي الخ

تشریح: جوتوں کی دو حیثیت ہیں۔ ایک حیثیت یہ ہے کہ وہ زینت اور لباس کی کمال ہیئت ہے۔ لہٰذا یہ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ کے حکم میں شمار کیا جائے گا۔ اور اس کو پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بڑوں کے سامنے جوتا پہن کر جانے کو خلاف تعظیم وادب شمار کیا جاتا ہے۔ اسی کے اعتبار سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فاخلع نعلیک کا حکم ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ یہود جوتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفت یہود کے پیش نظر جوتیاں پہن کر نماز پڑھنے کی اجازت دی۔ اور پہلی حیثیت کے اعتبار سے نصاریٰ جوتیوں میں نماز پڑھنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کی مخالفت کے لئے جوتیوں میں نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ لہٰذا ہماری شریعت میں دونوں کو سامنے رکھ کر نفس جواز کا مسئلہ ہونا مناسب ہے۔ کسی کو ضروری قرار نہ دیا جائے تاکہ دونوں گروہوں کی مخالفت ہو جائے۔ لیکن ہمارے زمانے میں اکثر مساجد کا فرش مجصص ہے اور لوگ جوتے ملوث کر لیتے ہیں اور عام طور پر جوتے لیکر مسجد میں جانے کو خلاف ادب شمار کرتے ہیں۔ نیز عوام کی طرف سے اس میں بے عنوانی صادر ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا اس زمانے میں جوتے لے کر مسجد کے اندر جانا اور خصوصاً نماز بھی پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، ۔۔۔۔ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ۔۔۔ فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا الخ

تشریح: اس حدیث میں اشکال ہوتا ہے کہ جب آپ کے جوتے میں نجاست تھی اس کو لے کر کچھ حصہ نماز کا آپ نے پڑھا تو یہ حصہ فاسد ہو گیا۔ پھر اسی پر بقیہ نماز کی بنا کی تو بنا علی الفاسد کے باوجود نماز کیسے درست ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قَذَرًا سے مراد نجاست نہیں بلکہ اس سے مراد طبعی گندگی۔ جیسے بلغم، رینٹ وغیرہ۔ یا تو نجاست مراد ہے لیکن وہ قدر معفو عنہ تھی یا تو بینھما یصلی سے مراد أراد أن یصلی ہے۔ کہ نماز شروع کرنے سے پہلے جوتا اتار دیا۔ فلا اشکال فیہ۔ پھر اگر جوتے یا اس قسم کی کسی چیز میں نجاست لگ جائے تو امام مالک، احمد اور محمد رحمهم الله کے نزدیک مسح سے پاک ہو جائے گا۔ خواہ ذی جرم ہو جیسے پائخانہ گوبر وغیرہ یا غیر ذی جرم ہو جیسے پیشاب شراب وغیرہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر ذات جرم ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر ذات غیر ذی جرم ہو تو بغیر غسل پاک نہیں ہو گا۔ البتہ اگر اس پر مٹی ڈال دی جائے کہ جرم ہو جائے تو مسح کرنے سے پاک ہو جائے گا۔

باب السترة (سترہ کا بیان)

سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جس کے ذریعہ آڑ یا پردہ کیا جائے۔ اور شریعت میں سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جو مصلی کے سامنے رکھا جاتا جس سے مصلی کی جائے سجود متمیز ہو جائے تاکہ گزرنے والا مصلی اور موضع سجود کے درمیان سے نہ گزرے۔ خواہ وہ چیز لاٹھی ہو یا مصلیٰ ہو یا کوئی آدمی یا جانور ہو یا کوئی کپڑا ہو یا درخت ہو۔ پھر سترہ میں چند مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے حکم کے بارے میں ہے سو اہل ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک واجب نہیں بلکہ مستحب ہے فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سترہ کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں اذا صلی احدکم فیجعل تلقاء وجھه شیئاً الخ جمہور استدلال کرتے ہیں ایسی احادیث سے جن میں مذکور ہے کہ آپ نے بلا سترہ میدانوں میں بسا اوقات نماز پڑھی۔ جیسا کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ابو داؤد شریف میں رأينا النبي صلى الله عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صحراء ليس بين يديه سترة۔ اسی طرح مسند احمد میں حضرت

ابن عباس ؓ کی روایت ہے صلی فی فضاء لیس بین یدیہ شئ۔ تو جب ترکِ سترہ ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔ انہوں نے جو امر والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ترک والی حدیث کو سامنے رکھ کر امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں میں تعارض نہ رہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ کتنا لمبا اور کتنا موٹا ہونا چاہئے۔ تو اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ طول میں کم سے کم ایک ذراع ہونا چاہئے۔ اور موٹائی میں شہادت کی انگلی کے برابر ہونا چاہئے اور صاحب بدائع وصاحب بحر کہتے ہیں کہ اس کے عرض کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ بالکل سامنے نہ گاڑا جائے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ولایَصْمُدُ صَمَدًا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر گاڑنے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا کیا جائے۔ تو صاحب فتح القدیر کی رائے یہ ہے کہ ایک خط (لکیر) کھینچ دیا جائے۔ خواہ طولاً ہو یا عرضاً۔ یا محرابی شکل ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے۔ چنانچہ ابوداؤد شریف میں روایت ہے حضرت ابوہریرہ ؓ سے فان لم یکن معہ عصاء فلیخط خطا۔ لیکن صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس کا انکار کیا کیونکہ گزرنے والے کو نظر نہیں آئے گا۔ للہذا کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ قابل استدلال نہیں فریق اول کہتے ہیں کہ سترہ کی ایک حکمت یہ ہے کہ مصلی کی نظر وخیال جمع رکھا جائے وہ تو حاصل ہوگی اور حدیث ضعیف سے فضائل اعمال میں تو استدلال صحیح ہے یہ پھر قیاس سے تو اولی ہے۔ للہذا اسی پر عمل کرنا اولی ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے لکھا کہ اگر مصلی کے سامنے کوئی رومال لٹکا دیا جائے یا کوئی شخص سامنے پیٹھ دے کر کھڑا ہو جائے یا بیٹھ جائے تو اس کے آگے سے گزرنا جائز ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے بیٹھا ہو تو اس کا اٹھ کر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرور نہیں بلکہ نھوض ہے۔ اس میں اکثر لوگ غلطی کرتے ہیں۔ اور نھوض کو مرور سمجھ کر نہیں اٹھتے ہیں۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام کا جو سترہ ہوگا مقتدیوں کا بھی وہی سترہ ہے۔ اور امام مالکؒ کا ایک قول یہ ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے مغنی میں کہا۔ لیکن مالکیہ کی مشہور کتاب المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ خود امام مقتدیوں کا سترہ ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی سترہ نہ گاڑے تو کتنی دور سے جانا جائز ہے۔ تو اگر مسجد صغیر ہو یعنی ساٹھ یا چالیس ذراع سے کم ہو تو مطلقاً سامنے سے جانا جائز نہیں۔ کیونکہ پوری مسجد موضع واحد ہے۔ اور اگر بڑی مسجد ہے یا صحراء ہو تو صاحب در مختار و قاضی خان نے کہا ہے کہ موضع سجود چھوڑ کر گزرنا جائز ہے۔ اور صاحب فتح القدیر وبدائع نے کہا کہ خشوع کے ساتھ نماز کی حالت میں جہاں تک مصلی کی نظر پڑے گی اس حد تک جانا جائز نہیں۔ اس کے بعد سے گزرنا جائز ہے اور احادیث سے اس قول کی زیادہ تائید ہوتی ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر مصلی کے سامنے سے کوئی گزر جائے تو وہ گنہگار ہوگا۔ تو علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس میں چار صورتیں لکھیں۔ (۱) گزرنے والے کو مصلی کے سامنے گزرنے پر مجبوری نہیں بلکہ دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلی گزرگاہ پر کھڑا نہ ہو تو نماز نہیں پڑھ سکتا ہے تو گزرنے والا گنہگار ہوگا نہ کہ مصلی (۲) اس کا عکس کہ گزرنے والا مجبور ہے اور مصلی مجبور نہیں تو مصلی گنہگار ہوگا نہ کہ مار۔ (۳) گزرنے والا کو دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلی کو دوسری جگہ ہو اور مصلی گزرگاہ پر کھڑا

ہو تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ (۴) گزرنے والا کو دوسرا راستہ موجود نہ ہو اور مصلی بھی مجبور ہے کہ نماز کے لئے دوسرا موضع موجود نہیں تو کوئی بھی گنہگار نہیں ہوں گے۔

حکمت سترہ: سترہ کی حکمت کے بارے میں علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ربطِ خیال کے لئے ہے۔ یعنی اس کا خیال منتشر نہ ہو اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ رہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ نمازی کا مصلی اس کو اللہ اور اس کی رحمت سے ملانے والا ہے۔ لہٰذا سترہ سے اس مصلی کو محدود کیا جاتا ہے۔ تاکہ گزرنے والا دیکھ کر اس کے درمیان سے نہ گزرے بلکہ ورے سے گزرے۔ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ غلام اپنے آقا کے سامنے تعظیم کے ساتھ کھڑا ہو کر شرف ہم کلامی حاصل کر رہا ہے ایسی حالت میں ان کے درمیان سے گزرنا سخت بے ادبی ہے تو لہٰذا سترہ کا حکم دیا گیا تاکہ گزرنے والا اس گستاخی سے بچ جائے اور درمیان سے نہ گزرے بلکہ ورے سے گزرے۔

نمازی کے آگے سے عورت، گدھا کتا گزرنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ الخ

تشریح: اہل ظواہر کے نزدیک عورت، گدھا اور کتا، مصلی کے سامنے گزرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک صرف کتے کے گزرنے سے نماز فاسد ہو گی اور کسی جانور سے نہیں۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک رحمہم اللہ کے نزدیک کسی کے گزرنا مفسد صلوٰۃ نہیں خواہ عورت، گدھا یا کتا ہی کیوں نہ ہو۔ اہل الظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں عورت، گدھا اور کتے کو قاطع صلوٰۃ کہا گیا۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ابوداؤد میں جس میں عورت اور کتے کو قاطع صلوٰۃ کہا گیا۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث معارض ہے جن کا ذکر جمہور کے دلائل کے ذیل میں آئے گا۔ اس لئے عورت و گدھے کا مرور مفسد نہیں ہو گا اور کتے کے بارے میں کوئی معارض حدیث نہیں لہٰذا وہ قاطع صلوٰۃ ہو گا جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابو سعید کی حدیث ہے انه قال علیه الصلوٰة السلام لا یقطع الصلوٰة شئ رواه ابوداؤد۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل و انا معترضة بینه وبین القبلة کاعتراض الجنازة (متفق علیه) اسی مضمون کی دوسری حدیث ہے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال اقبلت راكباً علی اتان والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس لمنی الی غیر جدار فمررت بین یدیه بعض الصف ونزلت وارسلت الاتان ترتعه (متفق علیه)۔ اسی طرح فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔ تو ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے گزرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے خصوصی طور پر عورت و گدھے کے مرور سے عدم قطع ثابت ہو رہا ہے۔ اہل ظواہر اور احمدؒ و اسحاقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔ کما قال الامام الطحاویؒ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی قطع مراد نہیں بلکہ اس سے توجہ تام اور نماز کی روح اور خشوع و خضوع مراد ہے۔ یعنی ان

کے مرور سے نماز کی روح اور خشوع ختم ہو جاتا ہے۔ اور ہر چیز کے مرور کا یہی حکم ہے مگر ان چیزوں کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں میں یہ امر مشترک ہے کہ شیطان کے ساتھ ان کی مناسبت زیادہ ہے۔ چنانچہ عورتوں کے بارے میں کہا گیا النساء حمالۃ الشیطان اور گدھے کے بارے میں حدیث آئی ہے کہ جب آواز دے تو اعوذ باللہ پڑھو لانہ یری الشیطان اور در منثور میں ایک روایت ہے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتی ہے۔ سوائے گدھا کے اور کتا کو حدیث میں شیطان کہا گیا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں قطع سے مراد اس باطنی وصلہ کا قطع ہے جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے۔ بہر حال یہاں حقیقی صلوۃ کا قطع مراد نہیں لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ صِفَةِ الصَّلَاةِ (نماز کی کیفیت کا بیان)

یہاں صفت سے مراد نماز کے جمیع ارکان و فرائض اور واجبات، سنن، آداب و مستحبات ہیں۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ . . . وَعَلَيْكَ السَّلَامُ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الخ

تشریح: اس حدیث میں جن صحابی کا ذکر ہے ان کا نام خلاد بن رافع تھا۔ اور چونکہ انہوں نے نماز بری طرح پڑھی تھی اسلئے محدثین کے نزدیک اس حدیث کو حدیث مسیئی الصلوۃ کہا جاتا ہے۔ اور انہوں نے تعدیل ارکان ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادۂ صلوۃ کا حکم فرمایا۔ بنابریں ائمہ کرام کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔

تعدیل ارکان میں فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی ومالک واحمد اور قاضی ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ اسکے ترک سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے ترک کرنے سے نماز ناقص ہو گی فاسد نہیں ہو گی۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ آپ نے فرمایا فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ۔ اعادہ کا حکم فرما کر علت بیان فرما دی کہ تیری نماز نہیں ہوئی۔ یہ صاف فرضیت تعدیل پر دال ہے۔ اسی طرح ابو منصور انصاری کی حدیث ہے ترمذی میں لا تجزی صلوۃ لا یقیم الرجل فیھا یعنی صلبہ فی الرکوع والسجود۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہیں ہوتی لہٰذا یہ فرض۔ امام ابو حنیفہ و محمد رَحِمَهُمَا اللهُ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا سے کہ یہاں نفس رکوع و سجود کا حکم دیا گیا اور رکوع صرف انحناء اور سجود صرف وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتا ہے پس اتنی مقدار فرض ہو گی اس سے زائد ٹھہرنا جس کو تعدیل کہا جاتا ہے فرض نہیں ہو گا کیونکہ ایسی صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب کے اطلاق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے مسند احمد و طبرانی میں ان اسوأ السرقۃ من یسرق من صلوتہ فقالوا کیف یسرق من صلوتہ قال لا یتم رکوعھا ولا سجودھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان کے ترک سے پوری نماز نہیں جاتی بلکہ نماز کا کچھ حصہ چلا جاتا ہے یہ عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جواب: فریق اول نے مسیئی الصلوۃ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے جو ظنی الثبوت والدلالۃ ہے۔ اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز وہاں لا نفی کمال کیلئے ہے نفی اصل کیلئے نہیں۔ لہٰذا اس سے وجوب ثابت

ہو گا۔ دوسری بات یہ ہے جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کا پہلا حصہ سن کر سمجھا کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی لیکن جب آپ نے حدیث کا آخری حصہ بیان فرمایا کہ ان انقصت شیئا انقصت من صلوتک کما فی الترمذی، کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز میں نقصان آئے گا بالکل باطل نہیں ہو گی۔ تو اب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو احساس ہوا کہ پہلے ہم نے غلط سمجھا تھا۔ لہٰذا یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی نہ کہ انکی دلیل باقی آپ نے اعادہ کا جو حکم دیا تھا یہ کراہت کی بناپر تھا نہ کہ فساد کی بناپر کیونکہ جس نماز کو کراہت کے ساتھ ادا کیا جائے اس کا اعادہ کرنا واجب ہے۔

یہاں نفس حدیث پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ تعدیل ارکان خواہ فرض ہو یا واجب اس کے ترک سے نماز فاسد ہو گی یا ناقص تو آپ نے پہلی ہی دفعہ نہ سکھا کر اس کو اس خطا پر برقرار کیسے رکھا۔ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ علامہ مازری نے یہ جواب دیا کہ اس نے یہ فعل ناسیاً یا غافلاً کیا ہو تو بار بار دہرانے سے اس کو یاد آجائے گا۔ اور بغیر تعلیم کے نماز کو درست کرے گا۔ اس لئے آپ نے پہلے سکوت اختیار کیا۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ یہ جانتا ہی نہیں تو تعلیم دی۔ تو یہ تقریر علی الخطاء نہیں۔ بلکہ یہ تحقیق خطاء کیلئے ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ نے جب فرمایا کہ تیری نماز نہیں ہوئی تو اس کیلئے ضروری تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے استفسار کرتا اور عاجزی کے ساتھ تعلیم کی درخواست کرتا لیکن اس نے یہ نہ کر کے دوسری تیسری دفعہ نماز پڑھنا شروع کر دیا تو گویا اپنے علم پر ناز و فخر تھا۔ اس لئے آپ خاموش رہے تا کہ اس سے یہ گھمنڈ اتر جائے جب آخر میں عاجز ہو کر علمنی فرمایا تو آپ نے بتلا دیا۔ اور بعض نے کہا کہ بار بار دہرانے کے بعد توجہ و خاطر جمعی کے ساتھ تعلیم کو قبول کرے گا۔ نیز اس میں نماز کی عظمت و اہمیت بھی ظاہر ہو گی۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز کا نقشہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدُ الخ

تشریح: یہاں تفصیل طلب ایک مسئلہ ہے تسمیہ کے بارے میں اور یہ حدیث وفقہ کا ایک اہم مسئلہ ہے قدیماً و حدیثاً اس میں بہت بحث کی گئی اور اس بارے میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ اور یہاں درحقیقت دو مسئلہ ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے یا نہیں (۲) دوسرا یہ کہ صلوۃ جہریہ میں اس کو جہراً پڑھنا چاہئے یا سراً۔

(۱) تسمیہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں؟ پہلے مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سورۂ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ اسی سورت کا جزء ہے۔ باقی جو بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ تو امام مالک کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء نہیں بلکہ فصل بین السورتین کے لئے نازل کیا گیا۔ یہی بعض حنابلہ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء ہے اور یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مستقل ایک آیت ہے انزلت للفصل بین السورتین کسی سورت کا جزء نہیں۔ یہی امام احمد کا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور ہر سورت کے جزء ہونے میں دو قول ہیں ایک عدم جزئیت کا دوسرا جزئیت کا اور یہی صحیح ہے۔

(۲) نماز میں تسمیہ اونچی پڑھی جائے یہ آہستہ: جہر وسر با تسمیہ کے بارے میں ہے وہ دراصل پہلے مسئلہ پر متفرع ہے۔ چنانچہ جب امام مالک اسکو قرآن کا جزء ہی قرار نہیں دیتے ہیں تو پھر نماز میں اسکو پڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نہ جہراً نہ سراً البتہ

نفل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ہر ہر سورت کا جزء ہے لہٰذا جہری نماز میں اس کو بھی جہراً پڑھا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ واحمدؒ کے نزدیک چونکہ قرآن کریم کا جز ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں اسلئے جہراً نہیں پڑھا جائے گا بلکہ سراً پڑھا جائے گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف جواز وعدم جواز میں نہیں بلکہ اولیت کا اختلاف ہے۔

یہاں زیادہ تر بحث ہوگی دوسرے مسئلہ کے بارے میں مگر اس سے پہلے مسئلہ پر بھی روشنی پڑ جائے گی اجمالی طور پر ہر ایک کے دلائل کا تبصرہ یہ ہے کہ امام مالکؒ مجمل احادیث سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ سنداً ان میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ بہت سی احادیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر ان میں ضعیف اور مجہول اور بعض مؤول ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے دلائل اگرچہ تعداد میں قلیل ہیں لیکن وہ سب صحیح اور صریح ہیں۔

اب تفصیلی دلائل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وخلف ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منهم يقرؤن ببسم الله رواه البخاری ومسلم۔ یہ لوگ اگر بسم اللہ پڑھتے تو ضرور سنتے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہیں پڑھا جائیگا۔ لہٰذا جب نہیں پڑھا تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے۔

دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھنے کو بدعت کہا اور فرمایا صليت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعثمان فلم اسمع احداً منهم يقولها۔

تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں قالت كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ...... والقرأة بالحمد لله۔ تو یہاں بسم اللہ پڑھنے کا ذکر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ قرآن کا جزء ہے اور نہ اس کو نماز میں پڑھا جائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم يفتتح الصلوٰة ببسم الله۔ اگر جہراً نہ پڑھتے تو کیسے معلوم ہوا۔ تو ظاہر ہوا کہ جہراً پڑھتے تھے۔ پھر دوسری روایت میں يجهر کا لفظ بھی ہے لہٰذا جہر میں کوئی اشکال نہ رہا۔ ایسا ہی دار قطنیؒ نے حضرت ابن عمرو نعمان بن بشیر و حکم بن عمیر البدری وغیر ھم کثیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جہر بسم اللہ کے بارے میں حدیثیں نکالیں ہیں۔ پھر صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں اور کچھ احادیث سے استدلال کیا ایک حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه عليه السلام كان يقول الحمد لله سبع آيات احدهن بسم الله۔

دوسری حدیث حضرت ام سلمہ کی انه قرأ الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العلمين آية تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے، اور ایک روایت میں ہے نزلت سورة الكوثر فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم۔ انا اعطيناك الكوثر الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ دوسری سورت کا بھی جزء ہے۔

دلائل احناف: **پہلی دلیل:** مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال الله تعالىٰ قسمت الصلوٰة بينی وبين عبدی نصفين ولعبدی ماسأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العلمين الخ۔ یہ حدیث قدسی ہے اس میں پوری فاتحہ کی تفصیل اور ہر ہر آیت کی فضیلت بیان کی گئی ہے لیکن اس میں بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا گیا جو عدم جزئیت البسملہ للفاتحہ کی دلیل ہے۔ نیز اگر تسمیہ کو فاتحہ کا جزء قرار دیا جائے تو تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ **دوسری دلیل:** حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم شریف میں۔ **تیسری دلیل:** عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے جن کا ذکر مالکیہ کے دلائل کے ذیل میں آ گیا ان میں جہر بسم اللہ کی

نفی کی گئی ہے۔ **چوتھی دلیل:** حضرت ابن عباس ﷺ کی حدیث ہے، ابوداؤد میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف الفصل بین السورتین حتی ینزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا۔ لہٰذا کسی سورت کا جزء نہیں ہوا۔ بنا بریں جہر بھی نہیں ہوگا۔ **پانچویں دلیل:** حضرت ابوہریرہ ﷺ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ سورہ ملک میں تیس آیتیں ہیں تو اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے اکتیس آیتیں ہو جائے گی۔ اسی طرح تمام قراء کا اجماع ہے کہ سورۂ کوثر میں تین آیتیں ہیں اور اخلاص میں چار آیتیں ہیں اب اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے تو کوثر میں چار اور اخلاص میں پانچ آیتیں ہو جائیں گی جو اجماع کا خلاف ہے تو جب جزئیت کی نفی ہو گئی تو جہر کی بھی نفی ہو جائے گی۔

چھٹی دلیل: یہ ہے کہ ولقد آتیناک سبعا من المثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ ہے۔ اور فاتحہ کی سات آیتیں اس وقت بن سکتی ہیں جب کہ بسم اللہ کو اس کا جزء قرار نہ دیا جائے۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ کسی دوسری سورت کا تو جب جزء نہیں تو جہراً بھی نہیں پڑھا جائے گا لیکن چونکہ قرآن شریف کا جزء ہے اسلئے سراً پڑھا جائے گا۔ اور حضرت انس و عمر و علی ﷺ کی حدیث سے تو صراحۃ عدم جہر ثابت ہے کما فی الطحاوی۔

امام مالکؒ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ وہ سب حدیثیں مجمل ہیں تاویل کی گنجائش ہے کہ ان میں جہر کی نفی ہے قرأت بسم اللہ کی نفی نہیں اور جہر ہی کو عبداللہ بن مغفل نے اپنے صاحبزادے کو بدعت کہا چنانچہ خود الفاظ حدیث اس پر دال ہیں کہ ابن عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں کہ سمعنی ابی ظاہر ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہراً پڑھا۔ اور اس پر والد نے ای بنیّ محدث فرمایا۔ اسی طرح اس سے فلم اسمع احداً منھم سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے۔ مطلق تسمیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور انس ﷺ کی حدیث میں یفتتحون القرأۃ سے بسم اللہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ کیونکہ وہاں قرأت کے افتتاح کا ذکر مقصد ہے اور ظاہر بات ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے بسم اللہ نہ پڑھنے پر استدلال صحیح نہیں ہاں جہر کی نفی ہو گی۔

جواب: شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے وہ سب حدیثیں ضعیف ہیں حتیٰ کہ بعض موضوع ہیں۔ چنانچہ علامہ حافظ زیلعی نے تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا اور خود شوافع کے بعض عالم نے ضعف کا اقرار کیا۔ چنانچہ دار قطنی نے جہر بسم اللہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا تو کسی مالکی عالم نے قسم دے کر پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں۔ تو دارالقطنی نے جواب دیا کہ کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجھر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنھا صحیح و ضعیف۔ اصل بات یہ ہے کہ جہر بسم اللہ کے قائلین روافض تھے۔ اور ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ھم اکذب الناس فی الحدیث اسلئے انہوں نے اپنے مذہب کی تائید کیلئے بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑلیں۔ لہٰذا جہر بسم اللہ کی حدیثیں قابل اعتماد نہیں۔ ابن عباس ﷺ کی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس پر کلام کیا لہٰذا قابل استدلال نہیں اگر صحیح بھی مان لیں تب بھی یہاں یجھر کا لفظ نہیں بلکہ یفتتح کا لفظ ہے جس سے جہر ثابت نہیں ہوتا اور کیسے ہوگا جبکہ خود ابن عباس ﷺ فرماتے ہیں کہ الجھر ببسم اللہ قرأۃ الاعراب طحاوی اور جس طریق میں جھر کا لفظ ہے وہ بالکل ضعیف ہے۔ پھر اگر روایات سے بعض دفعہ جہر ثابت ہو بھی جائے تب اس کو ہم محمول کریں گے تعلیم پر جیسا کہ آپ بعض دفعہ ظہر کی نماز میں جہراً قرأت پڑھ لیتے تھے وہ

سب کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے۔ اور صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ام سلمہ کی حدیث پیش کی ان کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تعارض ہے کیونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ مستقل ایک آیت ہے اور ام سلمہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے مل کر ایک آیت ہے اذا تعارضا تساقطا۔ یا جہاں سورت کے ساتھ بسم اللہ پڑھنے کا ذکر ہے وہ حصول برکت کیلئے ہے جزئیت کے اعتبار سے نہیں۔

بہر حال تفصیل ما سبق سے مذہب احناف کی ترجیح ہو گئی۔

تَنْبِیْہ: حدیث الباب میں اور بہت سے مسائل ہیں جو اپنے اپنے باب میں ذکر کئے جائینگے۔

مسئلہ رفع یدین

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَٰلِكَ الخ

رفع یدین کا مسئلہ معرکۃ الاراء مسائل میں سے ہو گیا اور علمائے کرام نے قدیما و حدیثا بہت سے رسالے لکھے۔ لیکن اصل میں وہ زیادہ مشکل و اہم مسئلہ نہ تھا کیونکہ جو کچھ اختلاف تھا وہ اولیت کا اختلاف ہے کیونکہ ترک قائلین بھی رفع کو جائز کہتے تھے اور قائلین بالرفع بھی ترک رفع کو جائز رکھتے تھے۔ للذا مسافات آسان تھی۔ لیکن جہلاء نے اس مسئلہ میں بہت شدت اختیار کی اور طعن و تشنیع کی، اسلئے علماء کو اسکا اہتمام کرنا پڑا اور طویل بحث کرنی پڑی، اور رسائل لکھنے پڑے۔ اب اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے۔

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا حکم: اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے حتیٰ کہ ابن حزم ظاہری اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔

تکبیر میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں جائیں: باقی کہاں تک اٹھایا جائے اس میں مختلف روایت ہیں۔ بعض روایات میں کندھے تک کا ذکر ہے اور بعض میں کان کی لو تک کا ذکر ہے اور بعض میں نصف اذنین کا ذکر ہے۔ تو امام شافعیؒ جب بصرہ میں تشریف لے گئے تو ان سے کیفیت رفع یدین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ایسی کیفیت سے ہاتھ اٹھایا جائے کفین مونڈھے کے برابر ہوں۔ اور ابہامین کان کے لو کے برابر اور سرِ انگلی انصاف اذنین کے برابر ہو تاکہ تینوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ بہت اچھی تطبیق ہے اور ہمارے بعض مشائخ احناف نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ اور علامہ ابن ہمام نے اس کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک قرار دیا۔

پھر اس میں بھی اتفاق ہے کہ عندالرکوع و رفع عن الرکوع کے سوا بقیہ مواضع میں رفع یدین مسنون و مشروع نہیں رہا۔

صرف دو جگہ میں اختلاف ہے عندالرکوع و عندالرفع عن الرکوع اس لئے رفع یدین عام ہونے کے باوجود ان دونوں موضع کے لئے عنوان بن گیا۔ للذا جہاں بھی رفع یدین بولا جائے گا

رفع یدین میں علماء کا اختلاف: یہی دونوں جگہ مراد ہوں گی۔ تو امام شافعی و امام احمد و اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون ہے اور یہی امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری و اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون نہیں ہے اور یہی امام مالک کا مشہور مذہب ہے بروایۃ ابن القاسم اور اصحاب مالکؒ کا معمول بھی یہی ہے۔

دلائل: امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کی سب سے بڑی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے صحاح ستہ میں جو باب میں مذکور ہے جس میں رفع یدین کا ذکر ہے اور اس حدیث کے بارے میں شیخ بخاری، علی بن المدینی فرماتے ہیں۔ وحدیث ابن عمرؓ حجۃ اللہ علی الخلق فی رفع الیدین۔ لہٰذا اس کے ہوتے ہوئے اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں چہ جائیکہ اس میں اور بہت سی حدیثیں ہیں جیسے حضرت عمرؓ، ابو حمید ساعدی، مالک بن حویرث وائل بن حجر، وغیرہم کی حدیثیں ہیں جن میں رفع یدین کا ذکر ہے۔

احناف کی سب سے بڑی دلیل تعامل صحابہ کرامؓ ہے کہ جن بلاد میں اکثر صحابہ کرامؓ کا مرکز تھا جیسے کوفہ، مدینہ وغیرہ ترک رفع کا عمل تھا۔ پھر جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے کسی میں رفع یدین کا ذکر نہیں۔ پھر خصوصی احادیث بھی موجود ہیں چنانچہ (۱) حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ رواہ ابو داؤد والترمذی۔

(۲) دوسری دلیل وہی ابن مسعودؓ کی مرفوع حدیث ہے قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیھم الا عند افتتاح الصلوٰۃ رواہ دار قطنی۔ (۳) تیسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابوداؤد، ترمذی میں قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین یفتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول تکبیرۃ.....اور بعض روایات میں ثم لا یعود کا لفظ بھی ہے۔ (۴) چوتھی دلیل حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے قال مجاھد صلیت خلف ابن عمر عشر سنین فلم یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی (طحاوی)۔ اسی طرح حضرت عمر وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے کہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ کما فی الطحاوی۔

ہمارے دلائل پر بہت اعتراضات کئے گئے اور ہماری طرف سے ان کا ٹھوس جواب دیا گیا ہے جس کا ذکر درس مشکوۃ میں مناسب نہیں۔ انشاء اللہ العزیز دورۂ حدیث میں اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئے گا۔

رافعین کے دلائل کے جوابات: انکی سب سے بڑی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث تھی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اکثر بلاد اسلامیہ میں اس پر عمل نہیں رہا۔ یہ قرینہ ہے نسخ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث معارض ہے اثر مجاہد کے جو ابن عمر کے خاص شاگرد ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے دس سال ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کسی موضع میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور راوی کا عمل خلاف مروی دلیل نسخ ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث متن کے اعتبار سے مضطرب ہے کیونکہ یہ چھ طرق سے مروی ہے۔ (۱) مدونۃ الکبریٰ کی روایت میں صرف تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ (۲) بعض روایات میں دو دفعہ رفع کا ذکر ہے عند الافتتاح وعند الرکوع کما فی موطا مالکؒ۔ (۳) بعض روایات میں مواضع ثلاثہ میں رفع یدین کا ذکر ہے، کما فی البخاری (۴) مواضع ثلاثہ کے علاوہ عند القیام الی الرکعۃ الثانیہ رفع یدین کا ذکر ہے (۵) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔ (۶) عند کل رفع وخفض رفع یدین کا ذکر ہے۔ کما فی مشکل الآثار للطحاوی۔

تو اب ہم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ تم صرف ایک طریق کو لیتے ہو بقیہ کو کیوں چھوڑ دیتے ہو۔ اسی طرح ہم نے بھی ایک طریق کو لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا، فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

لہٰذا حدیث ابن عمرؓ سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ حجۃ اللہ علی الخلق کا یہ حشر ہے۔ تو بقیہ کا کیا حال ہوگا۔ خود ہی اندازہ کر لینا چاہیئے۔ واللہ اعلم بالصواب

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کانوں تک اٹھانا چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا كَانَ فِي وِتْرٍ مِنْ صَلَاتِهِ لَمْ يَنْهَضْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا الخ

تشریح: دوسری اور چوتھی رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے کچھ دیر بیٹھنے کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے۔ تو اسکے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں لیکن مکروہ بھی نہیں بلکہ جائز ہے البتہ زیادہ دیر کرنے سے کراہت کا اندیشہ ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے۔ نیز ابوداؤد شریف میں انہی مالک بن الحویرث کا عمل ذکر ہے۔ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینهض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ۔

دوسری دلیل اکثر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے ان عمر و ابن مسعود و علی و ابن عمر و ابن الزبیر و ابن عباس و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینهضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامهم۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اکثر الاحادیث علیٰ هذا ای ترک جلسة الاستراحة۔ نیز جلسہ استراحت وضع صلوۃ کا خلاف ہے کیونکہ نماز وغیرہ عبادات کی غرض تو یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کی جائے اسی لئے حدیث میں آتا ہے اجرکم علی حسب نصبکم۔ امام شافعیؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ جب اکثر واصفین صلوۃ نے اسکا ذکر نہیں کیا تو انکے مقابلہ میں مالک بن الحویرث کی حدیث مرجوح ہوگی۔ یا اس وقت آپکو کوئی عذر تھا۔ یا بیان جواز کیلئے کیا لہٰذا اس سے سنیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

نماز میں ہاتھ کیسے باندھے جائیں

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ . . . ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى الخ

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک وضع یدین مسنون ہے۔ یہی امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔

دلائل: امام مالکؒ کی دلیل احادیث سے کچھ نہیں ہے وہ صرف قیاس سے استدلال کرتے ہیں کہ کوئی آدمی جب کسی بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو مرعوب ہو کر ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے۔ تو اللہ احکم الحاکمین کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے۔

جمہور کی دلیل اس باب کی سب حدیثیں ہیں جن میں وضع یدین کا ذکر ہے جیسا کہ حدیث مذکور ہے۔ اسی طرح سہل بن سعد کی حدیث اور قبیصہ بن ہلب کی حدیث، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے دار قطنی میں انه قال انا معشر الانبیاء امرنا ان نمسک بایماننا علی شمائلنا فی الصلوۃ . . . . . اور بہت سی حدیثیں اور آثار ہیں۔

جواب: امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں پھر جمہور کے آپس میں

کیفیت وضع میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے کہ سفینہ پر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تحت السرۃ مسنون ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک اختیار ہے۔ جہاں چاہے باندھے امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں وائل بن حجر کی حدیث کے اس طریق سے جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے فوضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ علی صدرہ۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اسی وائل کی حدیث کا وہ طریق ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ جس میں تحت السترہ کا لفظ ہے اور اسکی سند پہلے طریق کی سند سے بہت اعلیٰ ہے۔ دوسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ ابوداؤد میں قال من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے جب صحابی من السنۃ کہتے ہیں تو وہ حکماً مرفوع ہوتا ہے، اور دوسرے آثار سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ابوسعید کا اثر ہے مصنف ابن شیبہ میں اور حضرت ابوہریرہ وانس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے طحاوی شریف میں۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں ایک راوی مومل بن اسماعیل ہے اور انکو آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا لہٰذا یہ طریق ضعیف ہے، اور بہت سے علماء نے کہا کہ علی صدرہ کی زیادت غیر محفوظ ہے۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں، یا آپ نے بیان جواز کیلئے کیا۔ بہر حال جب جواز کا اختلاف نہیں تو پھر اسمیں زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصَّلَاۃِ طُولُ الْقُنُوتِ

تشریح: قنوت کے بہت معانی ہیں۔(۱) قیام (۲) سکوت (۳) طاعت (۴) خشوع و خضوع (۵) دعا و قرأت۔ امام شافعی و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک کثرتِ سجود والی نماز اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طولِ قیام والی نماز اولیٰ ہے۔ شوافع وغیرھم نے استدلال کیا حضرت ثوبان کی حدیث سے اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل ترمذی کی حدیث ہے مامن عبد سجد للہ سجدۃ الا رفع اللہ بھا درجۃ وحط عنہ بھا خطیئۃ۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ارکانِ نماز میں سب سے اعلیٰ واشرف سجدہ ہے لہٰذا جس میں اسکی کثرت ہو گی وہی نماز افضل ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے جس میں صراحۃً طولِ قنوت والی نماز کو افضل کہا گیا اور قنوت اگرچہ مشترک المعانی ہے لیکن یہاں باتفاق محدثین قیام مراد ہے۔ نیز مسند احمد ابوداؤد میں افضل الصلوٰۃ طول القیام موجود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل نماز کی جو کیفیت بیان کی گئی ان میں اکثر یہی ملتا ہے کہ آپ بہت دیر تک کھڑا رہتے جس کی وجہ سے پاؤں میں ورم آجاتا تھا۔ اگر کثرت سجود افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرو ہی کرتے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ طولِ قیام میں قرآن کریم کی تلاوت زیادہ ہو گی اور کثرت سجود میں تسبیح زیادہ ہو گی۔ اور ظاہر بات ہے کہ تلاوتِ کلام اللہ افضل ہے تمام اذکار و تسبیحات سے۔ لہٰذا طولِ قیام والی نماز افضل ہو گی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ طولِ قیام میں مشقت زیادہ ہے، اور اجورکم علیٰ قدر نصبکم قاعدہ کی رو سے یہی افضل ہو گا۔

شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ارکانِ صلوٰۃ میں سجدہ کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جس کا احناف منکر نہیں اور یہاں بحث ہے افضلیت صلوٰۃ من صلوٰۃ کے بارے میں جو اس سے ثابت نہیں ہوتی یا یہاں سجدہ کو قیام کے مقابلہ میں افضل نہیں کہا گیا۔ بلکہ فی نفسہ اس کی ایک فضیلت بیان کی گئی۔ بہر حال ان کے احادیث اپنے مدعیٰ پر صریح دال

نہیں۔ بخلاف احناف کی حدیث کہ اپنے مدعیٰ پر بالکل صریح دال ہے۔ لہٰذا اس کی ترجیح ہو گی۔

ایک سلام سے کتنی رکعات نفل ادا کی جائیں

الحدیث الشریف: عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ مَثْنٰى مَثْنٰى تَشَهَّدُ الخ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ نفل نماز ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھنا اولیٰ ہے۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعی، احمد، اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک ایک سلام سے دو رکعت پڑھنا افضل ہیں۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دن و رات میں ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہیں۔ اور صاحبین نے تقسیم کر لی کہ دن میں چار رکعت کر کے پڑھنا اولیٰ اور رات میں دو رکعت کر کے اور یہ اختلاف تو افضیلت میں ہے جواز میں نہیں۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک رات کی نفل ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کرتے ہیں جس میں صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہے اور اس قصر کو جواز کیلئے لیتے ہیں۔ یعنی اسکے علاوہ جائز نہیں۔ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور فی الباب سے جس میں مطلق الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ کہا گیا۔ اور ترمذی وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ صلوۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ جس سے صاف معلوم ہوا کہ دن رات کی نفل ایک سلام سے دو رکعت ہونی چاہیئے۔ صاحبین دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمرؓ کی صحیح حدیث سے جو صحیحین میں ہے صلوۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ اس میں صرف رات کی نماز کے بارے میں مثنی مثنی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں دو رکعت افضل ہیں اور دن میں جو چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے اسکی حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یواظب فی صلوۃ الضحی علی اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابو ایوب انصاری کی حدیث ہے طحاوی شریف میں ادمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اربع رکعات بعد زوال الشمس قلت بینھن تسلیم فاصل قال لا الا التشھد۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ دن میں ایک سلام سے چار رکعت پڑھنا اولیٰ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دن کے بارے میں وہی ہے جو صاحبین نے پیش کی اور رات کے بارے میں امام صاحب کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العشاء فی جماعۃ ثم یرجع الی اھلہ فیرکع اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی بعد العشاء اربعاً عدلن بمثل قیام لیلۃ القدر۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ رات میں بھی ایک سلام سے چار رکعات افضل ہیں اور قیاس بھی اسی کا مؤید ہے۔ اسلئے کہ ایک تحریمہ سے چار رکعات پڑھنے میں مشقت زیادہ ہے۔ اور جس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں اجر زیادہ ہوتا ہے کما مضی غیر مرات فی الحدیث لہٰذا یہی افضل ہوگا۔

جوابات: امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں قصر جواز پر کوئی قرینہ نہیں ہے بلکہ اسکے خلاف قرینہ ہے۔ کیونکہ جب اس سے زیادہ ایک سلام سے ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصر افضیلت ہے۔ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کی

دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایت میں نہار کا لفظ نہیں ہے بلکہ امام احمد وابن معین وابن حبان نے نہار والا طریق کو معلول قرار دیا ہے۔ اب صرف صلوۃ اللیل یا صلوۃ مثنیٰ مثنیٰ والی حدیث رہ گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت نماز بیان کی گئی کہ کم سے کم نماز دو رکعت ہو سکتی ہے ایک رکعت سے نماز کی حقیقت وجود میں نہیں آسکتی جواز یا افضلیت کا بیان نہیں لہٰذا اس سے افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ بیان ماسبق سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی ترجیح ہوگی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث قولی و فعلی سے صاحبین کے مذہب کی ترجیح معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث جورات کے بارے میں پیش کی اس کی تفصیل مسلم شریف میں آتی ہے وہ چار رکعات دو سلام سے ہوتی تھیں۔ اس طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہ احتمال ہے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کاش امام صاحب سے صاحبین کے موافق کوئی ایک قول مل جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز میں انکشاف تام ہوتا تھا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى بِنَا . . . وَاللهِ، إِنِّي لَأَرَى مِنْ خَلْفِي، كَمَا أَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ

اس روایت میں مختلف اقوال ہیں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ صرف حالت نماز کے ساتھ خاص ہے کہ آپ کو اس حالت میں ایک قوت باصرہ حاصل ہوتی تھی جس سے پیچھے کی طرف کا منظر آتا تھا اور صاحب مرقات نے کہا اس سے رؤیت حقیقی مراد ہے کہ خرق عادت کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا کہ پیچھے کی طرف دیکھتے تھے لیکن وہ ہمیشہ نہیں تھا۔ بلکہ کبھی کبھی ہوتا تھا اور صرف نماز میں خاص نہیں تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ بذریعہ وحی یا الہام کے ہوتا تھا اور اس کو رؤیت سے تعبیر کیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے مہر نبوت میں قوۃ باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ یا دونوں مونڈوں کے درمیان ایک باطنی آلہ تھا جس میں قوۃ باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ جس کو جس ذریعہ کے بھی دیکھانا چاہتا ہے دکھا سکتا ہے کوئی اشکال نہیں۔

بَابُ مَا يُقْرَأُ بَعْدَ التَّكْبِيرِ (تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعائیں)

تکبیر تحریمہ کے بعد کچھ خاموشی مسنون ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . . . . . قَالَ أَقُولُ اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ الخ

تشریح: امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان کوئی دعا و ذکر مسنون نہیں ہے خاص کر فرائض میں البتہ نوافل میں گنجائش ہے بلکہ فرائض میں تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دیا چاہئے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد فاتحہ سے پہلے کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے جس کو دعائے افتتاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمر و عثمان یفتتحون القرأۃ بالحمد للہ رب العلمین رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح الصلوۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ رواہ مسلم۔ ان میں فاتحہ سے پہلے کسی دعا کا ذکر نہیں ہے اگر دعا مسنون ہوتی تو ضرور ذکر کیا جاتا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس باب کی تمام احادیث سے کہ جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ

کوئی نہ کوئی دعا پڑھنی چاہیئے۔امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں افتتاح قرأۃ کا ذکر ہے اور قرأۃ تو الحمد اللہ سے شروع ہوتی ہے۔اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی۔لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

پھر احادیث میں مختلف دعاؤں کا ذکر ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ جونسی بھی دعا پڑھ لی جائے نفس سنت ادا ہو جائے گی۔البتہ اولویت کا اختلاف ہے۔تو امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق دعائے توجیہ یعنی انی وجھت الخ اولی ہے۔دوسرے قول کے مطابق دعائے مباعدہ یعنی اللّٰھم باعد الخ اولی ہے۔اور امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک ثناء یعنی سبحانک اللّٰھم الخ افضل ہے۔امام شافعیؒ دعائے توجیہ کیلئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ دعا ہے۔اور مباعدہ کے لئے حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس کی تخریج ترمذی نے کی اور اس میں ثناء کا ذکر ہے۔اسی طرح حضرت جابر، انس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دعائے سبحانک پڑھتے تھے۔امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو نفل پر محمول کیا جائے گا یا وقتاً فوقتاً پر محمول کیا جائے گا جسکے قائل احناف بھی ہیں مداومت ثابت نہیں بلکہ دعاء ثناء پر مداومت مروی ہے۔چنانچہ امام نووی کشف الغمۃ میں لکھتے ہیں کہ کان اکثر مداومۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ھٰذہ الدعاء کذلک ثبت عن الخلفاء الراشدین اور حافظ تورپشتی فرماتے ہیں حدیث سبحانک حسن مشہور و أخذ بہ الخلفاء الراشدون وقد ذھب الیہ الاجلۃ من العلماء کسفیان ، واحمد و اسحاق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے کبھی کبھی تعلیم کیلئے جہراً پڑھتے تھے۔اگر دعا افضل نہ ہوتی تو نہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مداومت ہوتی اور نہ خلفاء راشدین کا اس پر عمل ہوتا اور نہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جہراً پڑھنے پر خاموش رہتے تو معلوم ہوا کہ یہی افضل دعا ہے۔

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ (نماز میں قرأت کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَن لَم يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ الخ

تشریح: یہاں درحقیقت دو مسئلے ہیں (۱) ایک ہے نفس فاتحہ کے حکم کے بارے میں خواہ منفرد ہو یا امام۔آیا یہ فرض ہے یا واجب۔(۲) دوسرا مسئلہ قرأۃ خلف الامام کے بارے میں یعنی مقتدی کے لئے امام کے پیچھے قرأت پڑھنا کیسا ہے۔یہ دونوں بالکل الگ الگ مسئلہ ہیں۔ان میں خلط مبحث نہ کرنا چاہئے جیسا کہ اکثر لوگوں کو ہو جاتا ہے۔

حکم الفاتحۃ فی الصلوٰۃ: **فقہاء کرام کا اختلاف:** پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی اور احمد و مالک رحمھم اللہ کے نزدیک ہر نماز میں سورۂ فاتحہ فرض ہے۔اسکے بغیر نماز بالکل نہیں ہوگی۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعیین فاتحہ واجب ہے اسکے بغیر نماز صحیح تو ہو جائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہوگی۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبادہ کی حدیث ہے لَا صَلَاةَ لِمَن لَم يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فرض ہے، اسی مضمون کی اور بھی حدیثیں موجود ہیں۔امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ یہاں مطلق قرأت کو فرض قرار دیا گیا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی اور اس مطلق کی تقیید خبر واحد سے نہیں کی جاسکتی۔دوسری دلیل حدیث مسیئی الصلوٰۃ ہے اس میں

حضور ﷺ نے انکو ثم اقراء ماتیسر معک من القرآن فرمایا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ فاتحہ فرض نہیں۔

جوابات: انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ ظنیت الثبوت ہے اور اس سے فرض ثابت نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ذات صلوۃ کی نفی نہیں کی گئی بلکہ صفات صلوۃ کی نفی کی گئی ہے جیسا کہ ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام۔ تو یہاں اصل کی نفی نہیں کمال کی نفی ہے۔ تیسرا جواب علامہ ابن ھمام نے دیا ہے کہ قرآن کریم نے مطلق قرأت فرض قرار دی ہے اور یہ حدیث خبر واحد ہے۔ اگر اس سے تعیین بالفاتحہ کر لی جائے تو خبر واحد سے زیادت علی کتاب اللہ لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہٰذا آسان صورت یہ نکالی جائے کہ قرآن نے مرتبہ فرض کو بیان کیا کہ مطلق قرأت فرض ہے اور حدیث نے مرتبہ وجوب کو بیان کیا کہ فاتحہ واجب ہے۔

مسئلہ قرأت خلف الامام: مسئلہ مذکورہ میں علماء نے بہت لمبی چوڑی بحث لکھی ہے۔ بعض حضرات نے تو دلائل اور اعتراضات اور جوابات کا ڈھیر جمع کر دیا ہے جس کے مطالعہ سے طلبہ تھک جاتے ہیں اور ان کے ذہن میں الجھن پیدا ہو جاتا ہے۔ آخر نتیجہ یہ ہوتا ہے اصل مسئلہ کی حقیقت تک انکی رسائی نہیں ہوتی خاص کر مشکوۃ کے طلبہ تو حدیث کے مبتدی ہوتے ہیں انکے سامنے ملخص چنی چنی باتیں ہونا مناسب ہوتی ہیں طویل مباحث تو دورۂ حدیث شریف میں آئی گی۔ بنا بریں یہاں درس مشکوۃ میں نہایت مختصر چیدہ چیدہ باتیں پیش کی جائیں گی۔

سو جاننا چاہیے کہ قرأت خلف الامام کا مسئلہ تمام اختلافی مسائل میں مشکل ترین مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس میں فرضیت و حرمت کا اختلاف ہے۔ ایک فرض کہتے ہیں اور دوسرا احرام کہتے ہیں۔ اسی لئے شارح بخاری علامہ قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں کبھی مقتدی ہو کر نماز نہیں پڑھتا ہوں۔ کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو ایک امام کے نزدیک مرتکب حرام ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو دوسرے امام کے نزدیک تارک فرض ہوں گا۔

اختلاف ائمہ: اب تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد و اسحاق رحمھم اللہ جمہور صحابہؓ و تابعین کے نزدیک صلوۃ جہریہ میں قرأت خلف الامام جائز نہیں یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ اور صلوۃ سریہ میں انکے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فرضیت کے قائل ہیں اور بعض وجوب کے اور بعض سنت و استحباب اور بعض کراہت۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا صحیح و مشہور قول یہ ہے کہ صلوۃ سریہ میں بھی قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ قرأت خلف الامام فرض ہے خواہ جہری نماز ہو یا سری۔

دلائل: فریقین کے دلائل بہت ہیں۔ لیکن یہاں اہم اہم دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ تو امام شافعیؒ کی پہلی دلیل حضرت عبادہ کی حدیث ہے جس میں صلوۃ فجر کے واقعہ کا ذکر ہے قال کنا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الفجر فقرأ فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال فلا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرأبھا۔ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ صلوۃ جہریہ میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے کیونکہ یہ فجر کی نماز کا واقعہ ہے جو جہری نماز ہے۔ **دوسری دلیل:** وہی عبادہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جس میں صرف قولی حدیث ہے لَا صَلَاۃَ لمن لم یقْرَأ بِفَاتِحَۃِ الکتاب واقعہ مذکور نہیں ہے

طریق استدلال اس طرح ہے کہ یہاں صلوۃ بھی عام ہے جہریہ ہو یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل اور من سے عموم مصلی کی طرف اشارہ ہے خواہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی، یعنی کوئی نماز بھی کسی کی بھی ہو بغیر فاتحہ صحیح نہیں ہو گی لہٰذا فرضیت ثابت ہو گئی۔ انکے علاوہ اور حدیثیں بھی ہیں اور کچھ آثار بھی پیش کرتے ہیں جیسے حضرت عمر و علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا اثر ہے۔ جمہور کے پاس آیات قرآنی، احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ و تابعین و قیاس و عقل سے دلائل موجود ہیں علی الاختصار ہر ایک کو بیان کیا جاتا ہے۔

سب سے پہلی: دلیل قرآن کریم کی آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ بیہقی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اجمع الناس علی ان ھذا الایۃ نزلت فی الصلوۃ۔ اگرچہ بعضوں کی رائے ہے کہ خطبہ جمعہ میں نازل ہوئی تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے تو یہاں قرأۃ قرآن کے وقت غور کے ساتھ سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا تو جہری نمازوں میں استماع ہو گا اور سری میں انصات ہو گا۔ پس جمہور کیلئے ایک ہی آیت کافی ہے۔ اسکے مقابلہ میں جتنی حدیثیں بھی پیش کی جائے گی سب کو اسی کے تابع بنا کر تاویل کی جائے گی (اللّٰھم ارحم المؤلفا لعلام والکاتب) کتابت نور الاسلام سللھی (بیرونی)۔

دوسری دلیل: یَوْمَ یَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفًّا ۗ لَا یَتَكَلَّمُوْنَ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ہماری صفوف فی الصلوٰۃ کو صفوف ملائکہ عندالرب کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو جس طرح صفوف ملائکہ میں کوئی نہیں بولتا مگر جسکو اللہ کی طرف سے اذن ملے ایسا ہی یہاں بھی کسی کو اللہ کے ساتھ تکلم کی اجازت نہیں ہو گی مگر اس کیلئے جس کو اللہ تعالیٰ نے ترجمان مقرر کیا اور وہ امام ہے۔ لہٰذا قرأت امام کا حق ہے۔ دوسروں کیلئے جائز نہیں۔ تیسری دلیل جو حضرت شاہ صاحب نے بیان فرمائی کہ آیت قرآنی ہے۔ وَمِنْ قَبْلِهٖ كِتٰبُ مُوْسٰٓى اِمَامًا وَّرَحْمَةً یہاں کتاب موسیٰ کو امام کہا گیا۔ لہٰذا ہمارے لئے قرآن کریم امام ہو گا۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ امام امام کے پاس رہے۔

احادیث مرفوعہ:۔ جمہور کے دلائل یہ ہیں، سب سے **پہلی دلیل:** حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ کتاب الآثار اور موطا محمد میں من کان له امام فقرأۃ الامام له قرأۃ۔ یہاں صاف بتلا دیا گیا کہ امام کی قرأت مقتدی کیلئے قرأت ہو گی اب اگر مقتدی بھی قرأت کرنا شروع کر دے تو تکرار قرأت لازم آئے گا و ذا لا یجوز۔

دوسری دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں قال انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلوۃ جھر فیھا بالقرأۃ فقال ھل قرأ معی احد منکم انفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ فقال انی اقول مالی انازع القرآن فانتھی الناس عن القرأۃ فیما جھر فیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو اس حدیث میں چند قرائن ہیں جن سے عدم القرأت خلف الامام ثابت ہو رہا ہے۔ (۱) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی تو معلوم ہوا کہ آپکی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا ورنہ نہ پوچھتے۔ (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو سب کہتے کہ جی ہاں! ہم نے قرأت کی مگر ایک شخص نے کہا۔ (۳) آپ نے قرأت کرنے کو منازعت سے تعبیر کی اور منازعت کہا جاتا ہے دوسرے کے حق میں دخل دینا تو معلوم ہوا کہ قرأت امام کا حق ہے مقتدی کا نہیں (۴) کچھ آدمی جو پڑھتے تھے بعد میں سب قرأت سے باز آگئے، تو معلوم ہوا کہ قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔

تیسری دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و نسائی میں

واذاقرأ فانصتوا۔ یہاں بقیہ ارکان میں امام کی اتباع کا حکم دیا گیا مگر قرأت کے مسئلہ میں آکر فرمایا خاموش رہو۔

چوتھی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے مسند احمد اور بزار میں قال کانو ایقرؤن خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال خلطتم علی القرآن اور اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت عمران بن حصین سے مسلم شریف میں ہے۔

پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری شریف میں اذا امن الامام فامنوا۔ حافظ ابن عبدالبر نے اس سے عدم القرأت للمقتدی پر اس طرح استدلال کیا کہ یہاں مقتدی کو تامین امام کی اتباع کا حکم دیا لہٰذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا۔ اور منتظر غیر قاری ہوگا۔ اسی لئے بعض طریق میں بجائے امام کے اذا امن القاری کا لفظ آیا ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قاری امام ہوتا ہے نہ کہ مقتدی، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اس سے اس طرح استدلال کیا کہ اگر کوئی درمیان فاتحہ میں آکر شریک جماعت ہوا۔ تو امام صاحب فاتحہ ختم کرے گا تو وہ آمین کہے گا۔ تو اپنی فاتحہ کے درمیان میں آمین ہوا جس سے آمین خاتمہ رب العالمین کا خلاف ہوگی۔ اور اگر اپنی فاتحہ ختم کر کے کہے تو حدیث مذکور کا خلاف ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ امام ذرا انتظار کرے کہ مقتدی فاتحہ ختم کرے تو یہ قلب موضوع ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

آثار صحابہ وتابعین سے بھی بہت سے دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ علامہ عینی نے اسی (۸۰) صحابہ کرامؓ سے روایت نکالی کہ وہ قرأت خلف الامام کی نفی کرتے تھے جیسا کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت فاروق اعظم، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت ابن عمر، ابن مسعود، جابر، زید بن ثابت، عثمان غنی، ابو موسیٰ اشعریؓ حتیٰ کہ بعض حضرات سے اسکے بارے میں سخت سخت الفاظ بھی منقول ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے ایسے آدمی کے منہ میں مٹی ڈال دینا چاہیے، اور حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ایسے آدمی فطرت پر نہیں ہے اور حضرت سعد فرماتے ہیں کہ اسکے منہ میں آگ کا ٹکڑا ڈال دینا چاہئے اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایسا آدمی بے وقوف ہے۔

جمہور کی طرف سے عقلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جب سب کی طرف سے ایک کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ بنا کر وکیل بنا دیا تو شاہی دربار میں ہر ایک کا کلام کرنا نمائندگی کا خلاف ہے نیز دربار شاہی کے آداب کا بھی خلاف ہے۔ لہٰذا عقلی طور پر بھی قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔ دلائل ماسبق سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

شوافع کے دلائل کے جوابات: شوافع نے جو پہلی دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو اگرچہ امام ترمذیؒ نے حسن کہا ہے۔ لیکن اکثر محدثین نے اسکو ضعیف معلول سنداً و متناً مضطرب کہا چنانچہ امام احمدؒ ابن حبان، ابن عبدالبر، ابن تیمیہؒ نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ اور اگر صحیح بھی تسلیم کر لیں تب بھی اس سے فرضیت قرأت خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ لا تفعلوا الا بام القرآن نھی کے بعد استثناء ہے اور اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اور اسکی حقیقت یہ ہے کہ خارج میں فاتحہ کی فضیلت تھی۔ نیز منفرد وامام کی نماز بغیر فاتحہ ناقص ہوتی ہے اسلئے بعض لوگوں نے امام کے پیچھے بھی اسکو پڑھنا شروع کیا اس لئے ابتداء اس میں فقط اسکی اجازت دیدی گئی پھر جب اس میں منازعت ہونے لگی تو اسکی بھی ممانعت کر

دی گئی جس کا بیان حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کیا گیا لہٰذا اس سے فرضیت قرأت خلف الامام پر استدلال صحیح نہیں۔

دوسری حدیث جو قولی ہے اور واقعہ مذکور نہیں وہ بے شک صحیح ہے اور صحیحین کی روایت ہے اسکا جواب یہ ہے وہاں من اگرچہ عام ہے مگر قرآن کریم کی آیت اور دوسری احادیث کے پیش نظر اسکو خاص کیا جائے گا۔ امام اور منفرد کے ساتھ جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ الاان یکون وراء الامام اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ھذا اذا کان وحدۃ (ترمذی) اور سفیان ثوری فرماتے ہیں لمن یصلی منفرداً (ابوداؤد) یا تو یہ کہا جائے کہ قرأت عام ہے خواہ قرأت حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکماً قاری ہے بحدیث جابر قرأۃ الامام لہ قرأۃ۔

نیز سب کے نزدیک مدرک رکوع مدرک رکعت شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس نے حقیقتاً قرأت نہیں کی لہٰذا ماننا پڑے گا کہ امام کی قرأت سے حکماً اسکی قرأت ہو گئی۔ لہٰذا مقتدی سے عدم قرأت ثابت نہیں ہوا۔ بنابریں لمن لم یقرأ میں وہ شامل نہیں ہوا، اور اس حدیث کا دوسرا طریق جو صحیح مسلم وابوداؤد میں ہے اس میں فصاعداً کی زیادت موجود ہے۔ یعنی فاتحہ اور اس سے کچھ زائد نہ پڑھے تو نماز نہیں ہوگی۔ حالانکہ فاتحہ کے علاوہ ضم سورہ شوافع کے نزدیک فرض کیا واجب بھی نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ من سے مراد منفرد وامام ہیں یا قرأت سے قرأت حقیقی و حکمی مراد ہے تاکہ فصاعداً پر عمل ہو سکے۔ لہٰذا حدیث سے شوافع کا مدعی فرضیت قرأت حقیقی خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا احناف کا مدعی اپنی جگہ پر صحیح رہے گا۔ وباللہ التوفیق۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَ مُعَاذٌ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَأْتِي فَيَؤُمُّ قَوْمَهُ فَصَلَّى لَيْلَةً الخ

تشریح: اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فرض پڑھ کر پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے اب، **فقہاء کرام کا اختلاف:** یہاں بحث ہوگی کہ مفترض کی اقتداء خلف المتنفل صحیح ہے یا نہیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام احمدؒ کا ایک قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دلائل: امام شافعیؒ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کیا کہ جب انہوں نے فرض پڑھ لی تو بعد میں جو نماز پڑھیں گے وہ نفل ہوگی اور قوم کی نماز فرض ہے تو جب انہوں نے انکی امامت کی تو اقتداء المفترض خلف المتنفل ہوئی اگر جائز نہ ہوتا تو آپ ایسا ہرگز نہ کرتے اور نہ قوم کرنے دیتی تو معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل ایک تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی، ابوداؤد میں، اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ۔ تو جب امام کی نماز مقتدی کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے تو ظاہر بات ہے بڑی چیز کو چھوٹی چیز ضمن میں نہیں لاسکتی یا تو برابر کو رکھے گی یا چھوٹی کو۔ اور مفترض کی نماز بڑی ہے اور متنفل کی نماز چھوٹی۔ لہٰذا متنفل مفترض کی نماز کو ضمن میں نہیں لاسکتا۔ فلھذا اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہوگی۔ دوسری دلیل صلوۃ خوف کی مشروعیت کہ بہت منافی صلوۃ امور کرنے کے باوجود اس کو مشروع کیا گیا۔ اگر اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ ایک ہی امام دونوں گروہ کو دو دفعہ الگ الگ نماز پڑھا دیتا۔ ایک گروہ کو بنیتِ فرض اور دوسرے کو بنیتِ نفل، جب ایسی صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوۃ امور برداشت کئے گئے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: شوافع نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں بہت احتمالات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بنیتِ نفل نماز پڑھی ہو، اور اپنی قوم کی بنیتِ فرض پڑھائی ہو۔ فلا اشکال فیہ

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب ایک نماز کو بنیتِ فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ پھر منسوخ ہو گیا، کما قال الطحاوی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے یہ اپنی رائے سے کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نہ حکم تھا نہ تقریر اسی لئے تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ملی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا اما ان تصلی معی واما ان تخفف معھم۔ کہ تم یا تو صرف میرے ساتھ نماز پڑھو اور ان کو نہ پڑھاؤ یا میرے ساتھ نہ پڑھو بلکہ ان کو پڑھاؤ اور تخفیف کرو زیادہ لمبی نہ کرو۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اصل میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے چند روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کر اسکی کیفیت سیکھی اور ایک رات نہیں بلکہ دوسری کسی رات اپنی قوم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند تاخیر کر کے لمبی نماز پڑھائی تو جس روایت میں تلک الصلوۃ آیا ہے اسکے معنی مثل تلک الصلوٰۃ ہے لہٰذا یہاں تکرار صلوۃ نہیں ہوئی فلا یستدل بہ، تو جب اس میں اتنے احتمالات ہیں تو اس اہم مسئلہ میں کس طرح اس سے استدلال ہو سکتا ہے۔

آمین بالجہر کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وسلم یقْرَأُ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْہِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ فَقَالَ آمِینَ مَدَّ بِھَا صَوْتَہُ

یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے: فقہاء کا اختلاف: جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مقتدی امام دونوں کا وظیفہ ہے اور دونوں کیلئے سنت ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا وظیفہ نہیں اور سری نماز میں کسی کا وظیفہ نہیں، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل: امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ ص کی حدیث سے انہ قال اذا قال الامام غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْہِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ فقولوا آمین۔ تو یہاں تقسیم کر دی گئی کہ امام ولا الضالین کہے اور مقتدی آمین اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہٰذا امام آمین نہ کہے۔

جمہور کی دلیل ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث ہے ترمذی میں اذا امّن الامام فامنوا۔ نیز وائل ابن حجر کی مذکورہ حدیث ہے کہ آپ نے ولا الضالین کے بعد آمین کہا تو معلوم ہوا کہ امام کو بھی آمین کہنا مسنون ہے۔ امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں وظائف کی تقسیم مقصود نہیں بلکہ وہاں موضع تامین بیان کرنا مقصد ہے۔ یعنی امام کے ساتھ آمین کہنے کا وقت بتایا اور ولا الضالین کہنے کے بعد ہے کتاب نور الاسلام۔

دوسری بحث: کیفیت تامین کے بارے میں ہے کہ جہراً کہا جائے یا سراً۔ تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جہراً و سراً دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دونوں کیلئے جہراً کہنا افضل ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ امام سراً کہے لیکن پہلے پر فتویٰ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دونوں کیلئے سراً اولی

ہے۔یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے کہ مقتدی سرا کہے۔

فریقین کی طرف سے بہت سے دلائل پیش کئے جاتے ہیں لیکن اکثر ان میں سے صحیح نہیں یا صریح نہیں اسلئے اس مسئلہ میں وائل ابن حجر کی حدیثِ باب مدارِ بحث ہو گئی۔اور دونوں فریق اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ شوافع و حنابلہ اس حدیث کے اس طریق سے دلیل پیش کرتے ہیں جو سفیان ثوری سے مروی ہے جس میں مد بھا صوتہ کا لفظ ہے۔اور اسی کو راجح قرار دیتے ہیں۔اور احناف اس حدیث کے اس طریق سے استدلال کرتے ہیں جو شعبہ سے مروی ہے جس میں حفض بھا صوتہ کا لفظ ہے اور اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور سفیان کے طریق کی تاویل کرتے ہیں۔شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

(۱)سفیان ثوری کبھی کبھی تدلیس کر لیتے ہیں۔بخلاف شعبہ کے وہ تدلیس کو اشد من الزّنا خیال کرتے ہیں۔(۲)سفیان ثوری کا مسلک شعبہ کے طریق کے مطابق ہے تو معلوم ہوا کہ مدّبھا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ نہیں جو شوافع نے سمجھا۔

(۳) شعبہ کا طریق اوفق بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری ہے اُدۡعُوۡا رَبَّکُمۡ تَضَرُّعًا وَّ خُفۡیَۃً،کہ دعا میں اخفاء اولیٰ ہے اور آمین دعا ہے۔لہٰذا اس میں اخفاء اولیٰ ہوگا۔شعبہ کی روایت کی تاویل نہیں ہو سکتی بلکہ چھوڑنا پڑے گا۔اور شعبہ کی روایت اصل قرار دے کر سفیان کے طریق کی تاویل ہو سکتی ہے۔ایک تاویل یہ ہے کہ مدّ کے معنی جہر نہیں بلکہ اسکے معنی الف اور یا کو کھینچ کر پڑھنا۔نیز اگر مدّ کے معنی جہر لیا جائے تب اسکو وقتاً فوقتاً تعلیم پر محمول کیا جائے گا جیسے ابو بشر دولانی نے کتاب الاسماء والکنی میں تخریج کی۔خود وائل فرماتے ہیں کہ اراہ لیعلمنا میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہراً آمین کہا۔نیز معجم طبرانی میں ہے کہ آپ نے تین دفعہ آمین کہا حالانکہ کسی کے نزدیک تین دفعہ مسنون نہیں۔تو شوافع بھی اسکو تعلیم پر محمول کرتے ہیں۔لہٰذا جہر کو تعلیم پر محمول کرنے میں کیا حرج ہوگا۔بہر حال شعبہ کے طریق کو ترجیح ہو گی اور اخفاء اولیٰ ہوگا۔یہاں شوافع نے شعبہ کے طریق پر بہت اعتراضات کئے اور احناف کی طرف سے اسکے ٹھوس جوابات دیئے گئے جو ترمذی شریف کے اسباق میں تفصیل کے ساتھ آئے گے فانتظروا۔

شوافع نے یہاں ابوہریرہ ؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا کہ اذا امن الامام فامنوا۔یہاں امام کی تامین کے ساتھ مقتدی کو آمین کہنے کا حکم دیا گیا۔اور امام کی تامین بغیر جہر کے معلوم نہیں ہو گی تو معلوم ہوا کہ امام جہراً آمین کہے گا۔لہٰذا اسکی اتباع کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہراً آمین کہنا پڑے گا۔احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام کے موضع تامین کو دوسری حدیث میں متعین کر دیا گیا فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا امین۔لہٰذا جہراً کہنے کی ضرورت نہیں۔نیز آثار صحابہ و تابعین سے اخفا تامین ہی معلوم ہوتا ہے اور خلفاء اربعہ سے بھی جہر تامین ثابت نہیں بلکہ ان سے صحیح اسناد کے ساتھ ثابت ہے، انھم کانوا لا یجھرون بھا رواہ الطبرانی۔نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اسکا اخفاء ہونا چاہیئے کیونکہ بالاتفاق وہ قرآن میں داخل نہیں لہٰذا تعوذ و سبحانک کے مانند اسکا اخفاء ہونا اولیٰ ہے۔جب بسم اللہ کے قرآن کا جزء ہونے کے باوجود اسکے جہر و سرّ میں اختلاف ہو گیا تو آمین بالاتفاق قرآن مجید کا جزء نہیں ہے بطریق اولیٰ اخفاء ہوگا۔

بَابُ الرُّکُوۡعِ (رکوع کا بیان)

رکوع کے معنی جھکنا ہے اور رکوع قرآن و سنت و اجماع کے ذریعہ فرض ہے اسکے منکر کافر ہوگا۔اور یہ امت محمدیہ کے خصائص

میں سے ہے دوسری امتوں کی نماز میں رکوع نہیں تھا۔ اسی لئے وَارْكَعُوا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ کی تفسیر کی مع محمد و امته سے اور حضرت مریم کو جو ارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ کہا گیا اسکے معنی صلی مع المصلین ہے۔ اب چونکہ رکوع اصل مقصد نہیں ہے بلکہ یہ سجدہ کیلئے وسیلہ ہے اس لئے اس میں تکرار نہیں۔ اور سجدہ چونکہ مقصد ہے اور خدا کی قربت کا اعلیٰ ذریعہ ہے بنابریں اس میں تکرار ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ پہلے سجدہ میں اشارہ مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ کی طرف ہے اور دوسرے سجدے میں وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ کی طرف اور اس سے اٹھنے میں وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى کی طرف اسلئے تکرار سجدہ ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ جب بنی آدم اور شیطان کو سجدہ کا حکم دیا گیا تو انسان نے سجدہ کیا اور شیطان نے سجدہ نہ کیا جس کی بنا پر وہ رحمت سے محروم ہوا تو شکریۃً بنی آدم کو دوسرے سجدہ کا حکم دیا گیا۔

رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلَا اِنِّيْ نُهِيْتُ اَنْ اَقْرَأَ الْقُرْاٰنَ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا الخ

تشریح: حالت رکوع و سجود میں قرأت قرآن کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حالتیں ذلت و عاجزگی کی حالت ہے اور کلام اللہ کی شان اعلیٰ وارفع ہے اس کو ایسی حالت میں نہ پڑھنا مناسب ہے۔ اس کو اعلیٰ وارفع حالت میں پڑھنا چاہیئے اور وہ حالت قیام ہے۔ اور رکوع و سجدہ کی حالت میں کلام مخلوق ہونا مناسب ہے وتسبیح اور دوسرے اذکار ہیں۔ اس لئے ان دونوں حالتوں میں قرأت قرآن کی ممانعت کی گئی۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے لہٰذا جو حالت اللہ تعالیٰ کی صفت ہوسکتی ہے اس میں پڑھنا چاہیئے اور اللہ تعالیٰ کی صفت راکع وساجد نہیں ہے بلکہ قائم ہے لہٰذا قیام کی حالت میں پڑھنا چاہیے۔ حالت رکوع و سجود میں نہ پڑھنا چاہیے۔

قومہ میں پڑھنے کی ایک دعا

الحدیث الشریف: عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ قَالَ كُنَّا نُصَلِّيْ وَرَاءَ ... رَجُلٌ وَرَاءَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيْرًا طَيِّبًا مُّبَارَكًا فِيْهِ الخ

تشریح: نماز کے ارکان میں جو لمبی لمبی دعائیں آئی ہیں جیسا کہ یہ دعا جو مذکور ہے ان کے بارے میں شوافع فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں ان کو پڑھنے کی اجازت ہے خواہ فرض ہو یا نفل لیکن احناف فرماتے ہیں کہ یہ سب دعائیں نفل پر محمول ہیں فرائض میں نہیں پڑھی جائے گی۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مذکور نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا اصول ہے کہ جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے ان میں اکثر جو دعائیں مذکور ہیں انکو فرائض میں پڑھی جائے گی اور جو اکثر احادیث میں نہیں ہیں بلکہ بعض بعض احادیث میں آئی ہیں ان کو نفل پر محمول کی جائے گا کیونکہ فرائض کا معاملہ بہت نازک ہے۔

باب السجود وفضله (سجدہ کیفیت وفضیلت کا بیان)

سجدہ کے اعضاء

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اُمِرْتُ اَنْ اَسْجُدَ عَلٰى سَبْعَةِ اَعْظُمٍ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضع الیدین والقدمین والرکبتین علی الارض فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ البتہ احناف کا ایک قول ہے کہ احد القدمین کو زمین پر رکھنا فرض ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ کسی کا رکھنا فرض نہیں۔ اور

حدیث میں جو اُمِرْتُ ہے وہ مشترک بین الواجب والسنۃ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو سجدہ کا حکم ہے وہ مطلق ہے کسی عضو کی تعیین نہیں کی گئی پھر بعض کی تعیین پر اجماع ہو گیا وہ جبھہ وانف ہے۔ لہٰذا بعد میں دوسرے اعضاء کو معین کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اب بحث ہوئی کہ جبھہ وانف یعنی پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک کے رکھنے سے کافی ہو جائے گا۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام مالک واحمد اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف جبہہ (پیشانی) کا رکھنا فرض ہے ناک رکھنا فرض نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لا علی التعیین کسی ایک کا رکھنا فرض ہے۔ البتہ بلا عذر ایک پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے۔

دلائل: امام مالک واحمد وصاحبین رحمہم اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ جب اجماع سے دو عضو جبھہ وانف کو خاص کر لیا گیا تو دونوں پر سجدہ فرض ہوگا۔ دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں کہا گیا لا صلوٰۃ لمن لا یصیب انفہ من الارض ما یصیب الجبین، رواہ الطبرانی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے کہ اذا سجد سجد علی صدر جبھۃ اور پیشانی کے اوپر کے حصہ پر سجدہ کرنے سے ناک زمین سے الگ رہے گی تو معلوم ہوا کہ صرف پیشانی پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ کہا جاتا ہے وضع الجبھۃ علی الارض اور پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی کے ساتھ متصل ہے۔ لہٰذا وہ بھی پیشانی کا ایک حصہ ہے لہٰذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ نیز جب سب کے نزدیک پیشانی میں عذر کی حالت میں ناک پر سجدہ کرنے سے ہو جاتا ہے حالانکہ فرض اپنے غیر محل کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہزار عذر ہو بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ہاتھ میں عذر ہو کہ غسل نہیں کر سکتا تو وہ غسل پاؤں کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ دھونا ساقط ہو جائے گا۔ تو جب یہاں پیشانی پر عذر ہونے سے ناک کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ بھی محل فرض ہے لہٰذا کسی ایک پر کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

جواب: امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں پر اجماع ہونے سے دونوں کے مجموعہ پر سجدہ کرنا فرض ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں نفی کمال کے لئے ہے جو ہم بھی مانتے ہیں کہ بلا عذر کسی ایک پر اکتفاء کرنے سے نماز ناقص ہو گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مخالف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر سجدہ کرنا کافی ہے۔ لہٰذا اس سے ہمارے خلاف استدلال صحیح نہیں۔ لیکن احناف کا فتویٰ اس پر ہے کہ بلا عذر صرف ناک پر اکتفاء کرنے سے نماز نہیں ہو گی۔ اور پیشانی پر کرنے سے مع الکراھۃ نماز صحیح ہو جائے گی۔

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَجَدَ وَضَعَ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ الخ

تشریح: امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ کے نزدیک سجدہ میں جاتے وقت مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنوں کو اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک پہلے گھٹنوں کو رکھے پھر دونوں ہاتھ اور اٹھتے وقت اسکا عکس۔ امام مالکؒ واوزاعی کے دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد ونسائی میں اذا

سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ۔ امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کی دلیل وائل بن حجر کی حدیث ہے جس میں یضع رکبتیہ قبل یدیہ مذکور ہے۔ دوسری حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے اذا سجد احدکم فلیبدأ رکبتیہ قبل یدیہ۔

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما وابراہیم نخعیؒ کا اثر ہے کہ رکبتین کو قبل یدین رکھتے تھے۔ امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کہتے ہیں کہ اس حدیث کا اول حصہ آخری حصہ کے معارض ہے کیونکہ پہلے حصہ میں کہا گیا کہ اونٹ کے لیٹنے کی مانند نہ لیٹو اور آخری حصہ میں کہتے ہیں کہ ہاتھ پہلے رکھو اور یہ بعینہٖ بروک بعیر ہے کیونکہ چوپائیاں جانور لیٹتے وقت پہلے اگلا حصہ زمین پر رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ **دوسرا جواب** یہ ہے کہ ایسا بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ کیا۔ **تیسرا جواب** یہ ہے حدیث منسوخ ہوگئی مصعب بن سعد کی حدیث سے وہ فرماتے ہیں کہ کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین کما قال ابن خزیمۃ۔ **چوتھا جواب** یہ ہے کہ اصل میں یہاں بعض رواۃ سے قلب ہوگیا اصل عبارت یوں تھی ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ جیسا کہ طحاوی شریف میں ابو ہریرہؓ کی حدیث ایسی ہی ہے اور اس صورت میں پہلے حصہ کے ساتھ تعارض بھی نہیں رہے گا۔ لہٰذا اب یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی بہر حال جو بھی ہو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہوں وہ حدیث وائل بن حجرؓ کے مقابلہ میں کیسے دلیل بن سکتی ہے جو بالکل صریح اور غیر محتمل ہے۔

جلسہ اور قعدہ میں بیٹھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَلِيُّ إِنِّي . . . لِنَفْسِي لَاتقع بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الخ

تشریح: إِقْعَاء کی دو تفسیر کی گئی ایک تفسیر امام طحاوی سے منقول ہے کہ سرین کو زمین میں لگا کر دونوں رانوں کو کھڑا کر کے بیٹھنا اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنا۔ اور یہی تفسیر اہل لغت کے موافق ہے اور یہ تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ تشبہ بالکلب ہے۔ دوسری تفسیر جو علامہ کرخی سے منقول ہے کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے ایڑی پر بیٹھنا۔ اس إِقْعَاء میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ اور نووی نے بیہقی کی اتباع کرتے ہوئے کہا کہ بین السجدتین یہ مسنون ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ مستحب نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے۔ امام شافعیؒ نے استدلال کیا حضرت ابن عباسؓ کے قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ ھی السنۃ فقلنا انا لنراہ جفاء الرجل قال ابن عباس بل ھی سنۃ نبیکم، رواہ الترمذی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حدیث مذکور ہے جس میں مطلقاً اقعاء کی نہی کی گئی ہے اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نھی عن عقبۃ الشیطان۔ نیز حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی مطلقاً اقعاء کی نھی کی گئی ہے لہٰذا اقعاء کی دونوں صورتیں نھی میں داخل ہوں گی پس یہ مکروہ ہوگا۔ باقی پہلی صورت کتا کے مشابہ ہے اسلئے مکروہ تحریمی ہے۔ اور دوسری صورت مشابہ بالکلب نہیں اس لئے وہ مکروہ تنزیہی ہے۔ شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قول صحابی قابل استدلال نہیں یا تو ابن عباس ص کا مقصد یہ ہے کہ اقعاء فی الجملہ سنت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کبھی کیا یا کسی خاص عذر کی بنا پر کیا۔ سنت مستمرہ مراد نہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال مطلقاً سنت پر صحیح نہیں۔

بَابُ التَّشَهُّدِ (تشہد کا بیان)

احادیث میں مختلف تشہد کا ذکر آتا ہے چنانچہ حضرت ابن مسعود، ابن عباس، حضرت عمر، ابن عمر اور حضرت عائشہ، ابن الزبیر رضی اللہ عنہم وغیر ھم سے مختلف الفاظ سے تشہد مروی ہے۔ اب اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو بھی تشہد پڑھ لیا جائے ادا ہو جائے گا۔ البتہ اولویت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مالکؒ کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تشہد اولیٰ ہے جس میں التحیات کے بعد زاکیات کا لفظ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو یہی تشہد سکھایا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ تو معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشہد کو افضل قرار دیا جس میں التحیات کے بعد مبارکات کا لفظ زائد ہے۔ اور درمیان میں حرف عطف نہیں ہے۔ اور یہ امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ افضل ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کا مشہور قول ہے اور سفیان ثوری واسحاق کا مذہب ہے۔ اور اسکے وجوہ ترجیح بہت ہیں۔ تمام محدثین کے نزدیک تشہد کے بارے میں جتنی حدیثیں آئی ہیں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ابن المدینی، علامہ ذھلی، ابن المنذر وغیر ھم یہی فرماتے ہیں۔ (۲) علامہ بزار کہتے ہیں کہ بیس صحابہ سے یہ تشہد مروی ہے۔ (۳) ائمہ ستہ اسکی تخریج میں متفق ہیں۔ بخلاف دوسرے تشہدات کے وہ سب میں نہیں۔ (۴) سب کتابوں میں ایک قسم کے الفاظ سے مروی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں بخلاف دوسرے تشہدات کے کہ ایک کتاب میں ایک لفظ سے ہے اور دوسری کتاب میں دوسرے لفظ سے (۵) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہت لوگوں نے اس کو روایت کیا اور الفاظ میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس سے اس کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ (۶) اسکی تعلیم میں بہت اہمیت دی گئی کہ آپ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر سکھایا اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے علقمہ کو ھلم جرا۔ اسی لئے اسکو مسلسل باخذ الید کہا جاتا ہے اور محدثین کے نزدیک حدیث مسلسل کی بہت قوت ہوتی ہے۔ (۷) اس میں امر کا صیغہ ہے۔ (۸) آپ نے دوسروں کو تعلیم کے لئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا۔ (۹) اس میں حرف واؤ زیادتی ہے جو تجدید کلام کیلئے آکر ہر ایک میں مستقل شان پیدا کر دیتا ہے۔ (۱۰) بیہقی میں روایت ہے کہ یہی تشہد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد تھا تلک عشرۃ کاملۃ۔

جو جس تشہد کی اتنی وجوہ ترجیح ہیں اس کی افضلیت میں کیا شبہ ہے انہوں نے جن تشہدات ذکر کیا ان کو ہم بھی مانتے ہیں لہٰذا ہم پر کوئی الزام نہیں۔

اشارہ بالسبابہ کا حکم

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ . . . وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ، وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ الخ

تشریح: متاخرین میں سے اکثر سکان ماوراء النھر واہل خراسان وبلاد ہند فرماتے ہیں کہ بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں کیونکہ یہ فرقہ روافض کا شعار ہے اسلئے انکی مشابہت سے بچنے کیلئے نہ کرنا چاہئے نیز اشارہ سے وضع الید علی الفخذ کی سنت ترک کرنا پڑتا ہے۔ نیز مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ اس میں احادیث مضطرب ہیں۔ لہٰذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا لیکن تمام علماء امصار اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اشارہ بالسبابہ ثابت ہے اور مستحب ہے حتیٰ کہ بعض محدثین اشارہ بالسبابہ کی حدیث کو متواتر شمار کرتے ہیں نیز اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کا اجماع ہے منکرین نے جو تشبہ بالروافض سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً تشبہ ناجائز نہیں بلکہ ان افعال کے تشبہ ناجائز ہے جن کو انہوں نے اپنی خواہشات نفسانیہ سے ایجاد کئے اور ان کا شعار بن گیا اور اشارہ ان کا ایجاد کردہ نہیں بلکہ احادیث سے ثابت ہے نیز یہ ان کا شعار بھی نہیں۔

پھر وضع الیدین علی الفخذ کی سنت کا ترک لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہاتھ تو فخذ پر رہتا ہے صرف انگلی اٹھانی پڑتی ہے۔ نیز اگر ایک سنت ترک ہو رہی ہے تو دوسری سنت ادا ہو رہی ہے فذھبنا من السنة الی السنة لہٰذا کوئی حرج نہیں۔ باقی مجدد الف ثانی نے جو اضطراب کا ذکر کیا اصل میں نفس اشارہ میں کوئی اضطراب نہیں بلکہ کیفیت میں احادیث مختلف ہیں۔ اسکو اضطراب سے تعبیر کر دی۔ تو جب دلائل قطعیہ سے یہ ثابت ہو گیا تو پھر اس کا انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ صاحب خلاصہ الکیدانی اور اہل حدیث نے اسکو حرام قرار دیا یہ نہایت بڑی خطا ہے اور جرم عظیم ہے۔ ولو لا حسن الظن به لکان کفرہ صریحاً

پھر کیفیت اشارہ میں مختلف احادیث آئی ہیں۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ خنصر، بصر اور وسطیٰ کو بند کر کے ابہام کو مسبحہ کی جڑ میں رکھ کر مسبحہ سے اشارہ کرے جیسا کہ ترپن شمار کرتے وقت کیا جاتا ہے دوسری صورت جو کہ عبداللہ بن الزبیرؓ کی حدیث میں ہے کہ تینوں انگلیوں کو بند کر کے ابہام کو وسطیٰ کے اوپر رکھ کر اشارہ کیا جائے۔ تیسری صورت جو وائل بن حجرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ خنصر اور بنصر کو بند کر کے ابہام اور وسطیٰ سے حلقہ باندھے اور مسبحہ سے اشارہ کریں۔ احناف کے نزدیک یہی صورت افضل ہے پھر عقد کے وقت میں اختلاف ہے شوافع کہتے ہیں کہ ابتدائے تشہد ہی میں عقد کرے اور اشھد کے وقت انگلی اٹھالے اور الا اللہ کے وقت نیچے کرے اور احناف کے نزدیک پہلے کھول کر رکھے اور لا الٰہ کے وقت عقد کر کے انگلی اٹھالے اور الا اللہ کے وقت نیچے کرے۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ انگلی کو بالکل نیچے نہ کرے بلکہ آخر تک کچھ نیچے کی طرف جھکا کر کے رکھے۔ پھر بعض روایت میں لایحر کھا آتا ہے اور بعض میں یحر کھا آتا ہے تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ دونوں کا الگ الگ مطلب ہے کیونکہ یحر کھا کے معنی رفع و وضع کی حرکت مراد ہے اور لایحر کھا میں دائیں بائیں حرکت مراد ہے۔

تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حَجَرٍ ...... ثُمَّ جَلَسَ فَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک اولیٰ ہے۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ دائیاں پیر کھڑا کرے بائیاں پیر دائیں طرف نکال کر رکھے اور سرین کو زمین پر رکھ کر بیٹھے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں پیر دائیں طرف نکال کر سرین پر بیٹھنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں قعدوں میں افتراش مسنون ہے کہ دایاں پیر کھڑا کرے بایاں پیر موڑ کر اس پر بیٹھنا۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ میں افتراش اولیٰ ہے اور قعدۂ اخیرہ میں تورک اولیٰ ہے۔ اور جس میں ایک قعدہ ہے جیسے فجر یا دو رکعت نفل پڑھے تو احمد کے نزدیک افتراش اولیٰ ہے۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل ہے ان القاسم بن محمد اراھم الجلوس فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس على وركه الايسر ولم يجلس على قدميه ثم قال ارانى هذا عبد الله بن عبد الله بن عمر وحدثنى اعَنّ أباه ابن عمر كان يفعل ذلك۔

امام شافعیؒ نے ابو حمید ساعدی کی حدیث سے استدلال کیا جس کی تخریج امام بخاریؒ نے کی اس میں یہ مذکور ہے فاذا جلس فی

الرکعتین جلس علی رجلہ الیسریٰ ونصب الیمنیٰ وقعد علی مقعدتہ اس میں قعدۂ اولیٰ میں افتراش کا ذکر ہے اور اخری میں تورک کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہی افضل صورت ہوگی۔

مسلم شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفرش رجلہ الیسریٰ وینصب الیمیٰ۔ دوسری حدیث حضرت وائل بن حجر کی ہے۔ ترمذی میں جس میں یہ الفاظ ہیں فلما جلس للتشھد افترش رجلہ الیسریٰ ونصب الیمنیٰ اور قولی حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے بخاری ونسائی میں انما سنۃ الصلوۃ ان تنصب رجلک الیمنیٰ وتثنی رجلک الیسریٰ ان روایات میں مطلق افتراش کا ذکر ہے لہٰذا دونوں قعدے شامل ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ افتراش میں مشقت زیادہ ہے لہٰذا یہی افضل ہوگا۔

جوابات: امام مالکؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ انہوں نے عذر کی بناپر ایسا کیا چنانچہ طحاوی میں ان سے روایت ہے کہ فرمایا ان رجلای لاتحملانی۔ ورنہ وہ اپنی قولی حدیث کے خلاف کیسے کر سکتے ہیں؟ یا صاف کہہ دیا جائے قولی حدیث کے مقابلہ میں فعلی حدیث قابل استدلال نہیں امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ کما قال الطحاوی یا تو تورک کسی عذر کی بناپر تھا۔ نیز ابو حمید کی صحیح حدیث احناف کے موافق ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے۔ لہٰذا اس سے قعدۂ اخیرہ میں تورک کی افضلیت پر استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل قولی بھی ہیں فعلی بھی اور ان کے دلائل صرف فعلی والترجیح للقولی۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَضْلِهَا (حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا بیان)

چونکہ قرآن کریم میں آیت ہے یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا اسلئے جمہور امت کے نزدیک عمر میں ایک دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا فرض ہے پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیا جائے یا سنا جائے تو پہلی دفعہ درود پڑھنا واجب ہے تعظیماً لاسمہ اور بعد میں ہر دفعہ مستحب ہے۔ پھر نماز میں تشہد کے بعد درود پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام شافعیؒ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقا درود کا حکم دیا گیا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں۔ لہٰذا اسکے بموجب نماز میں بھی فرض ہوگا۔ دوسری دلیل مسلم میں بشیر بن سعد کی حدیث ہے کہ آپ نے اس کو قولوا اللّٰھم الخ صیغۂ امر کے ساتھ حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ فرض ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ نے ان کو تشہد کی تعلیم دینے کے بعد فرمایا اذا قلت ھٰذا او فعلت ھٰذا فقد تمت صلوتک اسی طرح حضرت علی اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ سنن میں من جلس مقدار التشھد ثم احدث فقد تمت صلوتہ ان روایات سے معلوم ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد کاز کی فرضیت پوری ہو جاتی ہے اور کوئی فرض باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا درود شریف فرض نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے آیت سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہ امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں اگر وجوب کیلئے مان لیں تو صرف ایک دفعہ عمر میں ثابت ہوتا ہے جیسا پہلے بیان کیا گیا بعد میں سنت ہے۔ لہٰذا عمر بھر کی ایک نماز میں فرض ہونا چاہیے جسکے قائل امام شافعیؒ نہیں لہٰذا اس سے نماز میں فرضیت

درود پر استدلال درست نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں تعلیم کیلئے امر کا صیغہ لایا وجوب بتانا مراد نہیں۔

بَابُ الدُّعَاءِ فِي التَّشَهُّدِ (تشہد کے بعد دعا پڑھنے کا بیان)

سلام پھیرنے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ أَرَى رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ الخ

تشریح: امام مالکؒ واوزاعیؒ کے نزدیک سامنے کی طرف ایک سلام پھیرنا واجب ہے یہ منفرد وامام کیلئے اور مقتدی کیلئے تین سلام واجب ہیں ایک سامنے کی طرف دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک سب کے لئے دو سلام ہیں دائیں طرف ایک اور بائیں طرف ایک امام مالک اور اوزاعی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت انه علیه الصلوٰة والسلام لیسلم تلقاء وجهه تسلیمة واحدة، رواه الترمذی۔

جمہور کی دلیل اس باب کی تمام حدیثیں ہیں جیسے حضرت عامر کی حدیث مذکور اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث وائل بن حجر، جابر بن سمرہ کی حدیث جن میں دو سلام کا ذکر ہے حتیٰ کہ علامہ حافظ عینی نے دو سلام والی حدیث کو بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نقل کیا ہے۔ لہٰذا دو سلام ہی ہونا چاہیئے۔ امام مالکؒ واوزاعیؒ نے جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے اسکے مختلف جوابات ہیں۔ (۱) وہ حدیث ضعیف ہے کما قال الترمذی۔ (۲) احادیث کثیرہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے قابل استدلال نہیں۔ اگر صحیح بھی مان لیا جائے۔ (۳) تب بھی اس سے ایک سلام پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دو سلام ہوتے تھے لیکن انکی ابتداء سامنے سے ہوتی تھی کما قال ابن حجر (۴) آپ نے دو سلام پھیرائے تھے مگر ایک زور سے ہوتا تھا جسکو پیچھے کے لوگ بھی سنتے تھے اور دوسرا آہستہ دیتے تھے کہ پیچھے سے نہیں سنا جاتا تھا اور چونکہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پیچھے تھیں اسلئے دوسرے سلام کو نہیں سنا اسلئے ایک سلام کا ذکر کیا۔ (۵) اکثر عادت آپکی دو سلام کی تھی مگر کبھی بیان جواز کیلئے ایک سلام پر اکتفاء کرتے تھے اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا۔ (۶) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک سلام فراغ عن الصلوٰۃ کا سلام نہیں بلکہ سجدۂ سہو کا سلام ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ (نماز کے بعد ذکر کا بیان)

فرض کے بعد اللہ اکبر کہنا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ الخ

تشریح: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں اور بدر الدین عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ بعض سلف کے نزدیک بعد سلام زور سے ایک بار تکبیر کہنا مستحب ہے اور اسی پر اہل بدعت عمل کرتے ہیں اور ابن حزم کی بھی یہ رائے ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اسکے استحباب کے قائل نہیں ہیں بلکہ یہ مکروہ ہے کیونکہ لوگ سمجھیں گے کہ اسکے علاوہ نماز تمام نہیں ہوتی ہے۔ قائلین نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو تکبیر سے پہچانتا تھا تو معلوم ہوا کہ آپ نماز کے بعد زور سے تکبیر کہتے تھے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بہت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کسی نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس پر ہوتا تو ضرور ذکر کرتے۔ ان کی

دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس تکبیر سے مراد تسبیح فاطمی ہے۔ جو تکبیر ہے کہ تعلیم کیلئے آپ زور سے کہتے تھے یا اس سے تکبیرات انتقالات ہیں اور صلوٰۃ سے رکنِ صلوٰۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر ایک رکن کا انقضاء تکبیر سے پہچانا جاتا تھا اس سے دوسری مستقل تکبیر مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَالَا يَجُوْزُ مِنَ الْعَمَلِ فِي الصَّلَاةِ وَمَا يُبَاحُ مِنْهُ (نماز میں جائز اور ناجائز امور کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ

تشریح: اس حدیث کے معانی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن سیرین نے کہا کہ اسکے معنی کمر میں ہاتھ رکھنا۔ ایسا ہی بیہقی اور امام ترمذیؒ نے تفسیر کی اور اسکے منع کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ابلیس لعین کی مشابہت ہو جاتی ہے کیونکہ اسکو جب جنت سے نکالا گیا تھا تو متکبرانہ شان میں کمر کو پکڑ کر نکلا۔ اور بعض نے کہا کہ یہود ایسا کرتے تھے تو ان کی مشابہت سے بچنے کے لئے منع فرمایا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ راحت اہل نار اسلئے منع فرمایا۔ بعض نے کہا کہ یہ وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ کمر میں ہاتھ رکھنا متکبرین کا فعل ہے اور نماز میں عبودیت و عاجزی و انکساری کی شان ہونا چاہیئے اور بعض نے خصر کے معنی کہا کہ بغیر عذر لاٹھی پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت سجدہ چھوڑ کر پڑھنا اور کسی نے کہا صرف آیت سجدہ پر اکتفاء کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ نماز کے ارکان رکوع سجدہ میں اختصار کرنا طمانیت کے ساتھ ادا نہ کرنا۔ ان تمام اقوال میں سب سے اصح قول اول ہے۔ کیونکہ روای حدیث کی تفسیر ہے و تفسیر الراوی اولی من تفسیر غیرہم۔

نماز کے دوران اگر وضو ٹوٹ جائے تو کیا کریں

الحدیث الشریف: عَنْ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ ..... إِذَا فَسَا أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ

تشریح: اگر کسی نے عمداً حدث کر لیا تو سب کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہے بنا جائز نہیں اور اگر بلا ارادہ حدث واقع ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی و احمد کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے بناء نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک دوسری منافی صلوٰۃ کوئی فعل صادر نہ ہو تو وضو کر کے بنا کر سکتا ہے۔ البتہ اعادہ کرنا اولی ہے یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا جس میں مطلقا اعادہ کا حکم دیا گیا عمداً کی کوئی قید نہیں۔ نیز حدث منافی صلوٰۃ ہے پھر وضو کیلئے جانے میں ایاب و ذہاب پھر انحراف عن القبلہ ہے یہ سب منافی صلوٰۃ ہے۔ اتنے منافی صلوٰۃ ہوتے ہوئے نماز کیسے باقی رہے گی قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے طحاوی اور ابن ماجہ میں من قاء اور عف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم اور اسی مضمون کی حدیث بہت سے صحابہ سے مروی ہے۔ جیسا حضرت ابو سعید خدری، عمار، زید بن ثابت، علی، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم یہ حدیثیں انفرادی طور پر اگرچہ ضعیف ہیں مگر سب کے مجموعہ سے استدلال ہو سکتا ہے ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر، ابن عمر، ابو بکر صدیق، ابن مسعود، سلمان رضی اللہ عنہم اور تابعین میں علقمہ طاؤس، سعید ابن مسیب، عطاء مکحول وغیر ھم کے آثار موجود ہیں۔ لہٰذا بناء کے حکم میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ انہوں نے طلق کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عمداً پر محمول ہے۔ یا علی وجہ الاستحباب اعادہ کا حکم ہے اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث کی حالت کا حصہ یا ایاب یا ذہاب و انحراف عن القبلہ کا حصہ تو نماز میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں پھر حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں ہے۔

بَابُ السَّهْوِ (سجدہ سہو کا بیان)

پانچویں رکعت کی طرف اٹھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ . . . وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ الخ

تشریح: اگر کسی کو نماز میں شک ہو جائے کہ کتنی رکعت پڑھیں تو وہ کیا کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بلا تفصیل سجدۂ سہو کر لے اسکی نماز ہو جائے گی۔ نہ تحری کی ضرورت اور نہ بناء علی الاقل کی ضرورت ہے وہ ترمذی میں عیاض بن ھلال کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں مطلقاً سجدۂ سہو کا ذکر ہے کوئی تفصیل نہیں۔ جمہور کے نزدیک اس میں تفصیل ہے امام شافعی واحمد واسحاق ومالک فرماتے ہیں کہ وہ بناء علی الاقل کر کے بقیہ نماز پوری کر کے سجدۂ سہو دیدے اور بعض حضرات تحری پر عمل کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر زندگی میں پہلا مرتبہ شک ہوا ہو تو نماز کا اعادہ کر لے۔ اور اگر بار بار ایسا ہوا ہو تو تحری کرے جس طرف غالب گمان ہو اس پر بناء کرے اور اگر تحری کرنے کے بعد کسی طرف غالب گمان نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے۔

عیاض بن ہلال کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث مجمل ہے اس میں صرف سجدۂ سہو کا ذکر ہے۔ باقی کیسے کرنا ہے دوسری احادیث میں تفصیل موجود ہے لہٰذا مجمل سے استدلال صحیح نہیں۔ باقی دوسرے ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف حدیثیں آئی ہیں کسی میں اعادہ کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا۔ اور کسی میں تحری کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا اور کسی میں بناء علی الاقل کا ذکر ہے اس کو امام شافعی نے لے لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے تینوں احادیث پر عمل کر لیا اور ہر ایک حدیث کو الگ الگ صورت پر محمول کیا۔ کسی حدیث کو ترک کرنا نہ پڑا لہٰذا یہ صورت اولیٰ ہو گی۔

اب سجدۂ سہو کی کیفیت میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر سہو کیلئے قبل السلام سجدہ کرنا اولیٰ ہے خواہ زیادت کی بناپر ہو یا نقصان کی بناپر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً بعد السلام سجدہ کرے خواہ زیادت کی بناپر ہو یا نقصان کی بناپر۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر نقصان کی بناپر ہو تو قبل السلام کرے اور اگر زیادت کی بناپر ہو تو بعد السلام کرے اس کو یاد رکھنے کے لئے بعض حضرات نے کہا کہ القاف بالقاف والدال بالدال قاف سے نقصان و قبل مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں قاف ہے اور دال سے زیادت وبعد مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں دال ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ سے پوچھا کہ اگر کوئی ایک ہی نماز میں نقصان بھی کرے اور زیادت بھی کرے تو اب کیسے سجدۂ سہو کرے؟ فبہت مالک امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو صورتیں حدیث میں مذکور ہیں اور سجدہ کی کیفیت موجود ہے۔ تو کسی کو اگر ایسی صورت پیش ہو تو اسی کیفیت سے سجدہ کرے اور اگر ایسی صورت پیش آئے جس کی نظیر حدیث میں نہیں ہے تو قبل السلام کرے۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سجدہ قبل السلام کا ذکر ہے جیسا عبد اللہ بن بحینہ کی حدیث بخاری میں اور ابو سعید خدری کی حدیث مسلم میں اور معاویہ کی حدیث نسائی میں ان احادیث میں سجدہ قبل السلام ہے۔ امام مالک نے استدلال کیا ان احادیث سے جن میں زیادت کی بناپر سجدہ بعد السلام مذکور ہے جیسے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظھر خمساً فسجد بعد السلام اور نقصان کی بناپر قبل السلام سجدہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت اولیٰ ہے۔

احناف کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ احادیث فعلیہ مختلف ہیں اور ترجیح مشکل ہے کیونکہ سب قوت میں برابر ہیں لہٰذا

احادیث قولیہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے کیونکہ وہ قانونی حیثیت رکھتی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ احادیث قولیہ میں سلام کے بعد سجدہ سہو کا حکم ہے جیسا کہ حضرت ثوبان کی حدیث ہے۔ ابوداؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لکل سھو سجدتان بعد ماسلم۔ دوسری دلیل عبداللہ بن جعفر کی حدیث ہے صحیح ابن خزیمہ میں من شک فی صلوتہ فلیسجد سجدتین بعد مایسلم۔ تو جب ہم نے فعلی احادیث کو نہیں لیا نہیں تو ہمارے ذمہ ان کے جوابات بھی نہیں۔ بلکہ ان پر جواب ہے کیونکہ بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ تاہم استحبابی جواب دے دیتے ہیں کہ ان مختلف صورتوں کو بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔ تو فعلی احادیث میں جواز کی صورتیں بیان کردیں اور قولی احادیث سے اولی صورت کو بیان کیا۔ یا یہ کہا جائے کہ جن احادیث میں قبل السلام کا ذکر ہے اس سے سلام فراغت صلوۃ مراد ہے اور جن میں بعد السلام کا ذکر ہے وہاں سہو کا سلام مراد ہے۔

نماز میں کلام کرنے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ الخ

حدیث ذی الیدین ومسئلۃ الکلام فی الصلوٰۃ: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ابتداء میں مطلقاً کلام فی الصلوٰۃ جائز تھا خواہ عمداً ہو کثیر ہو یا قلیل پھر وہ کلام منسوخ ہو گیا۔ لیکن اس نسخ کی تفصیل میں اختلاف ہو گیا۔ چنانچہ امام مالک اور اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اصلاح صلوۃ کیلئے کلام قلیل عمداً منسوخ نہیں ہوا اب بھی جائز ہے...... لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک عمداً کلام منسوخ ہو گیا قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوۃ کیلئے کیوں نہ ہو البتہ نسیاناً سھواً خطأً کلام منسوخ ہوا یا نہیں تو امام شافعیؒ، مالکؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک عمداً کلام منسوخ ہوا لیکن نسیاناً یا سہواً یا جاہلاً کلام منسوخ نہیں ہوا لہٰذا یہ کلام مفسد صلوۃ نہیں ہے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوری کے نزدیک مطلقاً کلام منسوخ ہو گیا خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، سھواً یا خطأً یا جاهلاً قليلاً كان او كثيراً اب کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہیں بلکہ مفسد صلوۃ ہے۔ یہی امام احمد کا مشہور قول ہے، کما قال ابن قدامہ فی المغنی۔ امام شافعی وغیرھم نے حدیث ذی الیدین سے استدلال کیا کہ یہاں نسیاناً بہت کلام پایا گیا لیکن آپ نے نماز کا اعادہ نہیں کیا بلکہ اسی نماز پر بناء کر کے نماز پوری کرلی۔ تو معلوم ہوا کہ نسیاناً کلام مفسد صلوۃ نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ کلام قلیل واصلاح صلوۃ پر محمول کرتے ہیں نیز وہ قیاس کرتے ہیں روزہ میں نسیاناً کھانے پر کہ وہ مفسد صوم نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز بھی نسیاناً کلام سے فاسد نہ ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل معاویۃ بن حکم کی حدیث ہے مسلم میں قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھٰذہ الصلوۃ لا یصلح فیھا شیئ من کلام الناس تو یہاں مطلقاً کلام کو منافی صلوۃ کہا گیا ہے۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ارقم کی حدیث مسلم شریف میں کنا نتکلم فی الصلوۃ حتی نزلت و قوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وان مما احدث ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ۔ تو ان احادیث میں مطلقاً کلام کی نہی ہے خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا سہواً لہٰذا ہر قسم کا کلام مفسد صلوۃ ہو گا۔ شوافع نے جو واقعہ ذوالیدین سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ کلام سے پہلے کا ہے۔ اور نسخ کلام مدینہ میں جنگ بدر سے ذرا پہلے ہوا اور اس پر چند قرائن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اس میں جو ذوالیدین ہیں وہ جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے لہٰذا یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہو گا۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ مذکور

ہے ثم قام الی خشبتہ معروضۃ اور اس سے مراد استوانہ حنانہ ہے اور استوانہ حنانہ جنگ بدر سے پہلے دفن کر دیا گیا اسلئے کہ صحیح روایت میں ہے کہ منبر نبوی ﷺ سن ۲ھ میں تحویل قبلہ سے پہلے بنایا گیا تھا تیسرا قرینہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں بہت امور ایسے صادر ہوئے جو شوافع کے نزدیک بھی مفسد صلوۃ ہے جیسا مصلیٰ سے ہٹ کر منبر پر چڑھنا جو عمل کثیر ہے۔ نیز قبلہ کی جہت سے پھر جانا اور بعض روایت میں ہے کہ حجرہ میں چلے گئے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اس زمانہ کا ہے جبکہ نماز میں بہت وسعت تھی اور عمل کثیر، کلام وغیرہ جائز تھا لہٰذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

شوافع نے اس پر اشکال کیا کہ تم کو غلط فہمی ہوگئی کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں ہے بلکہ ذوالشمالین ہیں۔ ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا۔ اور قبیلہ خزاعہ کا تھا اور ذوالشمالین نام عمیر بن عمرو قبیلہ بنی سلیم کا تھا۔ ذوالیدین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک زندہ رہا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اس میں راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوا کہ اس واقعہ میں شریک تھے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے تو معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اسلام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد کا ہے اور نسخ کلام اس سے پہلے ہو چکا تھا۔ لہٰذا صرف عمداً کلام منسوخ ہوا اور بقیہ کلام جواز کے تحت رہا۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین وذوالشمالین ایک شخص کا لقب تھا لوگ اس کو ذوالشمالین کہتے تھے چونکہ اس میں بدفالی تھی اس لئے آپ ذوالیدین بولتے تھے اور خرباق اور عمیر دونوں ان کا نام تھا اور خزاعہ ایک بطن تھا قبیلہ بنی سلیم میں۔ چنانچہ طبقات ابن سعد میں ہے ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین ایضاً۔ اسی طرح مبرد نے کامل میں لکھا ذوالیدین وھو ذوالشمالین کان یسمی بھما جمیعاً۔ نیز روایات حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی آدمی کا لقب ہیں۔ چنانچہ زہری سے روایت ہے جس میں ذوالیدین کے بجائے ذوالشمالین کا ذکر ہے اور مسند بزار طبرانی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں دونوں کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے۔ قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثا ثم سلم فقال لہ ذو الشمالین انقصت الصلوۃ قال علیہ السلام کذلک یا ذالیدین قال نعم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی شخص ہے تو جب شوافع کے نزدیک بھی ذوالشمالین جنگ بدر میں شہید ہو گئے ادھر تمام اہل سیر کا اتفاق ہے نیز روایات سے ثابت ہے وہی ذوالیدین ہے لہٰذا وہ بھی جنگ بدر میں شہید ہو گئے پس ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا اور شوافع کا اشکال رفع ہو گیا۔ باقی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے صلی بنا سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی شرکت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ قرآن و حدیث میں ایسی مثالیں بہت موجود ہیں کہ ایک قوم جو کام کرتی یا قوم کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے اسکو اسکے افراد کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيهَا اور وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى لَنْ نَصْبِرَ عَلٰى طَعَامٍ وَّاحِدٍ۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں قتل کرنے والے اور کہنے والے حضور ﷺ کے زمانے کے یہود نہ تھے بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے یہود تھے لیکن ان کی طرف منسوب کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہاری قوم نے قتل کیا اور کہا۔ احادیث میں بھی مثالیں ہیں چنانچہ امام طحاوی نے ذکر کیا کہ نزال بن سعد تابعی ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے مراد ہوگا قال لقومنا اسی طرح طاؤس نے کہا قدم علینا معاذ بن جبل حالانکہ معاذ جب یمن آئے تھے اس وقت طاؤس کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی لہٰذا قدم علی قومنا مطلب ہوگا۔

لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا صلی بنا کہنے کا مطلب یہ ہو گا صلی بقومنا۔ لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا شریک ہونا ثابت نہ ہوا۔ بنا بریں اس واقعہ کا اسلام ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد میں ہونا ثابت نہ ہوا چنانچہ یہ واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہونا ثابت ہوا کما ھو مدعٰنا۔

حافظ ابن حجر اور بیہقی نے الٹا اشکال کیا کہ مسلم میں یحییٰ بن کثیر سے روایت ہے بینما انا اصلی یہ بالکل نص صریح ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شریک واقعہ تھے اب تو کوئی تاویل نہیں ہو سکتی حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یحییٰ بن کثیر کے علاوہ اور کسی نے واحد متکلم کے صیغہ سے روایت نہیں کی۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ یہ روایت بالمعنی ہو گئی کہ راوی نے صلیٰ بنا دیکھا تو خیال کیا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس واقعہ میں تھے اس لئے بینما انا اصلی کے ساتھ روایت کر دی کما قال صاحب البحر۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ معاویہ بن حکم کی روایت میں بینما انا اصلی کا لفظ ہے اور واقعہ ذوالیدین اور معاویہ کی حدیث کے نیچے کی روای ایک ہے اس لئے اس لفظ کو ذوالیدین کی حدیث میں لگا دیا۔ بہر حال جب یہ احتمال ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔ اور ہم نے جو تاویل کی وہ صحیح رہی۔ حدیث ذوالیدین کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں پانچ اضطراب ہیں۔ **پہلا اضطراب** ہے نماز کی تعیین میں۔ بعض روایت میں ظہر اور بعض میں عصر اور بعض میں عصر، ظہر میں شک ہے۔

دوسرا اضطراب ہے رکعات میں بعض روایت میں کہ تین رکعات میں سلام پھرایا۔ اور بعض میں ہے دو رکعات میں سلام پھرایا۔ **تیسرا اضطراب** ہے سجدۂ سہو کے بارے میں بعض روایات میں ہے سجدۂ سہو نہیں کیا اور بعض میں ہے کہ سجدہ سہو کیا۔ **چوتھا اضطراب** ہے کہ کیفیت سجدۂ سہو میں بعض روایت میں ہے کہ قبل السلام کیا اور بعض میں ہے بعد السلام کیا۔ **پانچواں اضطراب** ہے مقام قیام میں تو بعض میں ہے کہ استونہ حنانہ پر ٹیک لگا کر بیٹھے اور بعض میں ہے کہ حجرہ شریف میں تشریف لے گئے پھر اس میں انحراف عن القبلہ موجود ہے نیز بہت عمل شیر و مصر عمداً کلام بھی موجود ہے جو جس حدیث میں اتنے اضطراب واشکالات ہیں وہ کسطرح قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اکل ناسیا فی الصوم پر جو قیاس کیا اس کا جواب یہ ہے یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ نماز اور صوم میں فرق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکر نہیں ہے۔ اس لئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں ہیئت مذکرہ ہے اس لئے یہاں نسیان عذر نہیں ہے۔ فلا تقاس الصلوٰۃ علی الصوم واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ سُجُودِ الْقُرْآنِ (قرآن کے سجدوں کا بیان)

اس میں پہلا مسئلہ اسکے حکم کے بارے میں ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت تو ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت ہے۔ اور احناف کے نزدیک واجب ہے اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ اگر نماز میں پڑھا جائے تو واجب ہے اور خارج صلوٰۃ میں پڑھا جائے تو سجدہ کرنا سنت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے۔ قال قرأت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیھا رواہ ابوداؤد۔ آپ نے سجدہ نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ترمذی شریف میں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا ان نشاء۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ احناف کی دلیل آیت قرآن ہے کہ اس میں امر کا صیغہ ہے وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ۔ نیز بعض آیات میں عدم سجدہ پر کفار کا استنکاف ذکر کیا گیا اب اس کے مقابلہ میں ایک مسلم کیلئے سجدہ کرنا واجب ہونا چاہیے۔ اور بعض آیت میں بعض انبیاء سابقین کے سجدہ کا ذکر ہے اور پھر ان کی اقتداء کا ہمیں حکم دیا گیا لہٰذا ہم پر واجب ہونا چاہئے۔ نیز حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے قال

الشیطان امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فلم اسجد فلی النار (مسلم) اس سے معلوم ہوا کہ ابن آدم مامور بالسجود ہے اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے۔ پھر عدم سجود پر استحقاق نار کا حکم لگایا گیا۔ اگرچہ یہ شیطان کا قول ہے لیکن جب آپ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اصل بات صحیح ہے لہٰذا یہ اب حضور ﷺ کا قول ہو گیا۔

انہوں نے زید بن ثابت کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے سجدہ کیا لہٰذا فلم یسجد کے معنی ہوں گے کہ فی الفور سجدہ نہیں کیا اور ہمارے نزدیک فی الفور سجدہ واجب نہیں ہے۔ اور فی الفور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت آپ غیر متوضی تھے یا بیان جواز کیلئے نہیں کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں اثر صحابی سے استدلال صحیح نہیں یا فی الفور وجوب کا نفی کی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ عین سجدہ واجب نہیں ہے بلکہ رکوع کے اندر نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک بھی رکوع کے ضمن میں سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ بہر حال ان کی کوئی دلیل بھی صریح نہیں۔ لہٰذا احناف کا مذہب راجح ہوا۔ دوسرا مسئلہ سجدۂ تلاوت کے عدد کے بارے میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ سجدے ہیں۔ مفصلات (نجم۔ اذا السماء انشقت، اقرأ) میں سجدہ نہیں امام شافعی و ابو حنیفہ کے نزدیک چودہ سجدہ ہیں مفصلات میں بھی سجدے ہیں۔ البتہ تعیین میں ذرا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ ص میں سجدہ نہیں مانتے ہیں اور کہتے ہیں سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ص میں سجدہ ہے اور حج میں پہلا سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلواتیہ ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک پندرہ سجدہ ہیں ص میں بھی سجدہ ہے اور حج میں دو سجدہ ہیں امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یسجد فی شئ من المفصلات منذ تحول الی المدینة رواہ ابو داؤد۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے قرات ...... فلم یسجد فیہا۔ امام شافعی کی دلیل عدم سجود فی ص کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سجدۃ ص لیست من عزائم السجود رواہ البخاری و ابو داؤد۔ اور سورۂ حج کے دو سجدوں کے بارے میں استدلال کرتے ہیں عقبہ بن عامر کی حدیث سے قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین قال نعم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ سورہ ص میں سجدہ نہیں۔ اور سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔

اور امام احمد کی دلیل سورۂ حج کے دو سجدے کے بارے میں ایک تو وہی ہے جو امام شافعی نے پیش کی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال اقرانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس عشرة سجدة فی القرآن منہا ثلاث فی المفصل وفی سورة الحج سجدتین رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔

اور سورہ ص کے سجدہ کے بارے میں دلیل پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال مجاھد قلت لابن عباس أأسجد فی ص فقرأ و من ذریته داؤد و سلیمان ... فبهداهم اقتده فقال ابن عباس نبیکم ممن امر ان یقتدی بهم رواہ البخاری۔ تو جب نبی کریم ﷺ کو ان انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرتے ہوئے سجدہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ واجب ہے۔ امام

ابو حنیفہؒ کی دلیل ص کے بارے میں وہی ہے جو امام احمد نے پیش کی۔ اور سورۂ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ قال فی الحج سجدۃ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے السجدۃ الاولی فی الحج عزمۃ وفی الآخرۃ تعلیم۔ اسی طرح مجاہد کا اثر ہے السجدۃ الاخرۃ فی الحج انما ھی موعظۃ لیست بسجدۃ۔ نیز دوسرے سجدے کے ساتھ وارکعوا کا لفظ ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ سجدۂ صلواتیہ ہے سجدۂ تلاوت نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفصلات میں جو سجدہ ہے اس کی دلیل ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سجدنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اقرا باسم واذا السمآء انشقت ترمذی اور سورۂ نجم کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا یعنی النجم۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام احمد، وابن معین، ابو حاتم کہتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے یا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع نہ تھی تو اپنے علم کے اعتبار نفی کی۔ زید بن ثابت کی حدیث کا جواب دلائل عدم وجوب میں گزر چکا ہے کہ ہو سکتا ہے اس وقت آپ کا وضو نہیں تھا اور فی الفور کرنا واجب بھی نہیں اسلئے نہیں کہا لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل عدم سجدہ ص کا جواب یہ ہے کہ خود حدیث کے آخری جملہ سے وجوب ثابت ہو رہا ہے لہٰذا عزائم کے معنی فرض کے ہیں۔ یعنی فرض نہیں یا تو ابتداء میں واجب نہیں تھا پھر وجوب کا حکم آیا لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

تنبیہ: سورۂ نجم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سجدہ کے ساتھ تمام مسلمان اور مشرکین نے سجدہ کیا اسکے بارے میں کتب تفاسیر میں بہت تفصیل کے ساتھ بیان موجود ہے وہیں دیکھ لیا جائے۔ یہاں اس بحث کی ضرورت نہیں۔

بَابُ أَوْقَاتِ النَّهْيِ (ممنوع اوقات کا بیان)

مکروہ ممنوعیہ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھو

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينهانا أن نصلي فِيهِنَّ أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً

فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ الخ

تشریح: ان دونوں حدیثوں سے اوقات مکروہہ پانچ نکلتے ہیں۔ (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب شمس (۳) دوپہر کا وقت ان کا ذکر عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے۔ (۴) بعد صلوۃ الفجر (۵) بعد صلوۃ العصر

ان کا ذکر ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ پہلی حدیث مشہور ہے اور دوسری حدیث تقریباً بیس صحابی سے مروی ہے۔ حتیٰ کہ ابن عبد البرؒ تمہید میں کہتے ہیں کہ یہ متواتر ہے اور امام طحاوی نے تقریباً متواتر کہا۔ اب بحث ہوئی کہ ان پانچ اوقات میں کوئی فرق ہے یا سب برابر ہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سببیہ پڑھنے کی اجازت نہیں بقیہ نمازیں جائز ہیں خواہ فرائض ہو یا سنت موکدہ یا نوافل سببیہ مثلاً رکعتی الطواف، تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء سب جائز ہیں اور پانچوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور مالکیہ وحنابلہ صرف فرائض کی اجازت دیتے ہیں نوافل کی اجازت نہیں البتہ امام احمد طواف کی دو رکعت کی اجازت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ پانچوں اوقات میں تقسیم کرتے پہلے تینوں اوقات میں فرائض ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا اور نوافل پڑھنے سے صحیح تو ہو جائیں گے مگر مکروہ تحریمی ہوگے۔ خواہ وہ نوافل سببیہ ہوں یا غیر سببیہ اور دوسرے دونوں اوقات میں فرائض اور واجبات

بعینہا پڑھنا جائز ہیں لیکن نوافل و واجبات لغیر ہا جائز نہیں۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں ایسی احادیث سے جہاں فرائض کو یاد آنے سے فوراً پڑھنے کا حکم ہے کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا۔ جیسے من نسی عن صلوۃ فلیصلھا اذا ذکر ھا۔ اسطرح نوافل سببیہ کے بارے میں بلا استثناء وقت پڑھنے کا ذکر ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ نھی کی حدیث عام ہے اور رکعتی الطواف و تحیۃ المسجد و الوضوء کی حدیث خاص ہے۔ لہٰذا عام پر عمل کیا جائے گا فیما وراء الخاص۔ بنا بریں نھی کی احادیث محمول ہوں گی انکے علاوہ دوسری نمازوں پر یعنی نوافل غیر سببیہ پر احناف کہتے ہیں کہ نھی کی احادیث مشہور و متواتر ہیں لہٰذا نہی کو اصل قرار دیا جائے گا۔ اور ان کے مقابل خاص خاص جو حدیثیں آئے گی ان کو تاویل کر کے نھی کے ماتحت داخل کیا جائیگی لہٰذا تحیۃ المسجد وغیرہ کی حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ نماز پڑھو جبکہ وقت مکروہ نہ ہو۔

پھر دونوں قسموں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تینوں اوقات میں نفس وقت ہی کے اندر کراہت ہے اس لئے ہر قسم کی نماز ناجائز ہے اور بقیہ دونوں وقت فی نفسہ مکروہ نہیں بلکہ عصر و فجر کی خاطر دوسری نمازوں کی ممانعت کی گئی۔ لہٰذا ان میں ان جیسی فرض نماز کی اجازت ہے اور نفل کی اجازت نہیں اور رکعتی الطواف بھی اس نھی میں شامل ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے بخاری میں تعلیقاً اور طحاوی شریف میں موصولا ان عمر طاف بعد صلوۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کعبہ میں نماز پڑھنے کو چھوڑ دیا صرف وقت مکروہ کی بناپر اسی طرح ام سلمہ کی حدیث بخاری شریف میں کہ انہوں نے نماز فجر کے وقت طواف کیا لیکن رکعتی الطواف فوراً نہیں پڑھی وقت مکروہ کی بناپر تو معلوم ہوا کہ ان اوقات میں طواف کی دو رکعت بھی مکروہ۔

حضور ﷺ عصر کی نماز کے بعد دوگانہ کیوں پڑھتے تھے؟

الحدیث الشریف: عَنْ کُرَیْبٍ..... فَقَالُوا اقْرَأْ عَلَیْھَا السَّلَامُ، وَسَلْھَا عَنِ الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ الخ

تشریح: عصر کے بعد دو رکعت پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ترمذی میں ہے اور حضرت ام سلمہ کی روایت مسند بزار میں ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک مرتبہ پڑھی تھیں وہ بھی ایک مجبوری کی بناپر وہ یہ تھی کہ آپ نے بعد الظہر دو رکعتیں سنت نہیں پڑھی تھیں تو عصر کے بعد ان کو ادا کیا۔ لیکن دوسری طرف حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے بخاری و مسلم میں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ رکعتین بعد العصر پر مواظبت کرتے تھے جیسا کہ وہ فرماتی ہیں ما کان النبی صلی اللہ علیہ یاتینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتیں۔

اختلاف ائمہ: اس بناپر ائمہ کے درمیان اختلاف ہوگیا کہ آیا ہمارے لئے یہ دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائل: امام شافعیؒ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ و مالکؒ ان متواتر احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد العصر و بعد الفجر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے کما مضی من حدیث ابی سعید۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دارمی سے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا اما انا فاقول بحدیث عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس و عن الصلوۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس۔

تیسری دلیل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں قال انکم تصلوا صلوۃ لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ

علیہ ما رأینا یصلیھما ولقد نھانا عنھما یعنی رکعتین بعد العصر۔

جواب: انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اضطراب ہے کہ کبھی وہ خود بیان کرتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ یہ دو رکعت میرے پاس پڑھتے تھے اور کبھی حضرت ام سلمہ کے حوالہ کرتی ہیں لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پڑھنا ثابت ہو جائے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بخاری وطحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد العصر دو رکعت پڑھنے والوں کو مارتے تھے اور یہ تمام صحابہ کے سامنے ہوتا تھا۔ کسی نے نکیر نہیں کی تو گویا تمام صحابہ اسکو خصوصیات نبی پر شمار کرتے تھے۔ نیز طحاوی میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے کہ افنقضیھما اذا فاتتا قال لا، تو معلوم ہوا کہ یہ آپ کی خصوصیت تھی لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ پھر تمام چیزوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ نہی کی احادیث قوی و متواتر ہیں انکے مقابلہ فعلی جزئی واقعہ قابل استدلال نہیں۔

فجر کی سنتوں کی قضاء کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ قَيْسٍ . . . رَجُلًا يُصَلِّي بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: اگر کسی نے جماعت سے پہلے فجر کی سنت نہیں پڑھی تو اب کیا کرے تو امام شافعی کے نزدیک فرض کے بعد ہی قبل طلوع الشمس ادا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک طلوع شمس سے پہلے ادا نہیں کر سکتا۔ بلکہ بعد از طلوع شمس ادا کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بعض کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ فقط سنت کی قضا نہیں ہے ہاں اگر فرض کے ساتھ قضا ہو جائے تو قضا کرے لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

امام شافعیؒ نے حدیث قیس مذکور سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے پڑھنے پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ قبل طلوع شمس جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کی دلیل ایک تو قولی حدیث ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے قال من لم یصلی رکعتی الفجر فلیصلھا بعد ما تطلع الشمس رواہ الترمذی۔ اگر پہلے جائز ہوتا تو بعد میں پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے۔ دوسری دلیل فعلی حدیث کہ عبدالرحمن بن عوف امامت کر رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فجر کی ایک رکعت ملی سلام پھرانے کے بعد آپ صرف ایک رکعت کی قضا کرتے ہیں اس کے بعد آپ نے فوراً سنت نہیں پڑھی تو اگر جائز ہوتا تو ضرور پڑھتے۔

شوافع نے قیس کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ کما قال الترمذی اور مرسل حدیث شوافع کے نزدیک قابل استدلال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نہی کی حدیثیں متواتر ہیں ان کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

مکہ مکرمہ میں مکروہ وقت ہوتا ہے یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مطعم أَنَّ . . . يَا بَنِي عَبْدَ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى آيَةَ سَاعَةٍ شَاءَ الخ

تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک مکہ میں خانہ کعبہ کے پاس اوقات مکروہ میں بھی نوافل پڑھنا جائز ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک کسی جگہ میں بھی اوقات مکروہ میں نوافل پڑھنا جائز نہیں۔ شوافع حدیث مذکور سے استدلال کرتے

ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابوذر کی حدیث ہے مسند احمد میں جس میں اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی گئی مگر الا بمکة تین مرتبہ کہہ کر مکہ میں نماز پڑھنے کو مستثنیٰ کیا گیا کہ اس میں مکروہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و جمہور کی دلیل اوقات مکروہ میں نماز کی ممانعت کی حدیثیں جو متواتر و مشہور ہیں ان میں مطلقاً ہر جگہ میں ممانعت ہے کسی جگہ کی تخصیص نہیں۔ امام شافعی کی پہلی دلیل حدیث جبیر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ متصل نہیں ہے نیز متواتر احادیث کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں۔ یا تو اس کو نہی کی احادیث کے ذریعہ غیر اوقات مکروہہ کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا ایہ ساعة شاء اذا لم یکن وقتاً مکروھاً۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں تو بنی عبد مناف کو کہا جا رہا ہے کہ تم لوگوں کو آزاد چھوڑ دو کسی کو کسی وقت بھی منع نہ کرو۔ باقی پڑھنے والوں کو عموم اوقات کا بیان مقصد نہیں کیونکہ ان کو اوقات کی تفصیل معلوم ہے کہ کس وقت پڑھنا اور کس وقت نہ پڑھنا ہے لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول، ضعیف اور مضطرف ہے کما قال ابن الھمام لہٰذا یہ بھی قابل استدلال نہیں۔

کیا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز جائز ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ نِصْفَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ إِلَّا يَوْمَ الْجُمُعَةِ

تشریح: امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جمعہ کے دن دوپہر کے وقت نفل نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے دن بھی دوپہر کے وقت نفل نماز مکروہ ہے۔ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز حضرت ابو قتادۃ کی حدیث ابوداؤد میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کرہ الصلوٰۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی مشہور و متواتر احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ نیز آپکی پوری زندگی میں کبھی بھی جمعہ کے دن نصف النہار میں نماز پڑھنا ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے۔ اگر جائز ہوتا تو دو ایک مرتبہ ضرور پڑھتے شوافع وحنابلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشہور و متواتر احادیث کے مقابلہ میں یہ حدیثیں شاذ ہیں قابل استدلال نہیں یا ان میں تاویل کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھنا درست ہے عین دوپہر مراد نہیں۔

بَابُ الْجَمَاعَةِ وَفَضْلِهَا (نماز باجماعت پڑھنے کی فضیلت کا بیان)

جماعت کی حیثیت: جماعت کی حیثیت کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر کہتے ہیں کہ صحتِ صلوٰۃ کیلئے جماعت شرط ہے بغیر جماعت نماز ہوگی ہی نہیں۔ یہی امام احمد کا ایک قول ہے اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ جماعت فرض عین ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے اور دوسرا قول ہے کہ سنت ہے اور یہی مشہور ہے اور امام ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ قریب الی الواجب ہے۔ اور اسی کو بعض کتابوں میں واجب سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اختلاف در حقیقت تعبیر کا اختلاف ہے۔ مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں۔ کیونکہ روایات میں جماعت کے بارے میں سخت تغلیظ اور تشدید آئی ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ آپ نے جماعت میں حاضر نہ ہونے والوں کے گھر جلانے کا ارادہ فرمایا نیز فرمایا کہ جو اذان سن کر جماعت میں نہیں آتا ہے اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی تو فرمایا لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔

ادھر دوسری طرف معمولی اعذار کی بناپر ترک جماعت کی اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ بخاری مسلم میں کہ اذا وضع عشاء احد کم واقیمت الصلوٰۃ فابدأو بالعشاء نیز حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال کہ ذرا سی بارش آجائے تو گھر میں نماز پڑھ لو۔ تو جن حضرات نے صرف تشدید و تغلیظ کی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے جماعت کو شرط یا فرض عین و کفایہ کہہ دیا اور جنہوں نے فقط سہولت والی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے سنت کہہ دیا جیسے شوافع حضرات اور جنہوں نے دونوں قسم حدیثوں کا لحاظ کیا انہوں نے واجب یا سنت مؤکدہ کہہ دیا۔ جیسے حنفیہ ومالکیہ۔

نماز باجماعت کا ثواب

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً

تشریح: اس روایت میں تو ستائیس ۲۷ گونہ زیادہ کا بیان ہے۔ لیکن حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث میں پچیس گونہ کا ذکر ہے۔ بلکہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں پچیس ہی کا ذکر ہے۔ تو بعض نے کثرت روایات کی بناپر پچیس والی روایت کو راجح قرار دیا اور بعض نے ستائیس والی حدیث کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ثقہ وعدل کی زیادت ہے۔ لیکن اکثر حضرات نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اسکی مختلف صورتیں بیان کی گئی۔ بعض کہتے ہیں کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ پہلے حضور ﷺ کو پچیس کی وحی آئی پھر زیادہ فضل کی اطلاع دی گئی۔ اور بعض نے کہا کہ قرب اور بعد عن المسجد کے اعتبار سے یہ تفاوت ہو گا یا مسجد و غیر مسجد کے اعتبار سے فرق مراتب ہے اور کثرت و قلت میں مصلین کے اعتبار سے فرق کیا گیا یا جہریہ و سریہ کے اعتبار سے فرق بیان کیا گیا ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

باقی ستائیس ۲۷ یا پچیس پر جو منحصر کیا گیا اسکی اصل وجہ تو علوم نبوت کی طرف حوالہ کر دیا جائے عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ البتہ علامہ سراج الدین بن ملقن شافعی نے ستائیس ۲۷ کی ایک وجہ بیان کی ہے جماعت کم سے تین آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے ہر نمازی کی نماز ان الحسنة بعشر امثالها کے اصول کے اعتبار سے دس نیکی پر مشتمل ہو گی تو تین کو دس میں ضرب دینے سے تیس ۳۰ ہو گا۔ ان میں تین تو اصل ثواب ہے ستائیس فضل ثواب ہے تو حدیث میں صرف فضل ثواب کو بیان کیا گیا لیکن موصوف نے پچیس ۲۵ کی کوئی وجہ بیان نہیں کی لیکن حضرت شاہ صاحب نے پچیس ۲۵ کی یہ وجہ بیان کیا ہے کہ ہر ایک نماز کی دوسری نماز کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے اگر ایک کاملا ہو تو دوسری نماز بھی کاملا ہو گی۔ اور اگر ایک ناقصاً ہو تو دوسری نماز میں بھی اسکا اثر ہو گا تو جب کسی نے ایک نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی تو گویا بقیہ چار کو بھی جماعت کے ساتھ پڑھی تو اب پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

سخت سردی کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ أَذَّنَ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةٍ ذَاتِ بَرْدٍ وَرِيحٍ ثُمَّ قَالَ أَلَا صَلُّوا فِي الرِّحَالِ الخ

تشریح: ترک جماعت کے کچھ اعتذار ہیں جیسے مرض شدید، لنگڑا ہونا، بوڑھے ہونا، دشمن کا خوف ہونا، شیر درندہ کا خوف ہونا، سخت ہوا و سردی و طوفان ہونا، اندھا ہونا، سخت اندھیرا ہونا، چنانچہ کیچڑ اور تھوڑی تھوڑی بارش ترک جماعت کیلئے عذر

بن سکتی ہے یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سألت ابا حنیفة عن الجماعة فی طین وردغة فقال لا احب ترکھا اور امام محمد کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں جماعت ترک کی جاسکتی ہے جیسا کہ حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال۔ لیکن بندہ کہتا ہے کہ جن ملکوں میں کثرت سے بارش ہوتی ہے اور لوگوں کو ایسی حالت میں چلنے کی عادت ہے اور اسی حالت میں کام کاج کرتے ہیں کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ تو وہاں بارش و کیچڑ ترک جماعت کا عذر نہیں بن سکتی جیسا بنگلہ دیش میں اور ملک عرب میں بارش زیادہ نہیں ہوتی اور معمولی بارش و کیچڑ میں چلنے میں نقصان ہوتا ہے۔ اور پاؤں پھسل جاتے ہیں۔ اس لئے وہاں یہ عذر ہے اور اذا ابتلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال کہا گیا۔

پہلے کھانا پھر نماز

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ .... إِذَا وُضِعَ عَشَاءُ أَحَدِكُمْ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَابْدَؤُا بِالْعَشَاءِ الخ

تشریح: اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک حکیمانہ قول مروی ہے لان یکون طعامی کله صلوٰۃ احب الی من ان تکون صلوتی کلھا طعاماً۔ یعنی کھانے میں مشغول رہ کر دل کا نماز کی طرف متوجہ رہنا زیادہ پسندیدہ ہے اس سے کہ نماز میں مصروف رہ کر دل کا کھانے کی طرف متوجہ رہنا اور حدیث کا منشأ یہ ہے کہ انسان ایسی حالت میں اللہ کے سامنے کھڑا ہو کہ دل تمام چیزوں سے فارغ ہو اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ پائخانہ پیشاب اور ریح کے تقاضا کے وقت نماز میں کھڑا نہ ہو۔ بلکہ پہلے اس سے فارغ ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ نماز میں کھڑا ہو۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ہمیشہ یہ عادت نہ ڈالے کہ عین نماز کے وقت یہ ضروریات پیش آجائے۔

پھر جاننا چاہئے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بھوک سے بے تاب ہو جائے اور کھانا بھی خراب ہونے کا اندیشہ ہے اسی لئے تو بعض روایات میں وانت صائم کی قید ہے اگرچہ یہ حکم ہر حالت کیلئے خواہ صائم ہو یا غیر صائم مگر صوم کی حالت میں یہ کیفیت زیادہ پیش آتی ہے کیونکہ اس سے پہلے کھانے کا موقع نہیں ہے بخلاف عدم صوم کی حالت میں کہ نماز سے بہت پہلے کھانے کا موقع مل سکتا ہے۔ پھر اہل ظواہر کے نزدیک فابدؤا کا حکم وجوبی ہے۔ اور جمہور ائمہؒ کے نزدیک استحبابی ہے۔ اور دونوں فریق کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وقت میں وسعت ہو ورنہ اگر وقت تنگ ہو جائے تو پھر نماز ہی کو مقدم کرنا چاہیے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث اور ابوداؤد میں حضرت جابر کی حدیث لاتوخروا الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہوگا کیونکہ یہاں مراد یہ ہے کہ بالکل وقت سے تاخیر کرکے قضا نہ کرو۔ اور پہلی حدیث سے مراد یہ ہے کہ اگر وقت میں وسعت و گنجائش ہے اور بھوک سے بے قرار ہے تو پہلے کھانا کھالو پھر نماز پڑھو۔

جب نماز کھڑی ہوجائے تو پھر سنت نہ پڑھو

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَة

تشریح: فرض نماز کی جماعت کھڑی ہونے کے بعد اہل ظواہر کے نزدیک کسی قسم کی سنت و نفل پڑھنا جائز نہیں بلکہ نماز باطل ہو جائے گی۔ اور جمہور کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ اہل ظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ اس میں مطلقاً اقامت کے بعد ذات صلوٰۃ کی نفی کی گئی لہٰذا نماز نہیں ہوگی۔

جمہور استدلال کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ سے نیز نماز باطل ہوتی ہے۔اسکی شرائط فوت ہونے سے اور یہاں کوئی شرط فوت نہیں ہوتی، لہٰذا نماز باطل نہ ہوگی۔البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہوگی اور حدیث مذکور کی نفی کمال پر محمول ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں کا یہی حکم ہے کہ اقامت کے بعد کوئی سنت یا نفل نہیں پڑھ سکتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ بقیہ چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے اور سنت فجر پڑھ سکتا ہے۔البتہ امام مالکؒ کے نزدیک دو شرط ہیں کہ سنت خارج مسجد میں پڑھے خواہ مسجد بڑی ہو یا چھوٹی۔سنت کے بعد دونوں رکعات جماعت کے ساتھ ملنے کی امید ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک رکعت ملنے کی بھی امید ہو تب بھی پڑھ سکتا ہے پھر اگر مسجد چھوٹی ہو تو اندر نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ باہر پڑھے اور اگر مسجد بڑی ہو تو مسجد کے کسی گوشہ میں بھی پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ اتصال بالصفوف نہ ہو۔امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں کیا گیا لہٰذا فجر بھی اس میں شامل ہوگی۔امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں ایسی روایات سے جن میں سنت فجر کی بہت تاکید کی گئی جیسا کہ ابوداؤد شریف میں ہے کہ لاتدعوهما وان طردتكم الخيل ماتر كها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحضر ولا فى السفر ركعتا الفجر خير من حمر النعم وغيرها اور اسلئے امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے موافق یہ واجب ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی سنت فجر پڑھتے تھے اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم انکے سامنے ہوتے تھے کوئی نکیر نہیں کرتا تھا۔ نیز مجاہد کا بھی وہی عمل تھا۔انہوں نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ امام طحاوی و مسلم نے موقوف علی ابن عمر کہا لہٰذا مرفوع کے مقابلہ میں استدلال صحیح نہیں اسی لئے تو امام بخاری نے اس کو قول نبی کہنے کو گوارا نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بیہقی کی روایت میں الا ركعتى الفجر کا استثناء موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہاں حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ فرض سے پہلے سنن ونوافل پڑھنے میں جلدی کی جائے۔ لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

عورتوں کا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَمْنَعُوْا نِسَاءَكُمُ الْمَسَاجِدَ وَبُيُوْتُهُنَّ خَيْرٌ لَّهُنَّ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتوں کو مسجد میں جانے کی اجازت تھی اسلئے کہ عہد رسالت ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا نیز وہ نزول وحی کا زمانہ تھا اور عورتوں کو بھی احکام کی ضرورت تھی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انوار و برکات سے مستفیض ہونے کی ضرورت تھی جیسے مردوں کو تھی اسی طرح عورتوں کو بھی تھی۔ نیز اس وقت تعلیم و تربیت و تزکیہ کا سلسلہ جاری تھا اور عورتوں کے بارے میں بہت احتیاط کا معاملہ کیا کہ نماز کے بعد عورتیں فوراً اپنے اپنے گھر چلی جائیں پھر مرد اٹھیں۔ نیز یہ حکم تھا کہ خوشبو وعطر استعمال کر کے نہ جائیں ان فوائد کے پیش نظر مع الشرائط اس زمانہ میں عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے کو برداشت کر لیا گیا تاکہ عورتوں یہ حسرت نہ رہے کہ ہم اپنے نبی کی صحبت سے محروم رہے اور بالمشافہ کچھ نہیں سیکھا۔

لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کو گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے چنانچہ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے وَبُيُوْتُهُنَّ خَيْرٌ لَّهُنَّ لیکن عہد رسالت کے بعد ہر طرف فتنہ ہی فتنہ ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں اور وہ برکات بھی نہیں نیز وہ تعلیم و تربیت و تزکیہ بھی نہیں بنابریں ہمارے متاخرین نے مطلقاً عورتوں کے مسجد میں جانے کو ناجائز قرار دیا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

جو مزاج شناس نبوت تھے وہ فرماتی ہیں کہ لوادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء بعدہ لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ توجب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے زمانہ کا حال یہ بیان فرمارہی ہیں تو اب چودہ سو سال کے بعد کا کیا حال ہے۔ خود ہی اندازہ کرلینا چاہئے۔ باقی فقہائے کرام نے اپنے اپنے اجتہاد سے بعض نے مطلقاً اجازت مرجوحہ دی ہے اور بعض نے جوان عورتوں کیلئے منع کیا اور بوڑھیوں کو اجازت دی اور بعض نے کسی نماز میں اجازت دی ہے اور کسی میں منع کیا۔ غرض انہوں نے اپنے اپنے زمانے کے حال کے اعتبار سے کہا اور منشائے نبوت کو بیان کر دیا گیا۔

بَابُ تَسْوِيَةِ الصَّفِّ (صفوں کو برابر کرنے کا بیان)

علم ودانش والے لوگ امام کے قریب کھڑے ہوں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ . . . يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ اسْتَوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ الخ

تشریح: تسویۂ صفوف کی بہت اہمیت ہے چنانچہ احادیثِ صحاح اور خلفائے راشدین کے آثار اس پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی خاص ہیئت کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اس طریقہ سے کھڑا ہو اور ایسی صورت اختیار کی جائے جو خشوع و خضوع کے قریب ہو۔ اور بظاہر معکوس و بے ڈھنگی معلوم نہ ہو۔ اور صحیح بخاری شریف میں جو کعب کو کعب کے ساتھ ملانے کا حکم ہے اس سے حقیقتاً ملانا مراد نہیں ہے کیونکہ اس سے تو قدمین ٹیڑھا ہو جائیں گے جو بدنما نظر آئیگا بلکہ اس سے تسویۂ صفوف میں مبالغہ کرنا مقصود ہے۔ اور پاؤں کو چیر کر شیطان کی طرح کھڑا نہ ہونا چاہیئے۔ اور تسویہ صفوف پاؤں کی ایڑی برابر کرنے سے ہوگا انگلیاں برابر کرنے سے تسویۂ صفوف نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے کسی کا لمبا ہوگا اور کسی کا چھوٹا ہوگا تو اگر انگلی کے اعتبار سے برابر کیا جائے تو چھوٹے قدم والا آگے بڑھ جائے گا۔ ھذا ھی المسئلۃ واکثر الناس عنھا غافلون۔

پھر اکثر کتب شوافع میں لکھا ہے کہ مصلی کے قدمین کے درمیان ایک بالشت کا فاصلہ ہونا چاہئے اور فقہائے احناف کے نزدیک چار انگلی کی مقدار فاصلہ ہونا چاہیئے۔ تسویۃ الصفوف کی اہمیت کے پیش نظر علماء کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ بعض اہل ظواہر خصوصاً ابن حزم کے نزدیک فرض ہے اور جمہور کے نزدیک فرض نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے۔ ابن حزم دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سووا صفوفکم فان تسویۃ الصفوف من اقامۃ الصلوۃ۔ تو یہاں ایک تو امر کا صیغہ ہے جو فرض کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسرا اسکو اقامت صلوۃ میں شمار کیا گیا ہے اور اقامت صلوۃ فرض ہے لہٰذا تسویۃ الصفوف فرض ہوگا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں یہ الفاظ ہیں فان اقامۃ الصلوۃ من حسن الصلوۃ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے اور مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں من تمام الصلوۃ یہ بھی فرضیت کی نفی کررہی ہے۔ ابن حزم کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقامۃ الصلوۃ کہنے سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اقامت الصلوۃ میں فرائض واجبات، سنن وآداب سب شامل ہیں اور یہاں سنت مراد ہوتی کیونکہ دوسری روایت میں بجائے اقامت صلوۃ کے من تمام الصلوۃ کا لفظ آیا ہے۔

صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے والے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ . . . . . رَجُلًا يُصَلِّي خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ

تشریح: اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک اسکی نماز درست نہیں ہوگی، اور امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک نماز درست ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ خلف الصف نماز پڑھنے والے کو اعادہ صلوٰۃ کا حکم دیا۔ دوسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث ہے ابن ماجہ میں وفیہ ان رجلا صلی خلف الصف وحدہ فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقبل صلوتک لاصلوٰۃ الذی صلی خلف الصف۔ ان دونوں روایات میں اعادۂ صلوٰۃ کا حکم ہے جس سے صاف معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز نہیں ہوتی۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو بکرؓ کی حدیث سے جسکی تخریج صحیحین نے کی۔ انہ رکع خلف الصف دو حدہ فقال لہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم زادک اللہ حرصا ولا تعد تو یہاں حضرت ابو بکرؓ نے صف کے پیچھے رکوع کر لیا تھا تو آپ نے انکے شوق کا داد دیا اور نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ البتہ چونکہ ایک مکروہ امر صادر ہوا اس لئے آئندہ نہ کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز باطل نہیں ہوتی ہے اسکے علاوہ جمہور کے پاس اور بہت سی احادیث ہیں جن کی تخریج علامہ زیلعی نے کی ہے۔ نیز امام طحاوی نے روایت بیان کی ان جماعۃ من الصحابہ یرکعون دون الصف ثم یمشون الی الصف الخ۔

امام احمدؒ و اسحاقؒ نے جو پہلی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس کی سند میں اضطراب بیان کیا اور کوئی جہت متعین نہیں کی گئی اس لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لو ثبت الحدیث لقلت بہ لم یخرجہ الشیخان لفساد الطریق لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں اسی طرح دوسری حدیث علی بن شیبان کی ہے اس میں بھی کلام ہے۔ پھر اگر صحیح بھی مان لیں تو اعادہ کے حکم سے بطلان صلوٰۃ لازم نہیں ہوتا کیونکہ ہو سکتا ہے یہ حکم بطور استحباب تھا یا زجر و تنبیہ کے لئے تھا تاکہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ لہٰذا اس سے بطلان صلوٰۃ پر استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ الْمَوْقِفِ (نماز میں کھڑے ہونے کا بیان)

اگر صرف دو مقتدی ہوں تو کیسے کھڑے ہوں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ ...... لِيُصَلِّيَ فَجِئْتُ حَتّٰى قُمْتُ عَنْ يَسَارِهٖ فَأَخَذَ بِيَدِيْ فَأَدَارَنِيْ حَتّٰى أَقَامَنِيْ عَنْ يَمِيْنِهٖ الخ

تشریح: مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب مساوی ہو کر کھڑا ہو لیکن اس زمانہ کی حالت کے پیش نظر امام محمدؒ نے فرمایا کہ بالکل برابر کھڑا نہ ہو کیونکہ اس میں بے خیالی سے امام سے آگے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے گی لہٰذا اس طور پر کھڑا ہونا چاہئے کہ مقتدی کی انگلیاں امام کی ایڑی کے برابر ہو اگر مقتدی واحد امام کی بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو جمہور کے نزدیک مکروہ ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہی نہیں ہوگی اور یہی امام اوزاعی کی رائے ہے۔ نیز اگر پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی حتیٰ کہ امام شافعیؒ تو پیچھے کھڑا ہونے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

اگر مقتدی دو ہوں تو عام جمہور امت کے نزدیک دونوں پیچھے صف بندی کر کے کھڑے ہو۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ امام درمیان میں کھڑا ہو اور دونوں مقتدی اسکے دائیں بائیں جانب کھڑا ہو اور حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل تھا کہ اپنے دونوں شاگرد اسودؒ، علقمہؒ کو دونوں جانب کھڑا کر کے آپ درمیان میں کھڑے ہو کر امامت کرتے تھے۔ جمہور کے پاس واضح ادلہ موجود ہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے بخاری، مسلم، نسائی میں اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے نسائی میں اور ترمذی میں حضرت سمرہ کی حدیث ہے۔ یہ تمام روایات دلالت کرتی ہیں کہ تین آدمیوں کی صورت میں امام آگے کھڑا ہو۔

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کی بہت تاویلیں ہو سکتی ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کمرہ چھوٹا تھا تقدیم امام ممکن نہ تھا۔ یا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی مرتبہ اس صورت کا ثبوت موجود ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل کی اقتداء کرتے ہوئے انہوں نے بھی ایک مرتبہ ایسا کیا۔ یا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پیش نظر وہ حدیث ہے جو تلخیص الحبیر میں موجود ہے کہ جب ایک آدمی تنہا نماز پڑھتا ہے تو ایک فرشتہ اس کی دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب کھڑا ہو جاتا ہے۔ تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اسکا خیال کرتے ہوئے ایسا کیا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز تو نہیں بلکہ مع الکراھۃ جائز ہے۔ اسلئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک جائز پر عمل کیا۔ فلا حرج فیہ

بَابُ الْإِمَامَةِ (امامت کا بیان)

امامت کا مستحق کون؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ الخ

تشریح: اگر کسی مسجد میں امام متعین ہو یا کسی کے مکان میں جماعت ہو رہی ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ متعین امام یا گھر والا (بشر طیکہ وہ امامت کا لائق ہو) امامت کا حقدار ہے خواہ مقتدیوں میں اس سے بڑا عالم موجود کیوں نہ ہو۔ اور جہاں کوئی متعین امام موجود نہ ہو اور حاضرین میں بہت آدمی امامت کے قابل موجود ہوں تو اس میں بحث ہوئی کہ کون زیادہ حقدار ہے تو امام احمدؒ اور قاضی ابو یوسف و بن سیرین کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے اور امام شافعیؒ کا راجح قول بھی یہی ہے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ مالکؒ، محمدؒ کے نزدیک افقہ، واعلم زیادہ حقدار ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا جس میں اقرأ (یعنی اچھی قرأت والے) کو زیادہ حقدار بتایا۔ جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ بخاری شریف کی حدیث سے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا حالانکہ اس وقت حضرت ابی بن کعبؓ موجود تھے جن کے متعلق خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اقرأهم ابی بن کعب...... لیکن چونکہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اعلم وافقہ تھے جیسا کہ ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، وکان ابو بکر رضی اللہ عنہ اعلمنا اسلئے آپ نے انکو امام بنایا تو معلوم ہوا کہ اعلم زیادہ حقدار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن قیام کے ساتھ ہیں اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جزء کے ساتھ ہے لہٰذا قیاساً اعلم زیادہ حقدار ہونا چاہیے۔

فریق اول کا جواب: یہ ہے کہ یہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہے تاکہ لوگ امامت کی خواہش کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ قرآن کریم یاد کریں۔ جب لوگوں کے دلوں میں قرآن کریم کی محبت راسخ ہوگئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا یہی وجہ ہے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا۔ علامہ ابن الھمام نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ میں اقرأ سے اعلم مراد ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں اقرأ اسی کو کہا جاتا تھا جو اعلم بھی ہوتا تھا۔ اور بئر معونہ اور یمامہ میں جن قراء کو شہید کیا گیا تھا وہ اسی معنی کے اعتبار سے قراء تھے فقط تجوید جاننے والے نہیں تھے۔ اور فقہاء کرام کے درمیان جس اقرأ کے بارے میں اختلاف ہے اس سے مراد فقط تجوید یا قرآن پڑھنے والا ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

حضرت علامہ بنوری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عجیب ایک جواب دیا ہے کہ جس سے یہ حدیث احناف کی دلیل بن جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ کا مطلب یہ ہے کہ جب سب علم میں برابر ہوں تو اقرأ مستحق ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعد میں

فرمایا گیا فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ تو جب یہاں قرأت میں برابر ہونے کی صورت میں اعلم کو مستحق کہا گیا تو لا محالا پہلی صورت میں علم میں برابری کے وقت اقرأ کے مستحق امامت ہونے کا بیان ہونا چاہئے۔ للہذا اس سے فریق اول کا استدلال درست نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي عَطِيَّةَ الْعُقَيْلِيِّ قَالَ: كَانَ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ... مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يَؤُمَّهُمْ وَلْيَؤُمَّهُمْ رَجُلٌ مِنْهُمْ

تشریح: امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور انکی امامت کرے تو یہ صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ لوگ اجازت دے دیں۔ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دیدیں تب بھی صحیح ہوگی البتہ خلاف اولیٰ ہے۔ امام اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضرت مالک بن الحویرث نے اجازت کے باوجود امامت نہیں کی اور حدیث مرفوع پیش کی کہ آپ نے مطلقاً منع فرمایا اجازت وغیرہ کی قید نہیں ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو مسعودؓ کی حدیث سے کہ اس میں اذن قوم و صاحبِ بیت کی صورت میں امامت کی اجازت دی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ شرائط امامت جب موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ امام اسحاقؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مالک بن الحویرثؓ نے احتیاط امامت نہیں کی۔ نیز سد ذرائع کیلئے نہیں کی تا کہ دوسرا کوئی بغیر اجازت کے امامت نہ کرے اور حدیث کے اطلاق کو دوسری حدیث سے عدم اذن کے ساتھ مقید کیا جائے گا تا کہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ...... ثَلَاثَةٌ لَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ صَلَاتُهُمْ: مَنْ تَقَدَّمَ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ الخ

تشریح: اگر قوم میں سے اکثر دیندار آدمی کسی شرعی امور کی بناپر دینی حیثیت سے امام کو برا سمجھیں تو امام کی نماز قبول نہیں ہو گی۔ اگر امام نیک ہو شرعی اعتبار سے کوئی اشکال نہ ہو پھر بھی خواہ مخواہ یا اپنی کوئی ذاتی غرض سے اس کو برا سمجھیں تو وہ قوم گنہگار ہو گی اور ان کی نماز نہیں ہو گی۔ امام اور غیر کارھین کی نماز میں کوئی نقصان نہیں ہو گا۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ سَلَمَةَ...... فَقَدَّمُونِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَنَا ابْنُ سِتٍّ أَوْ سَبْعِ سِنِينَ الخ

تشریح: **نابالغ کی امامت میں ائمہ کا اختلاف:** امام شافعیؒ، بخاریؒ کے نزدیک نابالغ بچہ کی امامت صحیح ہے بشرطیکہ وہ ممیز ہو لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، احمد، اسحاق اور اوزاعی رحمھم اللہ کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں امام شافعیؒ نے عمرو بن سلمہ کی حدیث سے استدلال پیش کیا کہ سات سال کی عمر میں انہوں نے اپنی قوم کی امامت کی۔ جمہور کی دلیل ابوہریرہؓ کی حدیث ہے الإمامُ ضامنٌ والمؤذِّنُ مؤتمنٌ۔ یہاں امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں لینے والی قرار دیا گیا اور ظاہر بات ہے چھوٹی بڑی کو ضمن میں نہیں لے سکتی اور صبی کی نماز نفل ہونے کی بنا پر چھوٹی ہے اور مقتدی کی نماز فرض ہونے کی بنا پر بڑی ہے۔ للہذا اسکی نماز مقتدی کی نماز کیلئے متضمن نہیں ہوسکتی بنا برین صبی کی امامت صحیح نہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے لا یؤم الغلام حتی یحتلم نیز ابن مسعودؓ کا اثر ہے لا یؤم الغلام الذی لا تجب علیه الحدود رواهما الاثرم فی سننه۔ شوافع کی دلیل حدیث عمرو بن سلمہ کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ وحسن بصریؒ اسکو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے اور ابتدائی نماز پڑھ رہے تھے انکو یہ مسئلہ معلوم تھا

کہ جس کا قرآن زیادہ یاد ہے اسکو امام بنایا جائے بقیہ احکام نماز و امامت سے ناواقف تھے بنابریں اسکو امام بنایا یہ ان کا اجتہاد تھا حضور ﷺ کی طرف سے کوئی تقریر نہیں تھی یہ وجہ ہے کہ ان کے چوتڑ کھول جانے کے باوجود نماز پڑھاتے رہے۔ اگر اس سے صبی کی امامت پر استدلال کیا جائے تو کاشف عورت کی امامت و نماز کی صحت پر بھی استدلال صحیح ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ یہ سب کچھ انکے اجتہاد سے تھا حضور ﷺ کی طرف سے تقریر نہ تھی لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔

بَابُ مَا عَلَى الْإِمَامِ (امام کی ذمہ داری)

نماز کوبھاری نہیں بنانا چاہئیے

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ قَالَ: مَا صَلَّيْتُ وَرَاءَ إِمَامٍ ...... وَإِنْ كَانَ لَيَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فَيُخَفِّفُ مَخَافَةَ أَنْ تُفْتَنَ أُمُّه

تشریح: یہاں سے ایک مسئلہ نکلتا ہے وہ ہے تطویل الرکوع للجائی (یعنی کسی کے انتظار میں امام کا رکوع کو لمبا کرنا) تو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بعض شوافع کے نزدیک کسی کے ادراک رکوع کی خاطر امام کو اپنے معمول سے رکوع لمبا کرنا جائز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو مذکور ہے کہ ماں کی پریشان کی خاطر نماز کو مختصر کرنا جائز ہے تو عادت کی خاطر نماز کو دراز کرنا بطریق اولی جائز ہوگا۔ اور یہ امام شعبی وحسن بصری کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اکثر شوافع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب سے مروی ہے انی اخشی علیہ امرا عظیما ای شرکا۔ باقی فریق اول نے بُكَاءَ الصَّبِيِّ کی بنا پر اختصار پر جو قیاس کیا وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ اختصار میں قوم پر مشقت نہیں ہے اور تطویل میں قوم پر مشقت ہے۔ نیز اختصار میں غیر صلوۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوۃ کو صلوۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے۔ بنابریں پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں البتہ ارباب فتاوی لکھتے ہیں کہ امام کو کسی خاص مصلی کا ارادہ نہ ہو اور قوم پر زیادہ مشقت نہ ہو تو جائز ہے اور خاص آدمی کے لئے جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احتیاط یہ ہے کہ مطلقاً نہ کیا جائے کیونکہ اس میں اخلاص مشکل ہے۔

بَابُ مَا عَلَى الْمَأْمُومِ (امام کی تابیداری کا بیان)

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ فَرَسًا . . . وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ الخ

تشریح: امام مالکؒ کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے صحیح آدمی کی اقتداء صحیح ہی نہیں ہے بلکہ ان کیلئے ضروری ہے کہ کسی صحیح قائم تلاش کریں۔ اگر نہ ملے تو منفرداً پڑھ لے۔ جمہور کے نزدیک اقتداء صحیح ہے البتہ کیفیت میں اختلاف۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔ ہاں اگر جلوس امام اثناء صلوۃ میں ہو تو پھر مقتدیوں کو بیٹھنا ضروری نہیں بلکہ قائم ہی رہے۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے نزدیک مقتدیوں کو عذر نہ ہونے کی صورت میں کھڑا ہو کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔

امام مالک دلیل پیش کرتے ہیں امام شعبی کی حدیث سے لا یومن احد بعدی جالساً رواہ الدارقطنی۔

امام احمدؒ، اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں آپ نے صاف فرمایا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جس میں حضور ﷺ کے

مرض الموت کی نماز کا واقعہ ہے۔ کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے لیکن صدیق اکبرؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے آپ نے بیٹھنے کا حکم نہیں دیا تو یہاں ایک تو نبی کریم ﷺ کی تقریر اور دوسرا صحابہ کرامؓ کا اجماع یہ بالکل آخری واقعہ ہے تو معلوم ہوا کہ معذور امام کے پیچھے اقتداء صحیح ہے اور مقتدی کو کھڑا ہونا چاہئے۔ امام مالکؒ نے شعبی کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں راوی جابر جعفی ہے اور وہ متروک ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قابل صحت نہیں۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابتداء کا واقعہ ہے مرض الموت کے واقعہ سے منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ إِذَا صَلَّى جَالِسًا الخ کا مطلب یہ ہے کہ امام کو جس حالت میں بھی پاؤ شریک ہو جاؤ، اگر قیام کی حالت میں پاؤ تو کھڑا ہو جاؤ اور بیٹھنے کی حالت میں پاؤ تو بیٹھ جاؤ۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ کی حدیث نفل پر محمول ہے کیونکہ حضور ﷺ اپنے گھر میں نماز پڑھتے تھے۔ تو صحابہ کرامؓ مسجد میں پڑھ کر عیادت کیلئے آتے تو دیکھا کہ آپ ﷺ نماز پڑھ رہے ہیں تو تبرکاً اقتداء کر لی تو ان کی نماز نفل تھی تو تشاکل امام کی خاطر اپنے بیٹھنے کا حکم دیا اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ تراویح میں اگر امام عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز پڑھے تو مقتدی کو بھی بیٹھ کر پڑھنا مستحب ہے۔ لہٰذا حدیث ہذا سے امام احمدؒ، اسحاقؒ کا استدلال صحیح نہیں۔

جماعت کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سعيد الخُدْرِيِّ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ... يَتَصَدَّقُ عَلَى هَذَا فَيُصَلِّي مَعَهُ؟ فَقَامَ رَجُلٌ فيصلى معه

تشریح: حدیث ہذا میں جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی مسجد میں امام متعین نہ ہو یا راستہ کی مسجد ہو تو اس میں تکرار جماعت جائز ہے اسی طرح مسجد سوق میں بھی تکرار جماعت جائز ہے۔ اسی طرح اگر محلہ کی مسجد جس کا امام و مؤذن معین ہیں مگر وہاں غیر محلہ والوں نے جماعت پڑھ لی تو محلہ والوں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے۔ اگر محلہ کی مسجد ہے جس میں امام و مؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں نے ایک دفعہ جماعت پڑھ لی تو دوسروں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے یا نہیں۔

جماعت ثانیہ کا حکم: تو اس میں اختلاف ہے۔ اہل ظواہر اور امام احمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک مطلقاً جماعت ثانیہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک صورت مذکورہ میں جماعت ثانیہ جائز نہیں مکروہ تحریمی ہے۔ البتہ ہمارے قاضی ابو یوسف سے مروی ہے علی غیر ھیئۃ اولی جماعت ثانیہ جائز ہے کہ محراب چھوڑ کر بغیر تداعی و بغیر اذان و اقامت جائز ہے۔ اہل ظواہر و احمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے جماعت ثانیہ کا حکم دیا۔ دوسری دلیل حضرت انسؓ کا واقعہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے جاء انس الی مسجد قد صلی فیہ فاذن و اقام و صلی جماعۃً اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیس آدمیوں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی نے معجم کبیر و اوسط میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت نکالی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینہ یرید الصلوۃ فوجد الناس فقد صلوا فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلی بھم اگر مسجد میں جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آپ ﷺ مسجد ہی میں پڑھ لیتے لہٰذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل

ہے۔ دوسری دلیل صلوۃ خوف کی مشروعیت ہے اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ دو امام مقرر کر کے دو جماعت کر لی جاتی۔ اتنی گڑ بڑ ایاب و ذہاب جو منافی صلوۃ ہے کرنا نہ پڑتا تو معلوم ہوا کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ دو ایک جزئی واقعہ کے سوا ذخیرۂ حدیث میں ایسی کوئی مثال نہیں پائی جاتی کہ مسجد نبوی ﷺ میں تکرار جماعت کی گئی چوتھی بات یہ ہے کہ تکرار جماعت سے جماعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جماعت کا مقصد زیادہ سے زیادہ لوگ جمع ہو کر نماز پڑھیں اور مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد، الفت و محبت پیدا ہو اور اسلام کا مظاہرہ ہو۔ اگر جماعت ثانیہ کی اجازت ہو تو پہلی جماعت کی تقلیل ہو گی اور کوئی اہمیت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق بین کلمۃ المسلمین لازم آئے گی لہٰذا قیاساً بھی تکرار جماعت مکروہ ہونی چاہئے۔

مجوزین کی پہلی دلیل حدیث ابی سعید کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ ایک جزئی واقعہ ہے پھر یہ دو آدمیوں کی جماعت ہے اور بغیر تداعی تھی جو ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ پھر یہ مورد نزاع میں پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ بحث ہے اس صورت میں جبکہ سب فرض پڑھنے والے ہوں اور یہاں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نفل پڑھنے والے تھے اور ایسی صورت میں سب کے نزدیک جائز ہے۔ علاوہ ازیں یہ ایک خصوصی واقعہ ہے خصوصیت کا احتمال ہے دوسری دلیل واقعہ انس رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی چنانچہ مسند ابو یعلی میں تصریح ہے یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی۔ اور مدینہ میں اس نام میں کوئی مسجد معروف نہیں تھی اس سے ظاہر ہوتا ہے یہ مسجد طریق تھی لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

نیز یہ اثر انس رضی اللہ عنہ کے دوسرے اثر سے معارض ہے بدائع میں ان سے روایت ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا فرادیٰ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ پہلی ہیئت کو بدل کر درمیان میں کھڑے ہوئے تھے جس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں بعض صورتوں میں۔

بَابُ مَنْ صَلَّى صَلَاةً مَرَّتَيْنِ (دو مرتبہ نماز پڑھنے کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَسْوَدِ. . . إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا، ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ، فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ الخ

تشریح: اگر کسی نے منفرداً نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آ کر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اب کیا کرے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مغرب کے علاوہ بقیہ نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے۔

احناف کے نزدیک صرف ظہر و عشاء میں شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تینوں میں شریک نہیں ہو سکتا۔ یعنی جن نمازوں کے بعد نفل کی اجازت ہے ان کا اعادہ کر سکتا ہے اور جن کے بعد نفل کی اجازت نہیں ان میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہو سکتا کہ یہ نماز نفل ہو گی اور تین رکعات نفل معہود فی الشرع نہیں۔ شوافع وغیرہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فجر کا واقعہ ہے پھر حضور ﷺ نے مطلقاً فرمایا جس میں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کی دلیل ایک تو بعد الفجر والعصر نماز کی ممانعت کی احادیث جو متواتر ہیں دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ دار قطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اهلک ثم ادرکت الصلوٰة فصلها الا الفجر والمغرب نیز کتاب الآثار لمحمد میں ابن عمر رضی اللہ عنہ

کی حدیث ہے اذا صلیت الفجر والمغرب ثم ادرکتھما فلا تعدھما اور عصر کے بارے میں ہمارے پاس دارقطنی کی ایک روایت ہے۔ سلیمان مولی میمونہ سے قال اتیت ابن عمر ذات یوم وھو جالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر. فقلت یا ابا عبدالرحمن الناس فی الصلوۃ قال انی قد صلیت و سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ عصر، فجر اور مغرب میں دوسرا مرتبہ جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ احادیث نھی متواتر ہیں لہٰذا ان کو حدیث باب کیلئے ناسخ قرار دی جائیگی یا راجح قرار دی جائیگی یا ظہر وعشاء کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متناً مضطرب ہے چنانچہ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فجر کا واقعہ ہے۔ لیکن کتاب الآثار لابی یوسف و محمد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ ہے۔ اور طحاوی شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر اور عصر میں شک ہے۔ پھر اس میں اضطراب ہے کہ یہ کس کا واقعہ ہے۔ چنانچہ ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود راوئ حدیث اسود بن یزید کا واقعہ ہے اور ابوالحجاج مزی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ محجن بنی ابی المحجن کا واقعہ ہے اور مسند احمد کی روایت میں ہے کہ محجن کا واقعہ ہے تو جس روایت میں اتنا اضطراب ہے وہ متواتر احادیث کے مقابلہ میں کیسے حجت بن سکتی ہے۔

پھر دوسری مرتبہ کی نماز کو بعض شوافع اور اوزاعی فرض شمار کرتے ہیں اور بعض کوئی فیصلہ نہیں کرتے لیکن احناف کے نزدیک پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل کیونکہ اسود بن یزید کی روایت میں صراحۃً اِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ کہا گیا۔

بَابُ السُّنَنِ وَفَضَائِلِهَا (سنتوں کی فضیلت کا بیان)

بارہ رکعات سنت پڑھنے پر جنت میں محل ملے گا

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً...... أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ الخ

تشریح: علامہ ابن دقیق العید نے کہا کہ فرائض سے کچھ سنتیں مقدم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کے دنیوی امور میں مشغول ہونے کی وجہ سے نفس میں ایسی ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو حضور ﷺ قلبی اور خشوع و خضوع سے بعد پیدا کرنے والی ہوتی ہے اور خشوع و خضوع ہی نماز کی روح ہے۔ تو جب فرائض سے پہلے کچھ سنتیں و نوافل پڑھی جائیں تو نفس عبادت سے مانوس ہو جائے گا اور خشوع و خضوع کی حالت پیدا ہو جائے گی اور فرائض کو بہترین حالت کے ساتھ ادا کرے گا۔ نیز فرائض میں بسا اوقات نقص پیدا ہوتا ہے تو سنن و نوافل سے اس کی تلافی کی جاتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے قال الرب انظروا ھل لعبدی من تطوع فیکمل بہ ما انتقص من الفریضۃ۔ بنا بریں فرائض سے پہلے اور بعد میں سنتیں اور نوافل رکھی گئیں۔ پھر ان میں سب سے آکد سنت سنت فجر ہے۔ پھر بعد الظہر کی دو رکعت پھر بعد المغرب دو رکعت پھر بعد العشاء کی سنت پھر قبل الظہر کی سنت ان کے علاوہ بقیہ سنتیں موکدہ نہیں ہیں۔ پڑھے تو ثواب ہے نہ پڑھے تو کوئی حرج نہیں۔ قبل الظہر کے علاوہ بقیہ سنتوں کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں صرف قبل الظہر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ شوافع کی ایک روایت میں دو رکعت ہیں اور ایک روایت میں چار رکعات ہیں مگر دو سلام سے۔ پہلی روایت راجح ہے اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک چار رکعات ہیں ایک سلام سے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ شوافع کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث

ہے صحیحین میں صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر۔ احناف کی دلیل ایک تو ام حبیبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ کا ذکر ہے دوسری حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری ابوداؤد میں کان لا یدع اربعاً قبل الظهر نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی حدیث ہے جس میں قبل الظہر چار رکعات کا ذکر ہے۔ چونکہ یہ سنتیں آپ گھر میں ادا کرتے تھے لہٰذا گھر والوں کی روایت اس بارے میں زیادہ راجح ہوگی۔ باقی ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جن دو رکعتوں کا ذکر فرمایا ہو سکتا ہے یہ تحیۃ المسجد تھی، اور ابن جریر طبری نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت تھی چار رکعات پڑھنے کی تھی جن کو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، علی رضی اللہ عنہ، ام حبیبہ نے بیان فرمایا۔ اور کبھی کبھی دو رکعت پڑھتے تھے۔ جن کو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا۔

جمعہ کی سنتیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ ...... لَا يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ حَتّٰى يَنْصَرِفَ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ فِي بَيْتِهِ

تشریح: امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دو رکعت بعد الجمعۃ سنت موکدہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار رکعات ہیں۔ امام شافعیؒ واحمدؒ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من کان منکم مصلیاً بعد الجمعة فلیصل اربعاً اور دوسری روایت ہے اذا صلی احد کم الجمعة فلیصل بعد ها اربعاً رواهما مسلم۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری حدیث قولی ہے جو قانون کی حیثیت رکھتی اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث فعلی ہے جس میں خصوصیت کا احتمال ہے۔ ہو سکتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھکان وغیرہ کا کوئی عذر تھا بنابریں دو رکعت پر اختصار نہ کر لیا فلا یستدل بہ۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ ...... صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ الخ

رکعتیں قبل المغرب کے بارے میں تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔ فلا نعیدہ

بَابُ صَلَاةِ اللَّيْلِ (رات کی نماز یعنی تہجد کا بیان)

عشاء اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ...... إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً الخ

تشریح: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ اللیل کی تعداد رکعات کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں زیادہ سے زیادہ سترہ کی روایات ہے اور کم سے کم سات کی روایت ہے۔ اسکی تفصیل یوں ہے کہ رات جاگنے کے بعد پہلے ہلکی دو رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے یہی اصل تہجد ہے۔ پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے پھر دو رکعت پڑھتے تھے جو توابع وتر ہیں پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنت پڑھتے تو جنہوں نے سترہ کہا انہوں نے سب کو شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو چھوڑ دیا کیونکہ یہ اختتام رات کے بعد ہے اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے پہلے دو رکعت کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے گیارہ کہا انہوں نے بعد الوتر رکعتین خفیفتین کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نو یا سات کہا انہوں نے وتر کی تین رکعت اور تہجد کی چھ یا چار رکعت کو شمار کیا۔ یا تو ہر ایک نے اپنی اپنی رویت کے اعتبار سے روایت کی اور بعض کہتے ہیں کہ وسعت وقت و تنگی وقت کی بنا پر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کم و بیش پڑھنا ثابت ہے۔

الحدیث الشریف: وَعَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى رَكْعَتَي الْفَجْرِ فَإِنْ كُنْتُ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وَإِلَّا اضْطَجَعَ

تشریح: ابن حزم کے نزدیک سنت فجر کے بعد کچھ دیر لیٹنا واجب ہے اسکے علاوہ فرض صحیح نہیں ہو گی اور ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا بھی یہ عمل ہے، اور امام مالکؒ وسعید بن المسیب وسعید بن جبیر کے نزدیک یہ بدعت ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے مختلف اقوال ہیں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر رات میں تہجد پڑھ کر طبیعت میں تعب و تھکان پیدا ہو جائے تو اسکو دور کرنے کیلئے اپنے گھر میں ذرا سا لیٹنا مستحب ہے۔ مسجد میں لیٹنا جائز نہیں اور حضور ﷺ کی بھی عادت یہی، مسجد میں لیٹنا کبھی ثابت نہیں۔ نیز اگر ساری رات سوتا رہا پھر بھی سنت فجر کے بعد لیٹتا ہے تو یہ خلاف سنت ہے۔ ابن حزم نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کی: اذا صلی احدکم الرکعتین قبل الصبح فلیضطجع علی یمینہ ابوداؤد۔ امام مالک وغیر استدلال کرتے ہیں حضرت ابن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار سے کہ وہ حضرات اس کو مکروہ و بدعت قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ واحمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ اگر وہ بیدار ہوتی تو باتیں فرماتے ورنہ ذرا لیٹ جاتے تو معلوم ہوا واجب نہیں بلکہ سنت و مستحب ہے۔ ابن حزم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی متکلم فیہ ہے۔ یا تو اس میں صیغۂ امر استحباب کیلئے ہے بقرینۂ عدم مداومت النبی ﷺ۔ امام مالکؒ وغیرہ نے ابن مسعود، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے بدعت پر جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر صحابہ قابل استدلال نہیں۔ یا تو انہوں نے مداومت اور مسجد میں لیٹنے کو بدعت کہا مطلقا بدعت نہیں کہا۔

بَابُ الْقَصْدِ فِي الْعَمَلِ

بغیرعذر بیٹھ کر نفل پڑھنے والے کو آدھا ثواب ملتاہے

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ . . . إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ

تشریح: حدیث ہذا کے مراد و مصداق میں ایک بڑا اشکال ہوتا ہے کہ اس سے مفترض مراد ہے یا متنفل اگر مفترض مراد ہو تو دو صورتیں ہیں آیا صحیح و تندرست مراد ہے یا مریض اگر صحیح مراد ہو تو حدیث کا پہلا جزء صحیح ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھنا چاہیئے۔ لیکن بقیہ دونوں جزء صحیح نہیں ہوتے کیونکہ بغیر عذر فرض نماز قاعداً و نائما صحیح ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ نصف اجر ملے۔ حالانکہ حدیث میں نصف اجر کا وعدہ ہے۔ اور اگر مفترض مریض مراد ہو تب بھی مطلب صحیح نہیں ہوتا کیونکہ مریض کو قاعداً یا نائماً نماز پڑھنے سے پورا اجر ملتا ہے حالانکہ حدیث مین نصف کا وعدہ ہے۔ اگر اس سے متنفل مراد ہے تو مریض ہونے کی صورت میں قاعداً و نائما پڑھنے میں کامل اجر ملے گا اور اگر صحیح مراد ہے تو پہلے دونوں جز تو صحیح ہوتے ہیں کہ قائما پڑھنا افضل ہے اور قاعداً پڑھنے میں نصف اجر ملے گا لیکن تیسرا جزء صحیح نہیں ہوتا کیونکہ بغیر عذر لیٹ کر نفل نماز پڑھنا، حسن بصریؒ کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں حالانکہ حدیث بتا رہی ہے کہ اس کو قاعد کا نصف اجر ملے گا۔ تو اس اشکال کو دفع کرنے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا کہ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا اکثر احادیث میں نہیں ہے لہٰذا یہ جملہ مدرج من الراوی ہے کوئی اعتبار نہیں لہٰذا پہلے دونوں حصے درست ہیں اور اس سے مراد متنفل غیر معذور ہے۔ لہٰذا اب معنیٰ ٹھیک ہو جائیں گے۔ کہ بلا عذر قاعدا نفل پڑھنے

میں نصف اجر ملے گا۔ لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مدرج من الراوی کی کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر نے کی ہے اور حضرت شاہ صاحب نے بہت پسند فرمایا کہ اس حدیث کا مصداق ایسا مفترض معذور ہے جس کو شریعت نے بیٹھ کر یا لیٹ کر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن وہ مشقت اور تکلیف کر کے کھڑا ہو سکتا ہے تو اگر وہ تکلیف گوارا کر کے قائماً نماز پڑھ لے تو اپنی نماز کے اعتبار سے زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا۔ اگر بیٹھ کر پڑھے تو اپنے اعتبار سے آدھا ثواب ملے گا۔ اگرچہ دوسروں کے اعتبار سے پورا اجر ملے گا۔ اس طرح کوئی ایسا معذور ہے کہ شریعت نے لیٹ کر نماز کی اجازت دی ہے مگر مشقت برداشت کر کے بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ تو اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے میں زیادہ اجر ملے گا اور لیٹ کر پڑھنے میں اس کا آدھا ملے گا۔ تو یہ پورا و نصف خود مصلی کی اعتبار سے ہے ورنہ دوسروں کے اعتبار سے تو ہر حال میں پورا اجر ملے گا۔ اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے موطا مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے اور مسند احمد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ یہ حدیث آپ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شدید بخار میں مبتلا تھے اور بیٹھ کر نماز پڑھ رہے تھے تو معلوم ہوا کہ حدیث مذکور کا مصداق معذورین ہیں۔

بَابُ الْوِتْرِ (نماز وتر کا بیان)

مسئلہ وتر حدیث کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے بنا بریں علمائے کرام نے اسکے بارے میں مستقل کتابیں لکھیں جن کا ذکر دورۂ حدیث شریف میں آئے گا، اور چند وجوہ سے وتر میں اختلاف ہے۔

بحث اول: پہلا مسئلہ: وتر کی حیثیت: اسکے حکم کے بارے میں کہ آیا یہ واجب ہیں یا سنت؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت مؤکدہ ہیں اور یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور یہی سلف میں سے ایک جماعت کا مسلک ہے جن میں حسن بصریؒ بھی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل طلحہ بن عبیداللہ کی حدیث ہے جس میں سائل کے سوال پر آپ نے فرمایا خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ پھر اس کے سوال پر هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ پر آپ نے فرمایا لاَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ رواہ مسلم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز ضروری نہیں بلکہ تطوع ہے۔ دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں الوتر لیس بحتم کصلوتکم المکتوبة ولکن سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اسکی نہ اذان ہے اور نہ اقامت اور نہ اسکا کوئی مستقل وقت ہے یہ سب سنیت کی علامت ہے۔

وجوب وتر پر امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی دلیلیں ہیں: سب سے پہلی دلیل ترمذی میں خارجہ بن حدافہ کی حدیث ہے: خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم صلوٰۃ ھی خیر من حمر النعم الوتر۔ یہاں چند وجوہ سے وجوب وتر پر استدلال ہوتا ہے۔ کہ وتر کو اللہ تعالیٰ کی طرف بنسبت کی اور اللہ کی طرف فرض کی نسبت ہوتی ہے۔ اور سنت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وتر فرض ہو لیکن خبر واحد کی بنا پر ہم نے فرض نہیں کہا بلکہ واجب کہا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اَمَدَّ کے معنی زیادہ کرنا اور مزید مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے۔ اور یہاں مزید علیہ صلوت خمسہ ہیں جو فرض ہیں لہٰذا مزید وتر بھی فرض ہونا چاہیئے تھا مگر خبر واحد کی بنا پر واجب ہوا۔ دوسری دلیل ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن

بریدہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا تین دفعہ فرمایا تو یہاں حق بمعنی واجب ہے پھر نہ پڑھنے کی صورت میں فلیس منا فرمایا یہ وجوب کی بین دلیل ہے۔

تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتر وایا اہل القرآن یہاں صیغہ امر سے حکم دیا گیا جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چوتھی دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی مین قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وتر او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ اس میں قضا کا حکم دیا گیا اور قضا واجب کی ہوتی ہے سنت کی قضا نہیں ہوتی۔

ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقادیہ کا بیان ہے اور وتر کو ہم فرض اعتقادی نہیں کہتے۔ یا تو یہ حدیث وجوب وتر سے پہلے کی ہے۔ دوسری دلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرضیت کی نفی کی گئی وجوب کی نفی کی گئی۔ چنانچہ کصلوتکم المکتوبۃ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ اور ہم بھی وتر کو صلوۃ خمسہ کی طرح فرض قرار نہیں دیتے کہ اسکا منکر کافر ہو جائے۔ انکی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان اقامت فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر چونکہ یہ عشاء کے تابع ہے اس کیلئے اسکی اذان واقامت کافی ہے لہٰذا اس سے عدم وجوب وتر پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

وتر کی رکعتیں

الحدیث الشریف: عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى , فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبْحِ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً , تُوتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى

رکعات وتر میں ائمہ کا اختلاف: وتر کی رکعات کے بارے میں سخت اختلاف ہے۔ چنانچہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ دو تشہد اور ایک سلام سے وتر کی تین رکعات ہیں اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں۔ اور ایک رکعت سے وتر جائز نہیں بلکہ ایک رکعت کوئی نماز ہی نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک وتر کی حقیقت الایتار ماقد صلی من صلوۃ اللیل اس لئے انکے نزدیک وتر صلوۃ اللیل کے تابع ہے۔ توان کے نزدیک افضل تو یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائے لیکن اسکے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت سے لے کر گیارہ رکعت تک جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائیں اور بقیہ صورتیں بھی جواز کے تحت ہیں۔ اور حنابلہ کے نزدیک ایک رکعت سے وتر ہو گی۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ ان ظاہر روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں اوتر برکعۃ سے لے کر اوتر باحدی عشرۃ رکعۃ تک کے الفاظ آتے ہیں۔ جیسے حضرت ابن عمر، عائشہ ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیر ھم کی روایات ہیں۔ نیز حضرت ابن عمر، وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات اوتر رکعۃً واحدۃ من اٰخر اللیل سے بھی انکا استدلال ہے۔ امام مالکؒ جو تین رکعات دو سلام سے کہتے ہیں اس کیلئے مرفوع حدیث سے کوئی دلیل نہیں صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ وہ دو سلام سے تین رکعات پڑھتے تھے پھر فرماتے تھے ھکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ رواہ الطحاوی۔

تثلیث وتر پر احناف کے پاس بہت سی دلائل ہیں یہاں اختصاراً چند دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا

یسلم الافی أخرھن۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یسلم فی رکعتی الوتر۔

تیسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث۔

چوتھی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الاعلیٰ، وقل یا ایھا الکافرون، وقل ھو اللہ احد فی رکعۃٍ رکعۃٍ۔ اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی مروی ہے۔

پانچویں دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں یصلي أربعا فلا تسأل عن حسنھن و طولھن ....ثم یصلی ثلاثا۔

چھٹی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یو تر بثلاث۔ پھر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مغرب کو وتر نہار کہتے تھے اور وتر کو وتر لیل کہتے تھے۔ اور وتر لیل کو وتر نہار کے مانند کہتے تھے۔ اور مغرب کی نماز تین رکعات ہیں ایک سلام سے لہٰذا وتر لیل بھی ایک سلام سے تین رکعات ہوں گی۔ چنانچہ طحاوی میں ابو خلدہ سے مروی ہے کہ سالت ابالعالیۃ عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الوتر مثل صلوٰۃ المغرب۔

علاوہ ازیں ہمارے پاس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت آثار ہیں چنانچہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، انس، ابی بن کعب رضوان اللہ علیہم وغیر ھم جلیل القدر صحابۂ کرام داخل ہیں۔ وہ ایک سلام سے تین رکعات وتر کے قائل تھے۔ یہ سب آثار طحاوی مصنفہ عبد الرزاق، مصنفہ ابن ابی شیبہ میں مذکور ہیں۔ نیز فقہائے سبعہ مدینہ کا مذہب بھی یہی تھا چنانچہ طحاوی میں ابوالزناد سے روایت ہے کہ اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدینۃ بقول الفقھاء ثلاثا لا یسلم الافی اخرھن اور مستدرک حاکم میں یہ ہے تین رکعات وتر امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وتر تھے۔ وعنہ اخذ اھل المدینۃ۔

آخر میں ایسی ایک حدیث پیش کرتے ہیں جو تین رکعات وتر پر بمنزلہ مہر ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی میں مناقب انس رضی اللہ عنہ میں روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ثابت بنانی سے فرمایا خذ عنی انک لن تأخذ عن احد اوثق منی انی اخذتہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو أخذ عن جبرائیل و جبرائیل عن اللہ پھر تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ اس موقعہ پر انس رضی اللہ عنہ نے جو احکام بتائے ان میں یہ بھی ہے اوتر بثلاث رکعات۔ تو اب گویا تین رکعات وتر خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا اب اس میں کیا شبہ رہا۔

مذکورہ بالا روایات مرفوعہ و آثار صحابہ سے واضح طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ وتر ایک سلام سے تین رکعات ہیں ان کے علاوہ اور بہت سے احادیث ہیں جو ہم نے بخوف طوالت ترک کر دیا۔

جواب: شوافع نے جو حدیث الوتر رکعۃ من أخر اللیل سے استدلال کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب ہے پہلے ایک شفعہ کے ساتھ۔ ایک اور رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے۔ اور اسکی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی ہیں اور وہ وتر کی تین رکعات بسلامٍ

واحد کے قائل ہیں۔ اسی طرح فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبحِ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً ، تُوتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى کا یہ مطلب ہے کہ یہی آخری رکعت در حقیقت ماقبل کی تمام رکعات کو وتر بنانے والی ہے۔ اسلئے اس پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ یہی ایک رکعت مستقل ایک نماز ہے کیونکہ ایک رکعت نماز شریعت میں معہود نہیں ہے۔ کما قال ابن الصلاح لم یثبت فعلا الا قتصار بواحدۃ بلکہ آپ نے اس سے منع فرمایا۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث نکالی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعۃ واحدۃ یوتر بھا۔

لہٰذا ایک رکعت وتر کی نفی ہو گئی، اور جن روایت میں اوتر بخمس، اوتر بسبع، اوتر بتسع وغیرہ آیا ہے اس سے صلوٰۃ اللیل اور وتر کے مجموعہ مراد ہے چونکہ دونوں ایک ساتھ پڑھی جاتی تھی اسلئے ایک ساتھ سب پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی نماز کبھی پانچ رکعات ہو اور کبھی نو کبھی گیارہ رکعات ہوں۔

فیصلہ کن بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ اللیل اور وتر کے روایت کرنے والے بہت صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہیں جن میں مشہور حضرت عائشہ، ام سلمہ اور حضرت ابن عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں اب ہمیں دیکھنا ہے کہ کن کی روایت فیصلہ کن ہو گی تو ظاہر بات ہے کہ جو ہمیشہ قریب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے والے ہو انکی روایت فیصلہ کن ہو گی تو حضرت عائشہ اعلم بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور وہ ساری زندگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہی پھر انکے علوم وذہانت کی کمالات، پھر ذوق علم ہر وقت علمی سوال کرتی تھی۔ جسکی بناپر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو موفقہ لقب عنایت فرمایا تھا اور آپ وتر کے وقت انکو جگاتے تھے۔ بقیہ حضرات نے دو ایک دفعہ دیکھا اسلئے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جو روایت کریں اسی کو فیصلہ کن بنایا جائے اور وہ ایک سلام سے تین رکعات روایت کرتی ہیں۔ پھر تعامل صحابہ وتابعین بھی اسکی تائید کرتا ہے۔ لہٰذا روایۃ ودرایۃ ایک سلام سے تین رکعت کی ترجیح ہو گی۔

امام مالکؒ نے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اگرچہ اپنے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا مگر روایت میں یہ نہیں ہے۔ کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو سلام سے تین رکعات پڑھتے ہوئے دیکھا یا کہتے ہوئے سنا۔ لہٰذا صرف انکے عمل سے استدلال کرنا درست نہیں ہو گا۔ جبکہ اسکے مقابلہ میں بہت احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ موجود ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد اور وتر کا پورا نقشہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: انْطَلَقْتُ إِلَى عَائِشَةَ...... وَيُصَلِّي تِسْعَ رَكَعَاتٍ، لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ... ثُمَّ يُسَلِّمُ تَسْلِيمًا الخ

تشریح: یہ دونوں حدیث شوافع وحنابلہ اور مالکیہ کیلئے آسان ہیں لیکن احناف کیلئے مشکل ہو گئیں۔ کیونکہ انکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ دو رکعت پر بیٹھتے تھے نہ چار رکعت پر بلکہ پہلی حدیث میں پانچ رکعات پر بیٹھنے کا ذکر ہے، اور دوسری حدیث میں نویں رکعت میں سلام کا ذکر ہے۔ تو احناف کی طرف سے پہلی جواب یہ ہے کہ در حقیقت یہاں تین رکعت وتر کی ہیں اور دو رکعت نفل ہیں اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو دعا وذکر کیلئے ہوتا ہے۔ نفس قعدہ کی نفی نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وتر کے بعد دعا وذکر کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ بعد کی دو رکعت نفل کے بعد دعا وذکر کے بعد طویل جلوس ہوتا تھا اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دو رکعت وتر سے پہلے کی ہیں اور جلوس سے جلوس سلام مراد ہے اور دوسری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر وسلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے نوافل کے جلوس وسلام سے تعرض نہیں کیا گیا۔ کیونکہ سائل نے صرف حقیقت وتر کے بارے میں سوال کیا تھا اور کسی دوسرے کے بارے میں نہیں پوچھا تھا چنانچہ مسلم شریف میں سعد بن ہشام کے الفاظ یہ ہیں انبئنی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر آپ کا جلوس بغیر سلام ہوتا تھا اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت کا جلوس مع سلام ہوتا تھا اس کو حدیث میں تاسعہ سے تعبیر کیا گیا کیونکہ اس سے پہلے نفل ہوتی تھی اور یہی احناف کا مذہب ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وھو قاعد۔

وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت اگرچہ بخاری و مسلم سے ہے لیکن اسپر بعض کبار اصحاب حدیث وفقہاء نے اعتراض کیا۔ چنانچہ امام مالک نے ان دو رکعت سے انکار کیا اور امام احمدؒ فرماتے ہیں۔ انی لا افعلھما ولا امنع من فعلھما اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ سے اس بارے میں کچھ مروی نہیں ہے، اور امام بخاریؒ نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج کی ہے لیکن اس پر کوئی باب قائم نہیں کیا اور انکا باب نہ باندھا علامت ہے عدم پسندگی پر اور اسکی وجہ یہ ہے کہ صحیحین میں مشہور روایات ہیں اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترا۔ نیز مشہور روایات سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ کی آخری نماز رات کی وتر نماز ہوتی تھی۔ تو جب حضور ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہوا کہ رات کی آخری نماز وتر ہونی چاہئے تو پھر وتر کے بعد دو رکعات کیسے پڑھی جائے گی۔ لیکن جب صحیح احادیث سے ان دو رکعت کا ثبوت ہے تو پھر کوئی توجیہ نکالنی چاہیئے جس سے دونوں میں تطبیق ہو جائے تو بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ جن روایات میں اجعلوا اخر صلوٰتکم باللیل وترا آیا ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور دو رکعت کا پڑھنا بیان جواز کیلئے ہے، اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ جب یہ دونوں رکعت وتر سے متصل پڑھی جاتی ہیں تو حکما وتر میں شامل کر لیا گیا بنا بریں اجعلوا اخر الخ کے منافی نہیں ہوئی۔

وتر کی قضاء

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَامَ عَنِ الْوِتْرِ أَوْ نَسِيَهُ فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَ أَوْ إِذَا اسْتَيْقَظَ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اسلئے اسکی قضا بھی نہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ واجب ہے اس لئے اسکی قضا واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے پاس خاص کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہی دلائل ہیں جو عدم وجوب کیلئے تھیں، اور احناف کی طرف سے جوابات بھی وہی ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں اور وجوب قضا پر احناف کی دلیل مذکور حدیث ہے جو قضا پر صریح دال ہے۔

دو رکعتوں سے ایک رکعت ملا کر وتر بنانے کا واقعہ

الحدیث الشریف :عَنْ نَافِعٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ ...... ثُمَّ انْكَشَفَ فَرَأَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا فَشَفَعَ بِوَاحِدَةٍ الخ

تشریح: بعض سلف جن میں امام اسحاقؒ ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے اول رات میں وتر پڑھ لی پھر رات میں اٹھا اور نفل پڑھنے کا ارادہ کیا تو پہلے وتر کو نقض کر دے اور اسکی صورت یہ ہے کہ تنہا ایک رکعت پڑھ کر پہلے وتر کے ساتھ ملادے تا کہ

وہ شفع ہو جائے۔ پھر نفل پڑھتا رہے اس کے بعد آخر میں وتر پڑھ لے تا کہ حضور ﷺ کے قول اجعلوا اٰخر صلوتکم باللیل وترا پر عمل ہو جائے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب تھا۔

لیکن جمہور ائمہ نقض وتر کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ بغیر نقض جتنے چاہے نوافل پڑھتے رہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھتے تھے پھر نوافل پڑھتے اور آخر لیل میں بھی پڑھتے تھے۔ نیز ترمذی میں طلق بن علی کی حدیث ہے لا وتران فی لیلۃ۔ نیز یہ قیاس کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ پہلی وتر کے بعد بہت ہی حدث کلام وغیرہ واقع ہوا جو منافی صلوۃ ہے۔ پھر آخری لیل کی ایک رکعت کو اول رات کی نماز کے ساتھ ملانا خلاف عقل ہے۔

باقی اجعلوا اٰخر الخ کے بارے میں ہم نے پہلے کہہ دیا کہ استحباب پر محمول ہے۔

بَابُ الْقُنُوتِ (قنوت نازلہ کا بیان)

حضوراکرم ﷺ کا قنوت نازلہ پڑھنا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَى أَحَدٍ أَوْ يَدْعُوَ لِأَحَدٍ قَنَتَ بَعْدَ الرُّكُوعِ الخ

تشریح: قنوت کے بہت سے معانی آتے ہیں جسکی تفصیل پہلے گزر چکی۔ یہاں ذکر اور دعا مخصوص مراد ہے۔ قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک وتر میں قنوت پڑھنا اور دوسری قنوت نازلہ جو کسی مصیبت کے وقت پڑھی جاتی ہے۔ قنوت وتر میں تین مسئلے مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قنوتِ وتر پورے سال مشروع ہے یا صرف رمضان کے نصف آخر میں، تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک صرف رمضان کے نصف آخر میں پڑھی جائے گی پورے سال نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف پورے رمضان میں پڑھی جائے گی۔ احناف کے نزدیک پورے سال قنوت پڑھی جائے گی کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں شوافع وحنابلہ کی دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے کہ أن عمر جمع الناس علی ابی بن کعب ولا یقنتبھم الا فی النصف الباقی (من رمضان) وفی روایۃ ان ابی بن کعب امھم وکان یقنت فی النصف الباقی من رمضان نیز ترمذی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ رمضان کے صرف نصف آخر میں قنوت پڑھتے تھے۔ احناف کی دلیل حسن بن علی کی حدیث ہے ترمذی میں علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ اس میں رمضان وغیر رمضان کی قید نہیں تو معلوم ہوا کہ پورے سال پڑھی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرت عمر وابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے انھم قالوا راعینا صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فقنت قبل الرکوع یہاں بھی کسی زمانہ کی تخصیص نہیں ہے۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے انہ کان یقنت فی السنۃ کلھا کما فی المجمع الزوائد نیز جہاں بھی قنوت کا ذکر آیا ہے وہاں کان یقنت کے الفاظ ہیں جو استمرار پر دال ہیں۔ نیز قیاس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ پورے سال پڑھی جائے کیونکہ جب وتر پورے سال ہیں اور جمیع ارکان وادعیہ بھی پورے سال ہیں تو اسکی قنوت بھی پورے سال ہو گی۔ کسی زمانہ کے ساتھ تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ شوافع حضرات نے حضرت ابی اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں قنوت سے طولِ قیام مراد ہے کہ عام زمانہ کی بہ نسبت رمضان کے آخر میں قیام لمبا ہوتا تھا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قنوت قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع تو شافعیہ اور حنابلہ بعد الرکوع کے قائل ہیں اور حنفیہ قبل الرکوع کے قائل ہیں یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ شوافع و حنابلہ استدلال پیش کرتے ہیں۔ سوید بن غفلہ کی حدیث سے قال سمعت ابابکرو عمر وعثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما یقولون قنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی آخر الوتر رواہ الدارالقطنی اور بعد الرکوع ہی آخر وتر ہے۔

دوسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں علمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر اذا رفعت رأسی ولم یبق الا السجود اللّٰھم اھدنی الخ تیسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے ترمذی میں کان یقنت بعد الرکوع۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طبرانی میں جس میں یہ الفاظ ہیں ویجعل القنوت قبل الرکوع۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایسی روایت ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے تمہید الخطیب میں قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت فی الوتر قبل الرکوع۔

تیسری دلیل ابی بن کعب کی حدیث ہے ابن ماجہ میں انہ علیہ السلام کان یوتر فیقنت قبل الرکوع۔

چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ کی حدیث ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع۔

اس کے علاوہ اور بہت سی دلائل ہیں۔

شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آخر وتر سے مراد تیسری رکعت ہے باقی قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے اسکا ذکر وہاں نہیں وہ دوسری روایات میں مذکور ہے۔ دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس قنوت سے دعا مراد نہیں بلکہ طولِ قیام مراد ہے یا اس سے قنوت نازلہ مراد ہے اور قنوت نازلہ میں ہم بھی بعد الرکوع کے قائل ہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے وتر میں کہ کونسی دعا پڑھنی چاہئے تو شوافع کے نزدیک اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا افضل ہے اور احناف کے نزدیک اللّٰھم انا نستعینک الخ پڑھنا افضل ہے فریقین کے نزدیک دونوں میں سے جونسی دعا پڑھ لی جائے وتر ادا ہو جائے گا۔ لہٰذا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمارے احناف نے اللّٰھم انا نستعینک الخ کو اسلئے ترجیح دی کہ وہ اشبہ بالقرآن ہے حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے اتقان میں لکھا ہے کہ یہ قنوت جو حنفیہ پڑھتے ہیں قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کا نام سورۃ خلع وحفد تھا۔ پھر ان کی تلاوت منسوخ ہوگئی لیکن دعائے قنوت میں رکھ لیا گیا اسلئے احناف نے اسکے مستقل احکام وآداب لکھے کہ جنب اور حیض ونفاس والی عورت نہیں پڑھ سکتے ہیں۔

صاحب بحر ابن نجیم اور علامہ ابن الھمام کی رائے یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو جمع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور ہمارے امام محمد کہتے ہیں کہ دعائے قنوت کیلئے کوئی مخصوص دعا نہیں ہے جونسی دعا چاہے پڑھ لے بشرطیکہ کلام الناس کے مشابہ نہ ہو۔

دوسری قنوت نازلہ ہے۔ اس کے بارے میں امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد پورے سال قنوت نازلہ پڑھی جائے گی۔ حنابلہ واحناف کے نزدیک تمام سال قنوتِ نازلہ نہیں ہے بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو تو پھر قنوت فجر میں پڑھی جائے گی۔ پھر یہاں حنفیہ کی تین روایات ہیں ایک روایت یہ ہے کہ صرف فجر میں

پڑھی جائے گی۔ دوسری یہ ہے کہ صلوۃ جہر یہ میں پڑھی جائے گی۔ تیسری روایت میں یہ ہے کہ سب نمازوں میں پڑھی جائے گی۔ تو ان تینوں روایات میں تطبیق یوں ہے کہ اگر مصیبت بہت زیادہ ہے تو تمام نمازوں میں پڑھی جائے۔ اور اگر اس سے کم ہو تو صرف جہری نمازوں میں پڑھی جائے اور اگر بہت خفیف مصیبت ہو تو صرف فجر میں پڑھی جائے۔ شوافع نے دلیل پیش کی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین یفرغ من صلوٰۃ الفجر من القرأۃ لیکبر ویرفع اللھم انج الولید بن الولید الخ رواہ مسلم، دوسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابوداؤد میں قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر۔

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے طحاوی میں و مسند برار میں قال لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر الاشھر اثم ترکہ۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فی کتاب الخطیب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایقنت فی الفجر الااذا اراد ان یدعو علی أحدٍ اولاحدٍ۔

تیسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم اور علی قوم۔

چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبح الاشھراً۔ نیز ابن ابی شیبہ میں ہے ان ابابکر وعمر وعثمان کانو ایقنتون فی الفجر (اذالم تنزل نازلۃ)

ان تمام روایات سے واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہیں تھی بلکہ کسی کیلئے دعا یا کسی کیلئے بددعا کرنے کا ارادہ ہوتا تب پڑھتے۔ جواب: انہوں نے جتنی حدیثیں پیش کیں ان سے صرف قنوت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔ مداومت ثابت نہیں ہوتی فلا یستدل بھا۔

بَابُ قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ (ماہ رمضان میں تراویح کا بیان)

واضح ہو کہ اکثر علماء کے نزدیک قیام رمضان سے صلوۃ تراویح مراد ہے چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ والمراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح اور علامہ کرمانیؒ نے تو اتقان میں اجماع نقل کیا جیسا کہ وہ فرماتے ہیں کہ اتفقوا علیٰ ان المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح (فتح الباری ج۴ ص ۲۱۷)۔

اب تراویح کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین رات جماعت کے ساتھ تراویح پڑھائیں، پھر چھوڑ دیا اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے شوق و اصرار پر یہ عذر پیش فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں پڑھاتا رہوں تو ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تم پر فرض کر دے پھر تم ادا نہ کر سکو اور گناہ کے مستحق بنو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور منفرداً گھر میں تراویح پڑھتے تھے۔ کیونکہ روایات کثیرہ میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان شریف میں دوسرے مہینوں کی راتوں سے زیادہ نوافل پڑھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے تراویح ہی مراد ہو گی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ تراویح جماعت سے پڑھی جائے اور قولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی بہت ترغیب دی۔ چنانچہ فرمایا من قام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ۔

اسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا کہ تراویح کی کوئی جماعت قائم نہیں کی گئی پھر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا

انہوں نے بھی کوئی انتظام نہیں کیا کیونکہ انکے سامنے خلافت کی مہمات تھیں ادھر جیش اسامہ کا بھیجنا تھا ایک طرف مرتدین سے لڑنے کی تیاری تھی ایک طرف مدعیان نبوت سے نمٹنا تھا اور یہ سب امور یقیناً تراویح سے اہم تھے۔ مزید برین ان کو بہت کم عرصہ ملا تھا۔ بنابریں وہ تراویح کا کوئی خاص انتظام نہ کر سکے۔ پھر حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو اسکی ابتدا میں بھی معاملہ ایسا ہی چلتا رہا پھر جب خارجی انتظامات سے کچھ اطمینان ہو گیا تو خلافت کے دوسرے سال اس کی طرف توجہ دی تو ایک دن مسجد کی طرف نکلے دیکھا کہ لوگ تنہا تنہا تراویح پڑھ رہے ہیں۔ تو افسوس کر کے فرمایا کہ کاش ان سب کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دیتا تو بہتر ہوتا چنانچہ حضرت ابی بن کعب کو امام بنا کر تراویح کی جماعت قائم کی تو پہلے آٹھ رکعت کی تعلیم دی پھر بارہ کی پھر بیس اور اسی بیس رکعات پر تراویح کا استقرار ہو گیا اور اسی پر تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور اسی پر جمیع امت کا اجماع و عمل ہوا اور اسی پر ائمہ اربعہ کا عمل ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ کے نزدیک چھتیس یا اکتالیس رکعات ہیں تو ملاحظہ فرمائیں کہ یہ معاملہ حضرت عمرؓ کا جاری کردہ ہے اور اجماع امت اس بات پر ہے کہ حضرت عمرؓ کا تشریعی مزاج تھا پھر ایک خلیفۂ راشد کی سنت ہے پھر حضور ﷺ کی طرف سے قولاً ترغیب ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے پاس حضور ﷺ کی طرف سے ضرور کوئی امر موجود ہو گا جو ہم تک نہیں پہنچا ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں سألت ابا حنيفة عن التراويح و مافعله عمر فقال التراويح سنة موكد ولم يتخرصه عمر ولم يكن فيه مبتدعا من تلقاء نفسه ولم يا مربه الاعن اصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ اور ہو سکتا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کو حافظ ابن حجر نے المطالب العاليه میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالہ سے نقل کی ہے ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعةً یہ حدیث ہم تک اگرچہ صحیح سند کے ساتھ نہیں پہنچی لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آگئی۔ لہٰذا قابل استدلال ہے۔

اور اگر ہم مان بھی لیں کہ حضور ﷺ کی طرف سے کچھ ثابت نہیں صرف حضرت عمرؓ نے اپنی طرف سے اپنی رائے سے کیا تب بھی سنت ہو گی اور اس پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين پھر تمام صحابہ کرامؓ وائمہ عظام کا اجماع ہے اسکے بعد بھی بیس رکعات تراویح کا جو انکار کرے گا اسکو ہم معاند وضدی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے کیا یہ ممکن ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ اور جمہور امت و محدثین کرام غلطی پر چل رہے ہیں اور حضور ﷺ کے خلاف عمل کر رہے ہیں اور یہ شرذمة قليلة صحیح چل رہے ہیں اور یہ عامل بالسنة ہو گئے، حاشا وكلا اعاذنا الله منهم۔

باقی حضرت عمرؓ کا نعمت البدعة هذه کہنا یہ بدعت لغوی ہے اصطلاحی بدعت نہیں کیونکہ اصطلاحی بدعت تو وہ ہے جو صحابہ کرامؓ کے بعد ایجاد ہوئی۔ یا یہ مراد ہے کہ اگر یہ بدعت ہوتی تو بدعت حسنہ ہوتی لیکن یہ بدعت ہی نہیں بلکہ عین سنت ہے اور منشائے نبی کریم ﷺ ہے۔

بَابُ صَلٰوةِ الضُّحٰی (چاشت کی نماز کا بیان)

حضور ﷺ نے صلوۃ الفتح کی آٹھ رکعات ادا فرمائیں

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ هَانِئٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَتْ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ بَيْتَهَا يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ . فَاغْتَسَلَ ، وَصَلّٰى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ ، فَلَمْ أَرَ صَلَاةً قَطُّ أَخَفَّ مِنْهَا ، غَيْرَ أَنَّهُ يُتِمُّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ . . . وَذٰلِكَ ضُحًى

تشریح: صلوۃ الضحیٰ چاشت کی نماز ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوہ کبریٰ کے بعد اور زوال سے پہلے پڑھے جاتے ہیں۔ تہجد کی مانند اسکی کوئی حد مقرر نہیں دو سے لے کر بارہ تک پڑھنا ثابت ہے۔ عام فقہاء اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ضحی اور اشراق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشراق طلوع شمس سے ذرا بعد پڑھی جاتی ہے اور ضحی اس سے ذرا تاخیر کر کے پڑھی جاتی ہے۔

سب سے پہلے ان دونوں میں فرق کیا علامہ سیوطیؒ اور علی متقیؒ نے کہ دونوں دو مستقل نمازیں ہیں اور اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ صلوۃ ضحی کے بارے میں احادیث قولیہ صحیح ہیں لیکن احادیث فعلیہ قلیل اور نادر ہیں۔ نیز ضعیف اور متعارض بھی ہیں۔ اور ام ہانی کی اس حدیث مذکور کے بارے میں بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ صلوۃ ضحی نہیں تھی بلکہ صلوۃ فتح بطور شکریہ تھی۔ حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے صلوۃ ضحی نہیں پڑھی صرف حالت سفر میں کبھی کبھی پڑھی۔ یا حضر میں ایسے دن پڑھی جس دن صلوۃ اللیل میں تخفیف کی تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات اس بارے میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ابن عمر بدعت کہتے ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دو قسم کی روایات ہیں اثبات بھی ہے اور نفی بھی ہے۔ چنانچہ مسلم شریف میں روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی اربعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ان سے روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سجد الضحی نیز مسلم میں بھی نفی کی روایت ہے۔

ادھر علامہ عینی نے پچیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اسکا ثبوت پیش کیا اور ابن العربی نے صلوۃ ضحی کو انبیاء سابقین کی نماز قرار دیا لہذا ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا مسجد میں پڑھنے پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی نفی بھی مداومت پر محمول ہو گی۔ کیونکہ حضور ﷺ سے مداومت ثابت نہیں چنانچہ ترمذی شریف میں ہے عن ابی سعید قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی حتی نقول لا یدعها ویدعها حتی نقول لا یصلیها اسلئے اکثر علماء حنفیہ و شافعیہ اسکو مستحب اور سنت غیر مؤکدہ کہتے ہیں۔

بَابُ صَلٰوةِ السَّفَرِ (نماز سفر کا بیان)

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے دو رکعت اور تین رکعات والی نماز میں قصر نہیں ہوتا۔ نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ رباعیہ نماز سفر کی وجہ سے قصر ہو کر ثنائیہ بن جاتی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ قصر عزیمت ہے یا رخصت۔

فقہاء کرام کا اختلاف: تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام کرنا عزیمت ہے اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے، اور احناف کے نزدیک قصر عزیمت ہے ابتداہی میں سفر کیلئے دو رکعت فرض ہوئی اور یہی مالکؒ کا مشہور قول ہے۔

ثمرۂ اختلاف: اس صورت میں نکلے گا کہ کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدۂ اولی نہیں کیا تو شافعیہ کے نزدیک نماز ہو جائے

گی، اور احناف کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ دو رکعت پر بیٹھنا فرض تھا وہ ترک کر دیا۔

دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے جس میں کہا گیا ہے کہ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ۔اس میں کہا گیا کہ قصر میں کوئی حرج نہیں ہے یہ رخصت پر دال ہے تو معلوم ہوا کہ اتمام عزیمت ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں اعتمرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینة الی مکة حتی اذا قدمت المدینة قالت یا رسول اللہ بابی انت وامی قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت یا عائشة وما عاب علیّ تو اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو آپ نے کیسے تحسین فرمائی۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دار قطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر و یتم۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وعائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اتمام کرتے تھے اور یہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہیں کی اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو یہ حضرات کیسے اتمام کرتے اور صحابۂ کرام کیسے خاموش رہتے۔

احناف کے بہت سے دلائل ہیں سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے حالت سفر میں اتمام کیا تو اتمام افضل ہونا تو درکنار اگر کراہت کے ساتھ بھی جائز ہوتا تو بیان جواز کیلئے ایک دفعہ بھی اتمام ثابت ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ اتمام جائز ہی نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ بخاری میں الصلوة اول ما فرضت رکعتان فاقرت صلوة السفر و اتمت صلوة الحضر اس سے صاف معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعت تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار رکھی گئی ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہے رخصت نہیں۔ تیسری دلیل حضرت ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے ابن ماجہ میں قالا سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة السفر رکعتین وهما تمام غیر قصر۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں قال ان اللہ فرض الصلوة علی لسان نبیکم فی الحضر اربعاً وفی السفر رکعتین۔ پانچویں دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں صلوة السفر رکعتان غیر قصر علی لسان نبیکم۔

ان تمام روایت سے معلوم ہوا کہ سفر میں قصر عزیمت ہے رخصت نہیں ان کے علاوہ اور بہت سی دلیلیں ہیں بخوف ملال ترک کر دی گئی۔

جوابات شوافع: آیت کریمہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت صلوۃ خوف کے بارے میں ہے اور قصر سے قصر فی الکیفیت مراد ہے۔ قصر فی الکم مراد نہیں اور اس کا قرینہ سامنے کی آیت ہے اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ کی قید ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک خوف کے ساتھ مشروط نہیں ہے ابن جریر وابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا اور حضرت مجاہد اور دوسرے حضرات سے یہی تفسیر منقول ہے۔ لہٰذا یہ آیت مسئلہ متنازع فیہا سے بالکل متعلق نہیں ہے اگر اس سے قصر فی السفر ہی مراد ہو تب بھی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ لا جناح کے لفظ سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ سعی بین الصفا والمروۃ کے بارے میں یہی لفظ آیا ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا۔ حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی یہ فرض ہے۔ باقی اس لفظ کو اسلئے لایا گیا تاکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے دل سے یہ شبہ دور ہو جائے کہ ہمیشہ چار رکعات پڑھ کر اتمام کے عادی ہو گئے اب قصر سے شاید ثواب کم ملے گا تو ان کی تطییب خاطر کے لئے نفی جناح کی تصریح کی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم اور

ابن حبان وغیر ھمانے اس پر کلام کیا حتی کہ ابن تیمیہ نے تو کہہ دیا ھذا کذب علی عائشۃ ولم تکن عائشۃ تصلی بخلاف صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و سائر الصحابۃ۔ کیونکہ حضور ﷺ نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ جواب دیا جائے گا کہ چونکہ آپ نے آجکل کر کے پندرہ دن سے زائد اقامت کی لیکن آپ نے اقامت کی نیت نہیں کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے خیال کیا کہ شاید آپ نے اقامت کی نیت کر لی اسلئے اتمام کیا تو عدم علم پر احسنت فرمایا۔ ان کے فعل کی تقریر مقصود نہ تھی۔ یا یہ کہا جائے کہ لطیف طریقہ سے انکار ہے کہ میں متبوع ہوں اور تو تابع ہے مجھے پوچھے بغیر اجتہاد سے کام کیا واہ بہت اچھا کیا تو یہ انکار ہے تقریر نہیں ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اگر صحیح مان لیں تو اسکا مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ سے دونوں قسم کی نمازیں ثابت ہیں۔ تین مراحل سے کم سفر ہو تو اتمام کرتے تھے اگر زیادہ مسافت کا سفر کرتے تو قصر ہی کرتے۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تاویل کر کے اتمام کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ انکے پاس اتمام کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ ورنہ ضرور پیش کرتے۔ اب ان کے پاس کیا تاویل تھی ان سے صراحۃ کچھ مروی نہیں ہے۔ البتہ لوگوں نے کچھ تاویلات ذکر کی ہیں۔ بعض نے کہا کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا، اور بعض نے کہا کہ انہوں نے اقامت کی نیت کر لی تھی اور بعض نے کہا کہ قصر کرنے سے بدوی لوگ اصل فرض دو رکعت سمجھ لیں گے۔ ان وجوہات کی بنا پر وہ اتمام کرتے تھے۔ بہر حال شوافع و حنابلہ کے پاس قصر کی رخصت اور اتمام کی عزیمت پر کوئی صریح دلیل نہیں ہے لہٰذا احناف کا مذہب راجح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب و الیہ المرجع والمآب

اقامت کی مدت کتنی ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ . . . أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا

تشریح: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اس بارے میں بہت اقوال ہیں مگر تین قول مشہور ہیں۔

(۱) امام احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اتمام ضروری ہے۔ امام شافعی و مالک کے نزدیک چار دن کی نیت کرنے سے اتمام ضروری ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک پندرہ دن کی اقامت کی نیت کرے تو اتمام کرے۔ اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح صحیح حدیث مرفوع نہیں البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

امام احمد و داؤد ظاہری نے یہ دلیل پیش کی کہ حضور ﷺ نے مکہ میں چار دن کی اقامت کی اور قصر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کی جائے تو اتمام کرنا پڑے گا۔ امام شافعی و مالک نے دلیل پیش کی کہ آپ نے مکہ میں تین دن کی اقامت کی اور قصر کرتے رہے تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کرنے سے اتمام کیا جائے گا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ دلیلیں نہایت کمزور ہیں کیونکہ ان سے صرف چار دن یا تین دن کی اقامت کا حکم معلوم ہوا زائد کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ترمذی شریف میں سعید بن المسیب کا ایک اثر ہے کہ اذا اقام اربعا صلی اربعاً لیکن ان سے دوسرا ایک اثر منقول ہے۔ پندرہ دن کا جنکو امام محمد بن الحسن نے کتاب الحج میں نکالا اذا قدمت بلدۃ فاقمت خمسۃ عشر یوماً فاتم الصلوٰۃ لہٰذا جب تعرض ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔

احناف کے پاس اس بارے صحیح آثار موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کتاب الآثار لمحمد میں قال اذا کنت

مسافر افوطنت نفسک علی اقامۃ خمسۃ عشر یوماً فاتمم الصلوۃ و ان کنت لا تدری فاقصر الصلوۃ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے طحاوی شریف ہیں۔ اذا قدمت بلدۃ وانت مسافر و فی نفسک ان تقیم خمسۃ عشر یوما فاکمل الصلوۃ بھا وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصرھا۔ یہی اثر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے چونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ ہے اسلئے صحابہ کے اقوال حکما مرفوع ہیں۔ بنا بریں مذہب احناف کی ترجیح ہو گی۔

جمع بین الصلوتین کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ إِذَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ظہر و عصر کے درمیان اور مغرب و عشاء کے درمیان عذر کی بناپر جمع حقیقی جائز ہے۔ اجمالی طور پر ان کا آپس میں اتفاق ہے لیکن پھر تفصیلات میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض نے سفر کو عذر قرار دیا۔ اور بعض نے مرض کو اور بعض نے سفر و مطر کو۔ پھر جمع کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ مغرب کے وقت میں عشاء کو پڑھا جائے۔ اور عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر کی کہ ظہر کو عصر کے وقت پڑھا جائے اور مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔ لیکن امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمع تقدیم کا انکار کیا اور ابوداؤد نے کہا لم یصح حدیث فی جمع التقدیم۔

ائمہ کا اختلاف: احناف کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے سوائے عرفہ اور مزدلفہ کے البتہ جمع صوری و فعلی جائز ہے۔ کہ پہلی کو بالکل آخری وقت میں پڑھا جائے اور دوسری نماز کو بالکل اول میں پڑھا جائے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمع کا ذکر ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کان اذا جدبہ السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان تغیب الشفق۔ تو جب مغرب بعد غیبوبۃ الشفق پڑھا گیا تو جمع حقیقی ہی ہو گی۔

تیسری دلیل۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و ترمذی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظھر حتی یجمعھا الی العصر یصلھما جمیعاً ثم سار۔ انکے علاوہ اور بہت سی حدیثیں ہیں جن میں جمع کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی بہت دلیلیں ہیں قرآن کریم اور احادیث کلیہ اور تعامل امت امام صاحب کے ادلہ ہیں۔ اما القرآن قولہ تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنی ہر نماز کے لئے معین وقت ہے اس کی ابتداء بھی ہے اس سے پہلے جائز نہیں اور انتہا بھی ہے کہ اس سے تاخیر کرنا جائز نہیں۔

دوسری آیت حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى۔

تیسری آیت فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ۝۔

ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقررہ ہیں اور انکی محافظت واجب ہے اور خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔ یہ آیت قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں، اور اخبار احاد اسکا مقابلہ نہیں کر سکیں خصوصاً جبکہ ان میں صحیح توجیہ کی گنجائش بھی

موجود ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے بخاری شریف میں ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃً بغیر میقاتہا الاصلوتین۔

جواب مستدلات شوافع وغیرھم، جب قرآن کریم اور احادیث متواترہ سے اوقات کی تحدید ثابت ہے اور اخبار احاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے۔ ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین کے وہ تمام واقعات جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان میں جمع حقیقی مراد نہیں بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت قرائن موجود ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نماز مغرب پڑھ کر ذرا انتظار کر کے عشاء کی نماز پڑھتے، اسی طرح ابوداؤد شریف میں روایت ہے کہ نافع فرماتے ہیں ان مؤذن ابن عمر قال الصلوۃ قال سر سر حتی اذا کان قبل غیوب الشفق فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق فصلی العشاء اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس میں جمع صوری مراد ہے۔

نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر بھی اس پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں اخر الظھر وعجل العصر۔ واخر المغرب وعجل العشاء، رواہ النسائی۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد ابو الشعثاء بھی جمع صوری مراد لیتے ہیں۔ کما فی مسلم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے ترمذی میں جس میں یہ ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر۔ یہاں بغیر کسی عذر سفر و مرض و مطر کے جمع کا ذکر ہے۔ اور انکے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں لہٰذا جمع صوری مراد لینی پڑے گی۔ خود ابن حجر نے فتح الباری میں اسکا اعتراف کیا۔ بنا بریں دوسری روایات میں جمع صوری مراد لینے میں کیا حرج ہے تاکہ جمیع نصوص قرآن و حدیث کے درمیان تطبیق ہو جائے۔ البتہ مسلم شریف میں ابن عمر رض کی حدیث کا ایک طریق ہے جس میں یہ الفاظ ہیں جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق اس سے تو جمع حقیقی صاف ظاہر ہوتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد شفق غروب ہونے کے قریب ہے چنانچہ دار قطنی کی روایت میں حتی اذا کاد یغیب الشفق کے الفاظ اس پر دال ہیں۔ لہٰذا جمع صوری ہونے میں کوئی اشکال نہیں عن ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجھت بہ ویومی ایماءً ویوتر علی راحلتہ۔ فرض نماز سواری پر کسی کے نزدیک جائز نہیں الا بعذر شدید۔ اور نفل نماز حالت سفر میں بالاتفاق جائز ہے۔ سواری جس طرف بھی متوجہ ہو البتہ امام شافعی کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری و واجب ہے۔ اور بقیہ ائمہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی استقبال ضروری نہیں البتہ مستحب ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد ان یتطوع فی السفر استقبل بناقتہ القبلۃ ثم صلی حیث توجھت رکابہ رواہ ابو داؤد و احمد۔ جمہور کی دلیل ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجھت بہ۔

نیز جب پوری نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھنا جائز ہے تو افتتاح بھی غیر قبلہ کی طرف جائز ہوگا۔ کیونکہ افتتاح اور دوسرے اجزاء کے درمیان دوسرے احکام میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے استحباب مراد ہے۔ یا اس میں اتفاقی طور پر استقبال قبلہ ہوا تھا۔

پھر امام ابو یوسفؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک حضر میں سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے کیونکہ ان احادیث میں سفر کی قید نہیں

ہے جمہور کہتے ہیں کہ بعض روایات میں سفر کی قید ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے یصلی فی السفر علی راحلته لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ وتر علی الراحلہ کے بارے میں۔ سو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں بلکہ زمین پر اترنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے انه کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الارض۔ وزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔ اور یہی حدیث مسند احمد میں بھی موجود ہے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابن عمرؓ زمین پر وتر پڑھتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سواری پر وتر پڑھنا اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ تاکید نہیں تھی کما قال الطحاوی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے۔ اور اگر حضرت ابن عمرؓ کی تمام احادیث کا استقصاء کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرتے تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کسی عذر، مطر و کیچڑ کی بنا پر زمین پر اتر نہ سکے۔ بنا بریں سواری پر وتر پڑھے تو جب اتنے احتمالات ہیں اس سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

قصر کی مسافت کی حد

الحدیث الشریف: عَنْ مَالِكٍ بَلَغَهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقْصُرُ فِي الصَّلَاةِ. . . قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ أَرْبَعَةُ بُرُدٍ

تشریح: کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس بارے میں علمائے کرام میں اختلاف ہے۔ بعض اہل ظواہر سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کرتے بلکہ مطلق سفر ہی قصر کیلئے کافی ہے۔ اور اکثر اہل ظواہر کے نزدیک صرف تین میل کا سفر موجب قصر ہے۔

انہوں نے دلیل پیش کی حضرت انسؓ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسیرۃ ثلاثة أمیال یصلی رکعتین، رواہ أبو داؤد۔

دوسری دلیل انسؓ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر بالمدینة اربعاً وصلی العصر بذی الحلیفة رکعتین۔ اور ذو الحلیفہ مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر ہے تو ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ تین میل کی مسافت پر قصر کیا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ اتنی کم مسافت کے سفر میں قصر کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام شافعیؒ و مالک و احمد کے نزدیک چار برید یا سولہ فرسخ کی مسافت میں قصر کیا جائے گا۔ اور ایک برید بارہ میل کا ہوتا ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے۔ تو دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہوا کہ اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت موجب قصر ہوا ہے۔ اور احناف کے نزدیک تین مراحل کی مسافت موجب قصر ہے۔ اور ایک دن کی مسافت کو ایک مرحل کہا جاتا ہے۔ اور ایک دن میں متوسط چال سے سولہ میل طے کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت ہو گی۔ بنا بریں جمہور کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

جمہور کی ایک دلیل مذکورہ حدیث ہے اور دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا اهل مکة لا تقصر الصلوۃ فی ادنیٰ من اربعة برد من مکة الیٰ عسفان، رواہ الدار قطنی۔ تیسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثه ایام ولیالیهن للمسافر۔

اسی طرح مسح علی الخفین کے باب میں اس قسم کی بہت احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدت سفر جس کا شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احوال واحکام میں تغیر ہوتا ہے۔ وہ تین دن تین رات ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عمر و سوید بن غفلہ کا اثر ہے کہ اذا سافرت ثلاثا فاقصر (کتاب الآثار لمحمدؒ)

اہل ظواہر کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں ثلاثۃ أمیال کا لفظ مشکوک ہے اور مشکوک فی نفسہ ثابت ہی نہیں ہوتا۔ دوسرے کیلئے کس طرح مثبت ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آپ ﷺ نے صرف ذوالحلیفہ تک سفر کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مکہ مکرمہ کا ارادہ تھا اور راستہ میں ذوالحلیفہ واقع ہے۔ اور آبادی سے نکلنے کے بعد ہی قصر شروع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایک میل ہی کیوں نہ ہو لہٰذا ذوالحلیفہ میں قصر کرنے سے اتنی مسافت کا سفر موجب قصر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح مرفوع حدیث موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر، ابن مسعود، حضرت عثمان، حضرت حذیفہ، سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہم وغیر ھم کے آثار موجود ہیں۔

بَابُ الْجُمُعَةِ (جمعہ کا بیان)

لفظ جمعہ کی تحقیق: لفظ جمعہ کے ضبط میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور لغت میں ضم المیم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بسکون المیم ہے ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی "المجموع" ہیں یعنی یوم الفوج المجموع۔ تیسری لغت لفتح الجیم والمیم ہے۔ چوتھی لغت بفتح الجیم وکسر المیم ہے۔ اس وقت معنی ہوں گے الجامع ای یوم الوقت الجامع۔ اور جمعہ یہ اسلامی نام ہے اس سے پہلے ایام جاہلیت میں اسکا نام یوم العروبۃ تھا جس کے معنی رحمت کے ہیں۔ اب جمعہ کو جمعہ کر کے نام رکھنے کی چند وجوہات بیان کی گئی۔ (۱) چونکہ اس دن بہت لوگ جمع ہوتے ہیں۔ (۲) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام کا خمیرہ جمع کیا گیا تھا۔ (۳) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام و حوا علیہا السلام کا اجتماع ہوا تھا۔ (۴) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کرتے تھے اس لئے اس کا نام پڑ گیا۔

جمعہ کی فرضیت: کے بارے میں احناف کی تحقیق یہ ہے کہ اسکی فرضیت مکہ میں ہوگئی تھی لیکن حضور ﷺ کو ادا کرنے کی قدرت نہیں تھی اس لئے ادا نہیں کیا۔ اور مکہ سے جب آپ ﷺ نے ہجرت کی اور چودہ روز قبا میں مقیم رہے وہاں آپ ﷺ نے اس لئے جمعہ نہیں پڑھا کہ قریہ تھا۔ جب مدینہ تشریف لے آئے تو جمعہ ادا کیا۔ شوافع اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ آیت جمعہ مدنی ہے اس لئے جمعہ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی۔ لیکن علامہ سیوطی "الاتقان" میں شافعی ہونے کے باوجود تصریح کرتے ہیں کہ جمعہ کی فرضیت مکہ میں ہو چکی تھی اگرچہ آیت مدنی ہے اور اسکی بہت مثالیں ہیں کہ احکام مکہ میں آئے تھے لیکن اسکے بارے میں آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔ خود وضو کا حکم مکہ میں آیا۔ لیکن اسکی آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔

احناف کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب حضرت اسعد بن زرارہ مدینہ سے مکہ آئے ہجرت سے پہلے تو آپ ﷺ نے انکو بہت سے احکام سکھائے اور یہ بھی فرمایا کہ تم مدینہ جا کر جمعہ قائم کرنا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبل الہجرت فرضیت جمعہ ہوگئی تھی اب جمعہ کی فضیلت کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اخراج آدم عن الجنۃ وقوع قیامت کو بھی فضائل جمعہ میں شمار کیا گیا۔ حالانکہ ظاہراً یہ برا معلوم ہو رہا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بنظر عمیق غور کرنے سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ دونوں سب سے بڑے سببِ فضیلت ہیں۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا۔ کیونکہ انکی پشت سے ہزاروں انبیاء پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے۔ نیز لاکھوں صالحین بنے۔ اسی طرح قیامت کا آنا خود ایک اعتبار سے باعث راحت ہے اسلئے کہ جتنے نیک لوگ ہوں گے انکو درجات عالیہ ملیں گے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

جمعہ کے دن میں ایک گھڑی قبولیت کی ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ قَائِمٌ يُصَلِّي الخ

تشریح: جمعہ کے دن ایک مقبول ساعت ہے لیکن تعیین کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین وائمہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ تقریباً اسمیں پینتالیس اقوال ذکر کیئے گے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ لیلۃ القدر کے مانند مخفی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہر جمعہ کہ ہر جمعہ میں گھومتا رہتا ہے ہر جمعہ ایک ہی وقت میں نہیں ہوتی۔ بعض کہتے ہیں کہ فجر کی اذان کے بعد۔ بعض کہتے ہیں کہ زوال شمس سے خروج الامام تک اور بہت سے اقوال ہیں مگر سب سے مشہور قول دو ہیں، ایک قول ہے کہ زوال کے بعد امام جب خطبہ کیلئے بیٹھے اس وقت سے لیکر نماز ختم ہونے تک ہے۔ اسکو شافعیہ نے اختیار کیا اور شافعیہ کے دورانِ خطبہ دعا وغیرہ کی اجازت ہے، دوسرے قول یہ ہے کہ عصر کے بعد سے لیکر غروب شمس ہے اسکو احناف و حنابلہ نے اختیار کیا اور امام احمدؒ کی روایت کے مطابق اکثر احادیث اسکی تائید کرتی ہیں، اور متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسکے موید ہیں، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ و کعب احبار کے درمیان تفصیلی گفتگو کے بعد حضرت عبداللہ بن سلام نے جو حدیث بیان کی تھی اسمیں یہ مذکور ہے۔ ھی اٰخر ساعة فی یوم الجمعة (ترمذی)۔ اسی لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جمعہ کے دن عصر کے بعد تمام اشغال سے فارغ ہو کر مصلی میں ذکر اذکار کرتی تھیں اور فرماتی تھی کہ میں نے خاص اسی ساعت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ یہی ساعتِ مقبولہ ہے۔

شوافع نے مسلم شریف کی روایت سے استدلال کیا جو حضرت ابو موسیٰ سے مروی ہے اور چونکہ امام احمد نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی اور احمد کا درجہ مسلم سے بہت اونچا ہے۔ اور انہوں نے مسلم کی روایت کے بارے میں معلول ہونے کا فیصلہ کیا۔ لہٰذا حناف کا قول راجح ہوگا۔ باقی اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس میں قَائِمٌ يُصَلِّي مذکور ہے حالانکہ عصر کے بعد احناف کے نزدیک نوافل مکروہ ہیں۔ تو اسکا جواب خود عبداللہ بن سلام نے دے دیا کہ یصلی کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ منتظر صلوۃ مراد ہے۔ فلا اشکال فیہ حافظ ابن القیم اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں قولوں میں تطبیق دے دی کہ یہ ساعت دونوں وقتوں میں دائر ہوتی ہے۔ کبھی بعد الزوال ہوتی ہے اور کبھی بعد العصر۔

بَابُ وُجُوبِهَا (جمعہ کی فرضیت کا بیان)

جمعہ کی نماز عاقل، بالغ، آزاد، مقیم پر فرض ہے: بعض علماء کی رائے کے مطابق جمعہ فرض کفایہ ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک فرض عین ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الھمامؒ فرماتے ہیں: الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں۔ فرضت الجمعة بالكتاب والسنة والاجماع ونوع من المعنى اى القياس۔

کتاب اللہ کی آیت ہے إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ یہاں ذکر سے اکثر مفسرین کرام کے نزدیک خطبہ ہے اور یہ نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا فرض ہوا تو نماز جو مشروط ہے بطریق اولی فرض ہو

گی۔ نیز ؤ ذَرُوا الْبَیْعَ سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بعد النداء بیع جو مباح ہے وہ حرام ہو گئی۔ اور مباح کی تحریم واجب ہی کیلئے ہو گی۔ اور سنت نبویہ سے بھی اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی میں ہے خطبنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ واعلموا ان اللہ فرض علیکم صلوۃ الجمعۃ نیز نسائی شریف میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے اب تک بلا نکیر تمام امت کا اجماع ہے اسکی فرضیت پر، اور قیاس کا تقاضا بھی ہے کہ وہ فرض عین ہو کیونکہ اقامت جمعہ کی خاطر ظہر کو چھوڑنے کا حکم ہے اور کسی فرض کو چھوڑنا جائز نہیں ہو گا جب تک اس کا قائم مقام اس سے زیادہ اہم فرض نہ ہو۔ لہٰذا جمعہ ظہر سے بھی اہم فرض ہونا چاہیے۔ لہٰذا جن حضرات نے جمعہ کو فرض کفایہ کہا ان کا قول دلائل اربعہ کا خلاف ہے۔

جمعہ کی اذان سننے والوں پر جمعہ کی نماز میں شرکت واجب ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِیِّ صلی اللہ عَلَیْہِ وسلم اَلْجُمُعَۃُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

تشریح: اس مقام پر درحقیقت دو مسئلے ہیں دونوں میں خلط ملط نہ کرنا چاہیئے۔ دونوں کو اپنے اپنے مقام پر الگ الگ رکھنا چاہیے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں انکو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کیلئے آنا ضروری ہے۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے جو شخص مسافتِ غدویہ پر رہتا ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اس سے دور والے پر آنا ضروری نہیں۔ اور مسافتِ غدویہ کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر غروب شمس سے پہلے پہلے اپنے گھر میں جا سکتا ہے۔ اور انکی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ الجمعۃ علی من اٰواہ اللیل الی اھلہ۔۔۔ رواہ الترمذی۔ امام احمد اور مالک کی رائے یہ ہے کہ جسکو جمعہ کی اذان سنائی دیتی ہے جبکہ ہوا معتدل ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اَلْجُمُعَۃُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ رواہ ابوداؤد

احناف سے اس بارے میں تقریباً آٹھ اقوال منقول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ جمعہ صرف ان لوگوں پر واجب ہے جو موضع اقامت جمعہ میں رہتے ہوں اور کسی اور پر واجب نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جو شہر یا فنائے شہر میں رہتا ہو اس پر جمعہ واجب ہے اور کسی پر نہیں۔ تیسرا قول امام شافعیؒ کا مانند ہے اور چوتھا امام احمدؒ کے قول کے مانند ہے کہ جس کو اذان سنائی دیتی ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ راجح ہے کیونکہ فتاویٰ صحابہ سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اس بارے میں احادیث زیادہ مضبوط نہیں اور جس قدر احادیث ہیں سب متکلم فیہ ہیں۔

(۲) جمعہ فی القریٰ کا حکم: دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں۔ **فقہاء کرام کا اختلاف:** شوافع و دوسرے حضرات کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر جامع شرط نہیں ہے بلکہ ہر اس قریہ و گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جہاں کم سے کم چالیس مرد عاقل بالغ مقیم ہوں پھر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق کچھ شرائط لگائی ہیں جن کا ذکر مطولات میں آئے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحتِ جمعہ کیلئے مصرِ جامع یا قریۂ کبیرہ کا ہونا شرط ہے جسکی آبادی کم سے کم چار ہزار نفوس پر مشتمل ہو۔

دلائل: فریق اول کے پاس واضح کوئی دلیل نہیں، دور دراز سے استنباط کر کے دلیل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ یہاں فَاسْعَوْا کے عموم سے استدلال ہے کہ مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک

معروف روایت ہے ابوداؤد شریف میں ان اول جمعة جمعت فی الاسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعة جمعت بجواثی قال عثمان شیخ ابی داؤد قریۃ من قریٰ عبد القیس۔ تو اس میں جواثی کو قریہ کہا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔ تیسری دلیل ابن خزیمہ اور بیہقی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھم کتبوا الی عمر یسئلونه عن الجمعة فکتب عمر جمّعوا حیث کنتم یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلقاً ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنے کا حکم دیا جس میں مصر و غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ ان کے علاوہ اور کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جو بالکل واضح نہیں ہیں۔ یا تو اشد درجہ ضعیف ہیں۔ لہٰذا ان کا ذکر چھوڑ دیتا ہوں۔

فریق ثانی یعنی احناف کے پاس بہت سی دلائل ہیں ان میں سب سے **واضح واہم دلیل** یہ ہے کہ صحابۂ کرام نے جب بلاد فتح کئے تو جمعہ کیلئے مصر میں منابر بنائے اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے گاؤں میں جمعہ قائم کیا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا اس بات پر کہ گاؤں میں جمعہ نہیں ہو سکتا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں مسجد نبوی کے علاوہ اور مساجد بھی تھیں لیکن جمعہ صرف مسجد نبوی میں ہوا کرتا تھا نہ مسجد قبا میں ہوتا تھا۔ اور نہ دوسری کسی مسجد میں۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں کان الناس ینتابون للجمعة من منازلھم والعوالی اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مسجد نبوی میں آیا کرتے تھے۔ اور اگر گاؤں میں جمعہ ہو سکتا تو جمعہ میں آتے یا اپنی بستی میں جمعہ پڑھتے باری باری کر کے نہ آتے تو معلوم ہوا کہ دیہات میں جمعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تمام روایات متفق ہیں کہ حجۃ الوداع میں وقوفِ عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا۔ پھر اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ عرفات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ نہیں پڑھا بلکہ ظہر ادا کی اسکی وجہ بجز اسکے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے اور عرفات مصر نہیں ہے۔ چوتھی دلیل قرآن کریم کے آیت ہے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ اس آیت میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اقامت جمعہ خاص ہے محل تجارت کے ساتھ اور وہ مصر ہے۔ پانچویں دلیل مصنفہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ مین حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے لا جمعة ولا تشریق ولا فطر و لا اضحیٰ الا فی مصرٍ جامع أو مدینة عظیمة اسکو اگرچہ علامہ نوویؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دی کہ اسکے صحیح طرق نہیں ملے۔ مگر احناف کی طرف سے اس کا جواب بھی دیا کہ اس کے صحیح طریق بھی موجود ہیں۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے کہا کہ انکارِ رفع پر اثبات رفع مقدم ہے۔ پھر اگر بالفرض موقوف تسلیم کر لیا جائے تو یہ حکم مدرک بالقیاس نہیں ہے اور ائمہ حدیث کا اتفاق ہے کہ غیر مدرک بالقیاس کے معاملے میں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہوتا ہے۔

ہماری ایک اہم دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ پہنچے اور مسجد بنی عمرو رضی اللہ عنہ بن عوف میں پندرہ دن قیام کیا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اس سے پہلے مکہ میں جمعہ فرض ہو چکا تھا جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

شوافع کے دلائل کے جوابات: انکی پہلی دلیل آیت قرآنی کا جواب یہ ہے کہ یہاں سعی الی الجمعہ کو نداء پر موقوف کیا گیا۔ اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہونی چاہیے اور کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہو گی تو سعی بھی واجب نہ ہو گی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جواثی ایک بڑی تجارت کا جگہ تھی جس میں چار ہزار سے زیادہ آبادی تھی لہٰذا یہ مصر یا

قائم مقام مصر تھا اور مصر پر قریہ کا اطلاق ہونا شائع وذائع ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ یہاں قریتین سے مکہ وطائف مراد ہے اور وہ دونوں مصر ہیں، واسئل القریۃ سے شہر مصر مراد ہے۔ اور اگر جواثی کو دیہات تسلیم کر لیا جائے تو حدیث میں یہ نہیں ہے کہ آپ ﷺ کو اسکی اطلاع ہوئی اور آپ ﷺ نے اسکو برقرار رکھا۔ بنابریں یہ قابل استدلال نہیں۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں حیث اگرچہ عام ہے مگر دوسری دلائل سے اس کو مصر کے ساتھ خاص کر لیا جائے گا۔

ای حیث کنتم من الامصار کیونکہ اسکو اگر عموم پر رکھا جائے تو صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسکے عدم جواز پر سب کا اجماع ہے۔ بہر حال احناف کے دلائل اور فریق مخالف کے جوابات سے یہ روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں بلکہ مصر ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مصر کی تعریف: اب ایک بات رہ گئی ہے کہ مصر کس کو کہا جاتا ہے۔ تو مشائخ حنفیہ کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ وہ بستی جس میں سلطان یا اسکا نائب ہو۔ اور بعض نے کہا کہ جسکی سب سے بڑی مسجد اس آبادی کیلئے کافی نہ ہو۔ اور بہت سی تعریفات کیلئے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جا سکتی۔ بلکہ اسکا مدار عرف پر ہے اور تہذیب وتمدن کے اعتبار سے ہر زمانے کا عرف بدلتا رہتا ہے لہٰذا جس زمانہ میں عرف جسکو شہر کہے گا وہی شہر ہو گا۔ اب ہمارے زمانہ میں شہر کہا جائے گا اس جگہ کو جہاں ریلوے اسٹیشن ہو ڈاک خانہ ہو ٹیلیفون ہو تھانہ ہو پولیس اسٹیشن ہو اور وہاں ہر قسم ضرورت کی چیزیں ملتی ہوں۔

بَابُ التَّنْظِيْفِ وَالتَّبْكِيْرِ (پاک ہو کر جمعہ کیلئے سویرے جانے کا بیان)

جمعہ کے دن اول وقت میں آنے کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَقَفَتِ الْمَلَائِكَةُ الخ

تشریح: اس حدیث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں تک ہو سکے جمعہ کیلئے سویرے جانا چاہیے کم سے کم خطبہ شروع کرنے سے پہلے حاضر ہونا چاہیے کیونکہ اسکے بعد جانے سے فرشتوں کی رجسٹری میں غیر حاضر لکھا جائے گا اگرچہ نماز ہو جائے گی۔ پھر اس میں اولا جانے والے اور اسکے بعد جانے والے درمیان درجات بحسب ساعات جو بیان کئے گئے اسکے متعلق امام مالکؒ اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو زوال شمس کے بعد شروع ہوتے ہیں اور خطبہ سے پہلے ختم ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ہمیں اونٹ، گائے کی قربانی کا ثواب ملنے کی امید ہے۔ امام مالکؒ حدیث ہذا میں مُهَجِّر کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ تھجیر کہا جاتا ہے نصف نہار کو لہٰذا مُهَجِّر بعد زوال کو کہا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک یہ ساعات اول نہار سے شروع ہوتی ہیں تو اس اعتبار سے پہلے ایک گھنٹہ میں جو آئے گا اس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا پھر دوسرے گھنٹہ میں گائے الخ۔ تو ہم جیسے سست آدمیوں کو اونٹ، گائے کا ثواب ملنا بہت مشکل ہے زیادہ سے زیادہ مرغی یا انڈے کا ثواب ملے گا۔ وہ حضرات بکر و ابتکر وراح کے الفاظ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ الفاظ سویرے جانے پر اطلاق ہوتے ہیں اور امام مالکؒ نے تھجیر کے لفظ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ خلیل بن احمد وغیرہ علماء لغات فرماتے ہیں کہ یہ لفظ سویرے اور مطلقاً مسارعت فی العمل کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال واضح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانہ کے سست

کار لوگوں کے حق میں امام مالکؒ کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

بَابُ الْخُطْبَةِ وَالصَّلَاةِ (خطبہ اور نماز جمعہ کا بیان)

نماز جمعہ کا وقت

الحدیث الشریف : عَنْ أَنَسٍ :أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ

تشریح: امام ابو حنیفہؒ وامام شافعیؒ ومالکؒ اور جمہور امت کے نزدیک جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ اور امام احمد واسحاق اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک جمعہ کا وقت عیدین کا وقت ہے۔ یعنی زوال سے پہلے چاشت کے وقت جمعہ کی نماز ہو سکتی ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ اور بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال سہل بن سعد کی حدیث ہے ما کنا نتغدی فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة، رواه البخاری وجہ استدلال یوں ہے کہ غدا دوپہر کے کھانے کو کہا جاتا ہے اور قیلولہ دوپہر کے سونے کو کہا جاتا ہے۔ تو جیسا صحابۂ کرامؓ یہ دونوں کام جمعہ کے بعد کرتے تھے تو جمعہ لازماً زوال سے پہلے ہوا۔ دوسرا استدلال یہ پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث میں جمعہ کو عید کہا گیا اور عید کا وقت قبل الزوال ہے لہٰذا جمعہ کا وقت بھی یہ ہونا چاہیے۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث سے أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ رواه البخاری وابوداؤد

دوسری دلیل حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث ہے کنا نجمع مع النبی صلی الله علیه وسلم اذا زالت الشمس رواہ مسلم۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تمام صحابۂ کرامؓ کا اجماع ہے کہ جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ امام احمد وغیرہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابۂ کرامؓ سویرے مسجد میں چلے جاتے تھے۔ اور ناشتہ وقیلولہ کی فرصت نہیں پاتے تھے اس لئے جمعہ پڑھ کر یہ دونوں کام انجام دیتے تھے تو ناشتہ اور قیلولہ کو اپنے وقت سے مؤخر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھ لیتے کیونکہ اس صورت میں دوسری احادیث کثیرہ کے ساتھ تعارض ہو جاتا ہے دوسری دلیل جو پیش کی کہ جمعہ کو عید کہا گیا اسکا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے میں جمیع جہات میں مشابہت ضروری نہیں بلکہ ادنیٰ مشابہت کی بنا پر بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے تو یہاں عید کی طرح کثرت اجتماع اور خوشی کی بنا پر عید کہا گیا ورنہ اگر تمام احکام میں مشترک ہونا لازم ہو تو چاہیے تھا کہ عید کی طرح جمعہ کے دن روزہ رکھنا حرام ہو اور خطبہ نماز کے بعد ہو اور عید گاہ میں جمعہ اور اس سے پہلے اور بعد نفل پڑھنا مکروہ ہو حالانکہ یہ سب احکام جمعہ میں نہیں ہیں۔

جمعہ کی اذان کا بیان

الحدیث الشریف :عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: كَانَ النِّدَاءُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوَّلُهُ إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ وَكَثُرَ النَّاسُ زَادَ النِّدَاءَ الثَّالِثَ عَلَى الزَّوْرَاءِ

تشریح: یہاں اذان ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو خطبہ سے پہلے وقت آنے کے بعد جو اذان دی جاتی ہے۔ چونکہ یہ اذان بعد میں حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جاری ہوئی۔ اسلئے اسکو اذان ثالث کہا گیا ورنہ باعتبار وقوع کے یہ اذان اول ہے۔ مشہور یہی

ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں یہ نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ میں وقت آنے پر جب امام خطبہ کیلئے منبر پر بیٹھتا تھا تو خارج مسجد میں ایک اذان دی جاتی تھی پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی لیکن بعد میں وقت آنے پر مستقل ایک اذان زائد کی گئی۔

اب بحث ہوئی کہ یہ کس نے زائد کی؟ تو بعض نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کی اور بعض نے حجاج کی طرف اور بعض نے زیاد کی طرف کی لیکن یہ اقوال ضعیف ہیں صحیح اور مشہور قول یہ ہے کہ اس اذان کی زیادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں لوگ کم تھے اس لئے ایک ہی اذان کافی تھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگ زیادہ ہو گئے تو انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے ایک اور اذان کو زیادہ کیا اور یہ خارج مسجد میں دی جاتی تھی اور روزاء مسجد کی دیوار کے ساتھ ایک پتھر لگایا ہوا تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا یہ مدینہ میں ایک گھر کا نام ہے بہر حال یہ اذان باہر ہوتی تھی اور حضور ﷺ کے زمانہ میں جو خطبہ کیلئے باہر ہوتی تھی اب وہ داخل مسجد میں امام الامام ہونے لگی اور سعی الی الجمعہ کا حکم اسی پہلی اذان کے ساتھ متعلق ہو گی۔ اور اسی اذان کو بدعت نہیں کہا جائے گا اسلئے یہ ایک خلیفہ راشد نے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی حضوری میں جاری کی اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے۔ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین اور اسکو بدعت کیسے کہا جائے گا جبکہ بدعت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس کی ایجاد قرون ثلاثہ کے بعد ہوا ہو۔

خطبہ جمعہ کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَتَانِ يَجْلِسُ بَيْنَهُمَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ الخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبہ واجب ہیں امام ابو حنیفہ اور مالک واسحاق کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ دو خطبے پڑھتے تھے۔ اور وہ وجوب پر دال ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے صلوا کما رأیتمونی اصلی اور آپ ﷺ دو خطبوں سے نماز جمعہ ادا کرتے تھے۔ لہٰذا ہم پر دو خطبہ ضروری ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ اس میں فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللهِ ہے اور ایک ہی خطبہ سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خطبہ بطور تمیمہ ہے انہوں نے حضور ﷺ کے فعل سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اسکے خلاف پر نکیر نہ ہو اور یہاں نکیر ثابت نہیں۔ پھر دوسری بحث یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک جلوس مسنون ہے۔ امام شافعیؒ نے وہی حضور ﷺ کے فعل سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ بیٹھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ و مالک استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ یہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبہ پڑھتے تھے۔ انہوں نے جو فعل رسول سے استدلال کیا اسکا جواب وہی ہے جو پہلے مسئلہ میں گزرا۔

خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت تحیۃ المسجد کے سوا کسی قسم کے سنن ونوافل پڑھنا جائز نہیں۔ اور تحیۃ المسجد میں اختلاف ہے۔

فقہاء اختلاف: امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد بھی پڑھنا جائز نہیں اور امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاق رحمھم اللہ کے نزدیک تحیۃ المسجد جائز ہے لیکن نہایت اختصار کے ساتھ ہونا چاہیئے تاکہ استماع خطبہ ہو سکے۔

دلائل: امام شافعیؒ واحمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جاء رجل الی النبی وھو یخطب فقال اصلیت یا فلان قال لا قال قم فصل رکعتین، رواہ البخاری ومسلم اس سے معلوم ہوا کہ دو رکعت پڑھنے کی اجازت ہے بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا یہاں جو صاحب آئے تھے ان کا نام سلیک بن ھدبہ الغطفانی۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث قولی سے جو حدیث باب ہے مسلم میں۔ امام ابو حنیفہ و مالک کی اول دلیل جو قرآن کریم کی آیت ہے وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا الخ۔ بعض مفسرین کے نزدیک یہ آیت قرأت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی تو جب استماع خطبہ فرض ہوا اور تحیۃ المسجد مستحب ہے تو ایک مستحب کیلئے ترک فرض کیسے جائز ہوگا۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں اذا قلت لصاحبہ أنصت فقد لغوت تو جب امر بالمعروف والنہی عن المنکر جائز نہیں جو کہ واجب ہے تو تحیۃ المسجد جو مستحب ہے کیسے جائز ہوگا۔

تیسری دلیل مسند احمد میں نبیشہ ھذیلی کی تفصیلی حدیث ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں وان وجد الامام قد خرج واستمع وانصت حتی یقضی الامام جمعۃ الخ تو صاف بتلایا گیا کہ جب امام خطبہ کیلئے نکل جائے تو خاموش بیٹھ جائے اور خطبہ سنتے رہے۔

چوتھی دلیل معجم طبرانی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احد کم المسجد والامام علی المنبر فلا صلوۃ ولا کلام حتی یفرغ الامام۔

انکے علاوہ اور بہت دلائل ہیں، سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ مذہب جمہور صحابہ وتابعین کا ہے نیز شوافع جس علت کی بناپر دوسرے سنن ونوافل کو منع کرتے ہیں یعنی استماع خطبہ وہی علت تحیۃ المسجد کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی منع ہونی چاہیے۔

جواب: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صحابی کے ساتھ خاص تھا۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ یہ نہایت بوسیدہ حالت میں پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر رحم آیا اور لوگوں کو انکا حال دکھلانا تھا تاکہ لوگ انکو کچھ چندے دے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کھڑا کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا کما فی النسائی۔ اور جب تک وہ نماز پڑھتے رہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بند کر دیا (کما فی الدار قطنی)

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اب تک شروع نہیں کیا تھا کما فی النسائی، اور ہمارے پاس خصوصیت کے بہت قرائن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ انکے علاوہ اور بہت سے حضرات بوقت خطبہ آئے مگر کسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا اگر عام حکم ہوتا تو سب کو حکم دیتے۔ دوسرا قرنیہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ ھل صلیت قبل ان تجئ۔ حالانکہ مسجد میں آنے سے پہلے تحیۃ المسجد نہیں ہوتی بلکہ سنت جمعہ کے سوا دوسری کوئی نماز ہوئی حالانکہ شوافع کے

نزدیک دوسرے سنن جائز نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ یہ انکے ساتھ خاص ہے اور بعض روایت میں ہے قبل ان تجلس معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص آکر بیٹھ گیا تھا۔ اور شوافع کے نزدیک تحیۃ المسجد کا استحباب جلوس سے ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ دوسرا نفل بن جاتا ہے اور یہ بھی شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بہر حال امور مذکورہ سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اس سے عام حکم ثابت نہیں ہوگا۔ دوسری دلیل جو حدیث قولی ہے کہ اس میں حضرت سلیک کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا۔ اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ اصل میں سلیک کا خاص واقعہ تھا اور شعبہ سے غلطی ہوگئی۔ اور اس کو قولی بنادیا جیسا کہ دار قطنی نے کہا لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے بلکہ قولی حدیث صحیح ہے اور سلیک والی حدیث بھی صحیح ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی اور دوسری احادیث کے معارض ہے بنابریں اسکی تاویل کر کے تطبیق دی جائے گی کہ یخطب کے معنی اراد ان یخطب یا کاد ان یخطب ہے۔ یا وجوہ ترجیح سے ترجیح دی جائے گی کہ ہمارے دلائل محرم ہیں اور یہ حدیث مبیح، والترجیح للمحرم یا نہی کی روایات موید بالقرآن وآثار صحابہ ہیں۔ لہٰذا ان کی ترجیح ہوگی۔

جمعہ کی نماز نہ ملنے کی صورت میں ظہر پڑھنی چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَلْيَصِلْ إِلَيْهَا أُخْرَى الخ

تشریح: ائمہ ثلاثہ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک جب تک جمعہ کی پوری ایک رکعت امام کے ساتھ نہ پائے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے۔

امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے پہلے امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے۔ ائمہ ثلاثہ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث من ادرک من الجمعۃ رکعۃ فقد ادرک الجمعۃ کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا کہ جس نے ایک رکعت پالی اس نے جمعہ پالیا اور جس نے ایک رکعت نہیں پائی اس نے جمعہ نہیں پایا۔ شیخین استدلال پیش کرتے ہیں اس عام حدیث سے جو بخاری و مسلم میں ہے ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا اس سے معلوم ہوا کہ قبل السلام امام کو پالینے سے اتمام کرے فوت شدہ نماز کو اور جو فوت ہوا وہ جمعہ ہی تھا لہٰذا دو رکعت جمعہ ادا کرے۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اس طرح حضرت معاذ بن جبلؓ کا اثر ہے اذا دخل فی صلوۃ جمعۃ قبل التسلیم وھو جالس فقد ادرک الجمعۃ انہوں نے جو دلیل پیش کی وہ ہماری مخالف نہیں کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے۔ باقی اس سے کم پانے سے جمعہ پائے گا یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے۔ لہٰذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ صَلٰوۃِ الْخَوْفِ (نماز خوف کا بیان)

جمہور کے نزدیک سب سے پہلے صلوۃ الخوف غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو ۴ھ میں ہوا پھر چونکہ قرآن کریم میں صرف نبی ﷺ کو خطاب کیا گیا وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الخ سے اسلئے بعض حضرات کو اشتباہ ہو گیا کہ یہ صرف حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے بعد میں مشروع نہیں ہے۔ قاضی ابو یوسف کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوۃ الخوف

کو حضور ﷺ کے ساتھ مختص جانتے تھے۔ لیکن اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور ﷺ کے بعد صلوۃ خوف نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ہستی ایسی تھی کہ ہر طائفہ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا تھا۔ اسلئے صلوۃ خوف کی ضرورت پیش آتی بعد میں یہ صورت حال باقی نہ رہی اسلئے وہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ دو گروہ کر دیا جائے۔ اور ہر ایک ایک امام کے پیچھے یکے بعد دیگرے نماز پڑھ لے۔

جمہور کے نزدیک صلوۃ خوف حضور ﷺ کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر زمانہ میں اس پر عمل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ کے بعد صلوۃ خوف پڑھی جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ نے جنگ کابل میں صلوۃ خوف پڑھی۔ سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جنگ طبرستان میں، ابو موسیٰ اشعری نے جنگ اصبھان میں پڑھی لہٰذا قرآن کریم میں جو حضور ﷺ کو خطاب کی قید ہے یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔

صلوۃ خوف کا طریقه: صلوۃ خوف کی صورتیں احادیث میں بہت آئی ہے۔ چنانچہ ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ چوبیس صورتیں آئی ہیں۔ اور علامہ ابن حزم نے ان میں سے چودہ صورتوں کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن القیم نے ان میں سے چھ صورتوں کو اصول قرار دیا اور بقیہ صورتوں کو انہیں چھ میں داخل کر دیا۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی صورتیں ہیں ان میں سے جو صورت اختیار کر لیجائے جائز ہے البتہ بعض صورتیں اولیٰ ہیں بعض سے۔ پھر اولیٰ صورت میں اختلاف ہے کسی کے نزدیک ایک صورت کسی کے نزدیک دوسری صورت اولیٰ ہے۔ البتہ امام احمد کسی صورت کو اولیٰ نہیں کہتے بلکہ حال کا تقاضا دیکھ کر جو صورت مناسب ہو وہی اختیار کرے۔

امام مالک و شافعی سہل بن حثمہ کی حدیث میں جو صورت ہے اسی کو اولیٰ قرار دیتے ہیں وہ یہ کہ امام پہلے ایک گروہ کو لے کر ایک رکعت پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور یہ گروہ اپنی دوسری رکعت تنہا پوری کر کے دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے اور دوسرا گروہ آکر امام کے ساتھ شریک ہو جائے ور امام اپنی رکعت پوری کر لے اب امام مالکؒ کہتے ہیں کہ وہ سلام پھیرا نے اور یہ گروہ کھڑا ہو کر اپنی دوسری رکعت پوری کر کے تنہا سلام پھرائے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام تشہد کی حالت میں بیٹھا رہے اور یہ گروہ جب اپنی رکعت ختم کر لے تو ان کو لے کر سلام پھرائے۔

احناف کے نزدیک دو صورتیں اولیٰ ہیں ایک صورت تو ہمارے متون کتاب میں ذکر کیا گیا اور دوسری صورت کو شروح کتب میں ذکر کیا گیا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ امام ایک طائفہ کو لے کر کھڑا ہو اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابل کھڑا ہو۔ جب ایک رکعت ختم ہو جاوے تو پہلا طائفہ دشمن کے مقابلہ پر چلے جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ امام کے سلام پھرانے کے بعد وہ دشمن کے مقابل چلا جائے اور پہلا طائفہ اسی جگہ میں یا پہلی جگہ میں آکر بحیثیت لاحق بغیر قرأت اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے مقابل چلا جائے اور دوسرا طائفہ بحیثیت مسبوق اپنی نماز پوری کر لے۔

اس صورت کو امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کی ہے۔ لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بنا پر حکماً مرفوع ہے اور ابو بکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی یہ طریقہ روایت کی ہے اور سنن ابی داؤد میں موجود ہے کہ عبدالرحمن بن سمرہ نے غزوۂ کابل میں صلوۃ خوف جو ادا کی تھی وہ اسی صورت میں تھی تو اسی صورت میں نماز ترتیب سے ادا ہوئی کہ پہلے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوئی اور دوسرے کے بعد میں لیکن ایاب وذھاب زیادہ ہوا۔ شروح کی صورت یہ ہے

کہ دوسرا طائفہ ایک امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر پھر خود بخود اسی جگہ پر اپنی دوسری رکعت پوری کر کے دشمن کے مقابل چلا جائے اور بعد میں پہلا اپنی باقی ماندہ نماز پڑھ لے۔اور اکثر روایات اسی کی تائید کرتی ہے اور اس میں ایاب وذہاب کم ہے کہ دوسرے طائفہ کی نماز کے اندر بالکل ایاب وذہاب نہیں ہوا۔ لیکن نماز ترتیب کے خلاف ختم ہوئی کہ دوسرے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوگئی۔

اور ابن عمرؓ کی حدیث جو کہ صحیحین میں موجود ہے اسی صورت کی تائید کرتی ہے۔احناف کی وجوہ ترجیح یہ ہے کہ یہ اوفق بالقرآن ہے اور موضوع امامت کے موافق ہے کہ امام کی نماز پہلے ختم ہوئی اور امام کو کسی کا انتظار کرنا نہ پڑا بخلاف انکی صورت کے وہ موضوع امامت کا خلاف ہے کہ پہلے طائفہ کی نماز امام سے پہلے ختم ہو جاتی ہے اور دوسرا طائفہ کے اختتام کا انتظار کرنا پڑتا ہے جسکی نظیر شریعت میں نہیں ہے۔یہاں جو امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا ذکر کیا گیا یہ اس وقت ہے جب سفر میں ہوا اور اگر حضر میں ہو تو دو رکعت پڑھے۔

نماز خوف کا ایک طریقہ اور حضورﷺ کی شجاعت

الحدیث الشریف :عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَقْبَلْنَا مَعَ . . . فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَلِلْقَوْمِ رَكْعَتَانِ

تشریح: یہ حدیث احناف کیلئے مشکل ہوگئی کیونکہ اگر یہ حضر میں ہوئی تو حضورﷺ کی چار رکعات تو ٹھیک ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسے ہوئی؟

اور اگر سفر میں ہے تو قوم کی دو رکعت تو ٹھیک ہیں مگر حضورﷺ کی چار رکعات کیسے ہوئی۔ کیونکہ احناف کے نزدیک سفر میں اتمام مکروہ ہے۔اور اگر ہر ایک گروہ کو الگ الگ کر کے دو دو کر کے پڑھائیں تو دوسری نماز آپﷺ کی نفل ہوگی، اور متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک کوئی مشکل نہیں کیونکہ انکے نزدیک سفر میں اتمام عزیمت ہے نیز متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے۔احناف کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز حضر میں تھی اور لِلْقَوْمِ رَكْعَتَانِ کے معنی مع الامام یعنی امام کے ساتھ دو رکعت ہوئی اور تنہا تنہا دو رکعت۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز سفر میں تھی لیکن آپﷺ نے دو دو کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دو مرتبہ نماز پڑھائی۔اور یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ ایک نماز بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا لہذا اقتداء المفترض خلف المتنفل لازم نہیں آئی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپﷺ نے دو ہی رکعت پڑھی لیکن آپﷺ اتنے دیر ٹھہرے تھے جتنی دیر چار رکعات میں ٹھہرتے تھے۔تو یہاں اربع رکعات کی تعبیر علی وجہ الحقیقت نہیں بلکہ علی وجہ المقدار ہے۔لہذا کوئی اشکال نہیں۔

باب صلاة العيدين (عیدین کی نماز کا بیان)

عید عاد یعود سے ماخوذ ہے اصل میں "عود" تھا۔واو بکسرہ ما قبل سے بدل گیا۔اسکی جمع قیاساً اعواد ہونا چاہیے تھا مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع اعواد سے فرق کرنے کیلئے اسکی جمع اعیاد آتی ہے۔ بعض حضرات نے عید کی وجہ تسمیہ یہ بتائی کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔یا تفاؤلا عید نام رکھا گیا کہ خدا کرے آئندہ سال ہم پر پھر یہ دن لوٹ آئے۔اور بعض نے کہا کہ اس دن اللہ تعالی کے

عوائد یعنی احسانات بکثرت ہوتے رہتے ہیں اس لئے عید کر کے نام رکھا گیا۔اور بعض نے کہا کہ یہ عودٌ سے مشتق ہے جو ایک خوشبودار درخت ہے لکڑی ہے اور اس دن "عُود" بکثرت جلایا جاتا ہے۔اس لئے عید نام رکھا گیا۔

صلوۃ عید کی شرعی حیثیت: صحیح قول کے مطابق صلوۃ عیدین ۲ھ میں مشروع ہوئی۔صلوۃ عیدین امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی امام اعظم سے ایک روایت ہے۔مگر احناف کا فتویٰ پہلی روایت پر ہے۔

دلائل: جمہور کی دلیل طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث ہے جس میں صلوۃ خمسہ کے بعد بقیہ صلوۃ کو تطوع کہا گیا۔دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں نہ اذان ہے نہ اقامت یہی سنیت کی دلیل ہے۔امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

(۱) قرآن کریم کی آیت وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدٰىكُمْ یہ آیت دو مقام پر آئی ہے پہلے سورہ بقرہ میں اس میں عید الفطر کی تکبیر مراد ہے تو جب امر کے صیغہ سے تکبیرات عیدین کو واجب قرار دیا گیا تو صلوۃ عیدین واجب ہو گی۔

(۲) دوسری دلیل آیت قرآنی فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ مشہور تفسیر کے مطابق یہاں صَلِّ سے صلوۃ عیدین مراد ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے عیدین کی نماز پر مواظبت فرمائی کبھی آپ ﷺ نے ترک نہیں فرمائی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے آج تک اس پر تعامل ثابت ہے اور جاری ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے زمانہ کی ہے جس وقت عیدین کا حکم نہیں آیا تھا۔یا اس میں فرائض قطعیہ کا بیان ہے اور عیدین کو فرض قطعی ہم بھی نہیں کہتے ہیں۔یا صاف بات یہ ہے کہ عدم ذکر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان و اقامت فرض اعتقادی کی ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی نہیں ہے۔

الحدیث الشریف :عَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ . . . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْأُولَى سَبْعًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ وَفِي الْآخِرَةِ خَمْسًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ

تشریح: فقہاء کا اختلاف: تکبیرات عیدین کے عدد میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک بارہ تکبیرات ہیں۔پہلی رکعت میں قبل القراۃ سات تکبیر ہیں اور دوسری رکعت میں قبل القراۃ پانچ تکبیر ہیں۔اور یہی مذہب ہے فقہائے سبعہ مدینہ، عمر بن عبد العزیز، زہری، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابو ہریرہ، زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیر ہم کا۔امام ابو حنیفہ سفیان ثوری کے نزدیک تکبیرات عیدین چھ ہیں۔پہلی رکعت میں قبل القراۃ تین اور دوسری رکعت میں بعد القرأت قبل الرکوع تین اور یہی مذہب ہے۔حضرت ابن مسعود، ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ وغیر ہم کا۔

دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے جس میں بارہ تکبیرات کا ذکر ہے۔دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی و خمس فی الاخرۃ رواہ ابو داؤد

تیسری دلیل حضرت جعفر بن محمد کی مرسلاً حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر کبروا فی العیدین والا

ستسقاء سبعاً وخمساً الخ رواہ الشافعی

امام ابو حنیفہ وغیرھم کی دلیل حضرت سعید بن العاص کی حدیث ہے قال سألت اباموسی وحذیفہ کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُکبّرُ فی الاضحی والفطر فقال ابوموسی کان یکبر اربعاً تکبیرۃ علی الجنائز فقال حذیفہ صدق رواہ ابوداؤد

دوسری دلیل قاسم بن عبدالرحمن کی حدیث ہے طحاوی شریف میں قال حدثنی بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید فکبر اربعاً واربعاً ثم اقبل علینا بوجھہ حین انصرف فقال لا تنسوا کتکبیر الجنائز واشار باصبعہ وقبض ابھامہ تو اس حدیث میں آپ ﷺ نے قولاً وعملاً اشارہ بیان فرمادیا کہ تکبیرات عیدین مع تکبیر تحریمہ ورکوع چار ہیں۔ لہٰذا زائد تکبیرات چھ ہوئیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ طحاوی شریف میں واقعہ مذکور ہے کہ تکبیرات جنازہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اختلاف ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کبار صحابہ کو جمع کر کے فرمایا کہ تم کسی ایک بات میں اتفاق کرلو۔ تو سب نے اتفاق کر لیا چار تکبیرات پر مثل تکبیرات عیدین تو گویا صحابۂ کرام کا اجماع ہوگیا عیدین کی چار تکبیرات پر۔

جواب: شوافع وغیرھم نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے انکو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ان میں بعض رواۃ اشد درجہ ضعیف ہیں۔ چنانچہ ابن حبان امام احمد ابوزرعہ ابن معین نے ان رواۃ پر سخت کلام کیا ہے۔ لہٰذا یہ حدیثیں قابل استدلال نہیں اور یا تو یہ کہا جائے کہ وہ سب منسوخ ہیں۔ اور دلیل نسخ اجماع صحابہ علی اربعہ تکبیر فی زمان عمر (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر اجماع ہے)

عیدین کے موقع پر نغمہ وسرور کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ فِي أَيَّامِ مِنًى تُدَفِّفَانِ وَتَضْرِبَانِ وَفِي رِوَايَةٍ: تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتِ الْأَنْصَارُ الخ

تشریح: بعض صوفیوں کے نزدیک غنا مطلقاً مباح ہے۔ نیز اسکا سننا بھی جائز ہے خواہ الہ کے ساتھ ہو یا بلا الہ کے اور دلیل میں حدیث مذکور کو پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں غناء ہوا پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ کے منع کرنے کے باوجود آپ ﷺ نے ان پر نکیر فرمائی اسی سے صاف معلوم ہوا کہ اس قسم کا غناء کرنا اور سننا جائز ہے۔ لیکن محققین کرام اور مشائخ عظام غناء کرنے اور سننے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر انہوں نے بہت دلائل پیش کئے ہیں۔ لیکن بطور نمونہ کچھ پیش کرتے ہیں:

(۱) قرآن شریف کی آیت وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ۔ حضرات مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ اس لَهْوَ الْحَدِيثِ سے غناء مراد ہے۔

(۲) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے صوت اللھو والغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء النبات

(۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے قال حذر والغناء فانہ من قبل ابلیس وھو شرک عند اللہ ولا یغنی الا الشیطان

ان دلائل کے پیش نظر علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں وما یفعلہ متصوفۃ زماننا حرام لا یجوز القصد والجلوس الیہ۔

جاہل صوفیاء نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے۔ کہ وہ تو غناء نہیں تھا جیسے قاضی عیاض

فرماتے ہیں: انما کان غناءھا بما ھو من اشعار الحرب والمفاخرۃ بالشجاعۃ والظھور والغلبۃ وھذا لا یھیج الجواری علی شر ولا انشادھما لذلک من الغناء المحرم۔ اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ متصوفہ کے رد کیلئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ قول کافی ہے۔ ولیستا بمغنیتین کما فی الفتح۔

عذر و مجبوری کی وجہ سے عید کی نماز مسجد میں پڑھی جاسکتی ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ فِي يَوْمِ عِيدٍ فَصَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ

تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کے مانند مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔

احناف کے نزدیک میدان میں عید کی نماز پڑھنا افضل وسنت ہے اور یہی امام مالک کا مذہب ہے۔ ہاں اگر بارش وغیرہ کا عذر ہو تو پھر مسجد میں پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں نیز دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت سے جیسا کہ ابن مالک فرماتے ہیں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العید فی الصحراء الا اذا اصابھم مطر فیصلی فی المسجد۔

تو اگر مسجد میں افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو چھوڑ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم میدان میں نماز عید نہ پڑھتے۔ امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک دن کا واقعہ ہے اور عذر کی بناء پر تھا۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں۔

بَابٌ فِي الْأُضْحِيَةِ (قربانی کا بیان)

لفظ اضحیہ کی تحقیق: فتح الودود میں مذکور ہے کہ اضحیہ میں چار لغات ہیں۔ (۱) بضم الھمزۃ (۲) وبکسر الھمزہ وجمعھا اضاحی (۳) بغیر ھمزہ وبفتح الضاد وکسر الحاء ضحیۃ اس کی جمع ضحایا (۴) اضحاۃ اس کی جمع اضحی آتی ہے اور اضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو یوم النحر میں علی وجہ القربۃ ذبح کیا جاتا ہے۔

قربانی کی شرعی حیثیت: اب اضحیہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت تو ائمہ ثلاثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک یہ سنت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے یہی صاحبین کا ایک قول ہے۔ ایسا ہی امام احمد سے ایک قول منقول ہے۔

جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا دخل العشر وارادبعضکم ان یضحی تو یہاں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا والتعلیق بالارادۃ ینافی الوجوب تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک سال دو سال قربانی نہیں کرتے تھے اگر واجب ہوتی تو ہر سال کرتے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ یہاں وَانْحَرْ امر کا صیغہ ہے وھو یقتضی الوجوب دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال من کان لہ سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا رواہ الحاکم۔ اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہو سکتی ہے۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال علیہ الصلوۃ والسلام من ذبح قبل الصلوۃ فلیعد مکانھا اخریٰ رواہ البخاری اور اعادہ واجب ہی کا ہوتا ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس سال مدینہ منورہ میں قیام فرمایا

ہر سال آپ ﷺ نے قربانی کی اگر پہلے دن نہ کر سکے تو دوسرے دن ضرور کی تو اتنے اہتمام کے ساتھ مواظبت کرنا وجوب کی دلیل نہ ہو تو کیا ہو گی۔

انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ارَاد کے اطلاق سے نفی وجوب نہیں ہوتی جیسا کہ من اراد الحج فلیعجل اور من اراد الجمعة فلیغتسل میں اراد کی وجہ سے نفی وجوب نہیں ہوتی۔

حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انکے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں تھا للہذا واجب نہ تھی اس لئے نہیں کی۔

ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٌ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْبَقَرَةُ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْجُزُورُ عَنْ سَبْعَةٍ

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک قربانی میں ایک بقرہ سات آدمی کیلئے کافی ہے اور اونٹ میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن جمہور آئمہ کے نزدیک بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد شریک نہیں ہو سکتے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فحضر الاضحی فاشترکنا فی البقرة سبعه وفی البعیر عشرة، رواہ الترمذی۔

جمہور کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں بقرہ اور اونٹ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا کہ سات آدمیوں کی طرف سے ہو سکتی ہے۔ اور ایسی بہت احادیث ہیں۔ امام اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اونٹ کے بارے میں احادیث متعارض ہیں بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا تو احتیاط یہی ہے کہ صرف سات شریک ہوں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بعض حضرات نے موقوف کہا للہذا مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اضحیہ واجبہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے یا صرف گوشت کھانے کیلئے کہا گیا تھا یا صاف کہہ دیا جائے کہ وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی۔

عید الاضحی کے بعد صرف دو دن تک قربانی جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ الْأَضْحَى يَوْمَانِ بَعْدَ يَوْمِ الْأَضْحَى

تشریح: علامہ ابن سیرین اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے وہ دس ذی الحجہ۔ امام شافعیؒ اور حسن بصری کے نزدیک چار دن ہیں۔ یوم النحر و ایام تشریق کے تین دن۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالک و احمد کے نزدیک تین دن ہیں۔

ابن سیرین وغیرہ کی دلیل بخاری شریف کی مشہور حدیث ہے جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس کے آخر میں الفاظ ہیں الیس یوم النحر قلنا بلی تو یہاں النحر میں الف لام جنسی ہے اور یوم کی اسکی طرف اضافت کی گئی تو جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کا ایک ہی دن ہوا۔ امام شافعی وغیرہ کی دلیل جبیر بن مطعم کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی کل ایام التشریق ذبح رواہ ابن حبان، اور ایام تشریق یوم نحر کے بعد تین دن ہیں للہذا مجموعہ چار دن ہوئے۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث قال الاضحی ثلاثة ایام بعد ایام النحر رواہ البیہقی۔ تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی

حدیث ہے انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال ایام التشریق کلھا ذبح رواہ ابن عادی فی الکامل۔

امام ابو حنیفہؒ مالکؒ احمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت علیؓ کی حدیث سے قال ایام النحر ثلاثۃ ایام افضلھن دوسرا استدلال حضرت ابن عمرؓ وابن عباسؓ کا اثر ہے قالا النحر ثلاثۃ ایام اولھا افضلھا۔

اور بہت سے آثار صحابہ ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہوا کہ قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ ابن سیرین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں جنس کمال بیان کرنے کے لئے ہے جیسا کہ المسلم من سلم المسلمون، المال الابل وغیرھا من الامثلۃ تو مطلب یہ ہوا کہ دسویں تاریخ نحر کامل کا دن ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل حدیث جبیر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منقطع ہے کما قال البزار۔ اسی طرح کامل بن عدی کی حدیث کے بارے میں ابن ابی حاتم نے موضوع تک کہہ دیا اور ضعیف تو ضرور ہے۔ اور تیسری دلیل جو حدیث ابن عباسؓ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں خود ابن مسعودؓ سے سند جید کے ساتھ طحاوی شریف میں حدیث موجود ہے انہ قال الاضحی یومان بعد یوم النحر لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

باب العتیرۃ (عتیرہ کا بیان)

فرع اور عتیرہ کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ الخ

تشریح: فرع کہا جاتا ہے جانور کے سب سے پہلے بچہ جسکو اپنے بتوں کے نام چھوڑ دیتے تھے اور بعض نے کہا اسکو ذبح کر کے غرباء میں تقسیم کر دیتے تھے تاکہ اس سے جانور میں برکت ہو اور وہ کثیر النسل ہو اور بعض کہتے ہیں کہ جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے اس کے بعد جو بچہ جنتی ہے اس کو مشرکین ذبح کر دیتے تھے اسی کو فرع کہا جاتا ہے۔ اور عتیرۃ اس جانور کو کہا جاتا ہے جسکو ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے کیونکہ اشہر حرم میں یہ سب سے پہلے مہینہ ہے اس لئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے۔ پھر ابتدائے اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے۔ اب علماء میں اختلاف ہوا کہ اب تک یہ حکم باقی رہا یا نہیں تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں مستحب ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور دوسرے جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ فرع وعتیرہ کا حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ قاضی عیاض فرماتے ہیں ان جماھر العلماء علی انہ منسوخ وبہ جزم الحازمی

شوافع حضرات استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے ان کے وجوب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مخنف بن سُلیم کی حدیث ہے یا ایھا الناس علی کل اھل بیت فی کل عام اضحیۃ وعتیرۃ اور بعض سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ حارث بن عمرو باھلی کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا من شاء عتر ومن شاء لم یعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم یفرع اور بعض سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ لہٰذا سب کو ملا کر ہم نے مستحب کہا۔ امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ رحمھم اللہ کی دلیل ہے جو حضرت ابن عمر وابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ اور اجازت وامر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہٰذا یہ حدیث تمام کیلئے ناسخ قرار دی جائے گی اللّٰھم ارحم المؤلف والکاتب ولمن سعی فیہ

باب صلاۃ الخسوف (نماز خسوف کا بیان)

خسوف کے معنی چاند میں گہن لگنا اور اسکے مقابل لفظ کسوف ہے جسکے معنی سورج میں گہن لگنا۔ اور جوہری نے کہا یہی افصح ہے اور بعض نے کہا کہ کسوف و خسوف۔ قمر و شمس دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور یہاں خسوف سے سورج گہن مراد ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ ۱۰ھ میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے فرزند ارجمند حضرت ابراہیم علیہ السلام کا انتقال ہوا تھا، اور ایام جاہلیت کے عقیدہ کے اعتبار سے بعض ضعیف مسلمانوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضور ﷺ کے صاحبزادے کے انتقال کی وجہ سے سورج میں تغیر آگیا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی بڑے آدمی کے انتقال کی وجہ سے سورج اور چاند میں تغیر آجاتا ہے۔ تو آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھ کر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس عقیدہ کو باطل کیا کہ ان الشمس و القمر أیتان من آیات اللہ لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ۔

صلوۃ کسوف کی مشروعیت کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کیونکہ احادیثِ صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ نیز عام نمازوں کی طرح دو رکعت قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ واجبات، سنن و آداب کے ساتھ ادا کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ دو مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں کتنے رکوع ہیں۔ دوسرا مسئلہ کہ اس میں قرأت جہری ہے یا سرّی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں چونکہ مختلف احادیث آئی ہیں۔ بعض روایات میں ایک رکوع کا ذکر ہے اور بعض میں دو اور بعض میں تین اور بعض میں چار اور بعض میں پانچ حتیٰ کہ ایک روایت میں ہے کہ دو دو رکعت کر کے پڑھتے رہے یہاں تک کہ آفتاب صاف ہو گیا۔ ان روایات کے پیش نظر ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہو گیا تو

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ نے دو رکوع والی روایت پر عمل کیا اور کہا کہ صلوۃ کسوف کی ہر ایک رکعت میں دو رکوع ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں کی طرح اس میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ فعلی احادیث میں اتنے اختلافات ہیں کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے لہٰذا قولی حدیث دیکھنا چاہیئے جو قانون کی حیثیت رکھتی ہے تو ابوداؤد اور نسائی میں حضرت قبیصہ بن ابی المخارق کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا اذا رأیتموھا فصلوا کاحدث صلوۃ صلیتموھا من المکتوبہ۔ تو مکتوبہ سے مراد صلوۃ فجر ہے۔ تو فجر کی طرح نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ اس میں دو رکعت ہیں ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو آپ ﷺ جتنے بھی رکوع کریں وہ آپ ﷺ جانتے ہیں۔ ہمیں ایک رکوع کرنے کا حکم دیا۔ لہٰذا یہی ہمارے لئے قانون ہو گا۔ نیز دوسری نمازوں میں جب ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہے اس میں بھی ایک رکوع ہو گا جیسے دوسرے ارکان میں کوئی فرق نہیں ہے تو احناف نے احادیث فعلیہ پر اپنے مذہب کا مدار ہی نہیں رکھا۔ لہٰذا ان پر ان کا جواب دینا ضروری نہیں بلکہ شوافع وغیرھم پر جواب دینا ضروری ہے کیونکہ انہوں نے بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ ہم پر جواب دینا تو ضروری نہیں تھا پھر بھی استحباباً جواب دیتے ہیں۔ تو علامہ حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے یہ جواب دیا کہ آپ ﷺ پر ایک خاص کیفیت طاری ہو گئی تھی اور آپ نے بہت لمبا رکوع کیا تھا پھر اتفاق سے گرمی بھی سخت تھی ادھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے انتقال کا اثر بھی تھا تو بعض نے سمجھا کہ شاید آپ ﷺ نے سر اٹھا لیا اسلئے انہوں نے سر اٹھا لیا مگر دیکھا کہ آپ ﷺ رکوع میں ہیں تو پھر رکوع میں چلے گئے ایسا ہی بار بار ہوتا رہا اور ان کو دیکھ کر پیچھے جو لوگ تھے انہوں نے بھی بار بار رکوع کیا اور یہ گمان کیا کہ یہ تعدُّدِ رکوع نبی کریم ﷺ کی طرف سے ہیں، بنابریں مختلف رکوعات کا ذکر ہے اور

درحقیقت حضور ﷺ نے ایک ہی رکوع کیا۔ لیکن یہ جواب زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ صحابۂ کرام ؓ ہر مسئلہ کا بہت اہتمام کرتے تھے خاص کر نماز کے مسائل کا لہٰذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام ؓ پوری عمر غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہوئی ہو۔

اسلئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ جسکو حضرت شیخ الہندؒ نے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے متعدد رکوعات کئے تھے دراصل آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے بہت آیات دیکھیے مثلاً جنت و دوزخ قبلہ جانب ظاہر کر دیئے گئے تھے۔ اس لئے رکوع سے سر اٹھا کر پھر جھک گئے پھر ایسا ہوا پھر جھک گئے تو یہ رکوعات آیات تھے اور نماز کا رکوع ایک ہی تھا اور یہ کیفیت ہر ایک کے ساتھ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہمارے عام قانون بیان کر دیا رکوعات آیات کیلئے احادیث میں بہت نظائر موجود ہیں جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے حضرت ابن عباس ؓ سے کہ ان کے پاس بعض ازواج مطہرات کے انتقال کی خبر پہنچی تو وہ سجدہ میں گر گئے فقیل له اتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم اية فاسجدوا ای أیه اعظم من ذهاب ازواج النبی صلی الله علیه وسلم۔

اسی طرح کتب سیر میں موجود ہے کہ آپ ﷺ جب فتح مکہ کیلئے مکہ جا رہے تھے تو جب عمارات مکہ پر نظر پڑی تو اونٹ پر بیٹھے بیٹھے سر جھکا لئے کیونکہ فتح مکہ آیۃ من آیت اللہ ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ صلوۃ کسوف کے متعدد رکوع رکوع صلوۃ نہیں رکوع آیات ہیں اور جس نے جتنا دیکھا اتنے کی روایت کی بنا بریں روایات میں اختلاف گیا۔

الحدیث الشریف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُسُوفٍ لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا

امام احمد و اسحاق و صاحبین کے نزدیک صلوۃ کسوف میں جہری قرأت ہونی چاہیے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک سری قرأت ہونی چاہیے۔ فریق اول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت جهر النبی صلی الله علیه وسلم فی صلوة الخسوف بالقراءة (متفق علیه)

جمہور کی دلیل حضرت سمرہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا کے الفاظ ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس ؓ کی حدیث ہے ما سمعت من النبی صلی الله علیه وسلم فی صلوة الکسوف حرفا، رواه الطحاوی۔

فریق اول کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ بعض روایت میں حزرنا کے لفظ ہے جسکے معنی اندازہ لگانے کے ہیں۔ اسکی تعبیر بعض رواۃ نے جہر سے کر دی۔ لہٰذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس سے خسوفِ قمر مراد ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے دو ایک آیت کا جہر مراد ہے۔ اور آپ ﷺ بعض دوسری سری نمازوں میں بھی تعلیم کیلئے دو ایک آیت جہراً پڑھ لیتے تھے۔ لہٰذا اس سے جہر ثابت نہیں ہو گا۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سراً قرأت ہونا چاہیے کیونکہ یہ دن کی نماز ہے اور اس کے بارے میں آتا ہے۔ صلوۃ النهار عجماء

بَابٌ فِي سُجُودِ الشُّكْرِ (سجدہ شکر کا بیان)

خوشی کے وقت آنحضرت ﷺ کا سجدہ شکر

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ سُرُورٌ أَوْ يُسَرُّ بِهِ خَرَّ سَاجِدًا. شَاكِرًا لِلّٰهِ تَعَالَى

تشریح: سجدۂ شکر جو کسی نعمت کے حصول پر یا کسی مصیبت کے زوال پر ہوتا ہے۔ اسکے بارے میں امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ یہ منفرد سجدہ سنت ہے اور یہ ہمارے امام محمد کا بھی قول ہے۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ نیز حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ کی خدمت میں ابو جہل کا سر لایا گیا تو خَرَّ سَاجِدًا اسی طرح صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پاس جب مسیلمہ کذاب کے قتل کی خبر پہنچی تو سجدۂ شکر ادا کیا۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک منفرداً کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالی کی نعمتیں بیشمار ہیں اگر بندہ پر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت یا استحباب کے سجدہ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی اور جہاں احادیث میں سجدہ کا ذکر ہے وہاں جزء بول کر کل مراد لیا گیا یعنی دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔

بَابُ الْاِسْتِسْقَاءِ (نماز استقاء کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ بِالنَّاسِ إِلَى الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي، فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: لغۃً استقاء کے معنی طلب سقاء یعنی سیر ابی طلب کرنا یا بارش طلب کرنا اور شریعت کی اصطلاح میں الاستسقاء هو طلب السقيا على وجه مخصوص من الله تعالى لانزال الغيث على العباد ودفع الجدب والقحط من البلاد۔

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے صرف دعا سے استقاء ادا نہیں ہوگا۔ یہی صاحبین کی رائے ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اس کی تین صورتیں ہیں۔ سب سے افضل صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر توبہ استغفار کر کے اللہ تعالی سے صرف دعا کی جائے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ عیدین یا جمعہ کے خطبہ کے اندر دعا کر لی جائے۔ الغرض امام صاحب کے نزدیک صرف نماز منحصر نہیں ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں نماز کا ذکر ہے جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیثیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۝ سے۔

تو یہاں انزال بارش کو صرف استغفار پر معلق کیا گیا۔ اسی طرح بخاری شریف کے متعدد مواضع میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ایک شخص قحط مطر کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے خطبہ کے اندر دعا فرمادی۔ اسی طرح ابن ماجہ میں کعب بن مرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے بارش کی دعا چاہی تو آپ ﷺ نے ہاتھ اٹھا کر دعا فرمادی تو معلوم ہوا کہ استقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔ نیز سعید بن منصور شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ خرج عمر ليستسقى فلم يزد على الاستغفار فقالوا ما رأيناك استقيت فقال لقد طلبت الله الغيث بمجاديح السماء الذى يستنزل به المطر ثم قرأ استغفروا ربكم الخ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا اس پر کہ استقاء کیلئے صرف دعا اور استغفار کافی ہے نماز ضروری نہیں۔ انہوں نے جو نماز والی حدیثوں سے استدلال کیا وہ ہماری خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی نماز کو افضل صورت کہتے ہیں۔

وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ: چادر کا پلٹنا تفاول کیلئے ہے کہ ہم جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہ جائیں۔ اب اسکے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام و مقتدی دونوں کیلئے تحویل رداء مسنون ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے مقتدی کے لئے مسنون نہیں۔ فریق اول نے ان احادیث سے استدلال کیا جن میں تحویل رداء مذکور ہے جیسے حضرت عبداللہ کی روایت ہے بخاری و مسلم اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں۔ احناف اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل رداء کا ذکر ہے مقتدیوں کا ذکر نہیں تو معلوم ہوا کہ صرف امام کرے مقتدی نہ کرے۔

كتاب الجنائز (جنازے کا بیان)

جنائز جمع ہے جنازۃ کی بفتح الجیم کی جس کے معنی میت کے ہیں۔ اور بکسر الجیم اس چارپائی کہا جاتا ہے جس پر میت ہو اور بعض نے اس کا عکس بیان کیا۔

مؤمن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجَبِينِ

تشریح: اس حدیث کی شرح میں مختلف اقوال ہیں۔ (۱) شدۃ سکرات موت سے کنایہ ہے اور اس سے تکفیر ذنوب و رفع درجات ہوتا ہے۔ (۲) آسانی موت کی طرف اشارہ ہے کہ زیادہ تکلیف نہیں ہوتی ہے بس اتنی کہ پیشانی پر ذرا سا پسینہ آجاتا ہے۔ (۳) مؤمن ساری زندگی عبادات و طاعات میں کوشش کرتا رہتا ہے اور حلال روزی مہیا کرنے کے لئے جدوجہد کرتا رہتا ہے کہ اس کی موت تک اس کی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے۔

باب غسل الميت وتكفينه (میت کے نہلانے کفنانے کا بیان)

غسل میت کے بارے میں اختلاف ہے بعض نے سنت کہا۔ چنانچہ علامہ قرطبیؒ نے شرح مسلم میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور علامہ نوویؒ نے غسل میت کو فرض کفایہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور علامہ عینیؒ نے احناف کا مذہب نقل کیا کہ وہ واجب ہے جس پر بہت سے احادیث دال ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ . . . كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ يَمَانِيَةٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ

تشریح: کفن تین قسم کی ہے۔ ایک کفن سنت[۱] دوم کفن جواز[۲] تیسرا کفن ضرورت[۳]۔ کفن ضرورت تو وہ ہے کہ جو میسر ہو جائے دے دیا جائے، اور کفن جواز مرد کیلئے دو کپڑے اور عورت کیلئے تین کپڑے اور کفن سنت مرد کیلئے تین کپڑے اور عورت کیلئے پانچ کپڑے ہیں۔ اب مرد کیلئے جو تین کپڑے ہوں گے اس میں اختلاف ہے اور مدار اختلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کس قسم کے تین کپڑے دیئے گئے تھے تو شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ صرف تین چادریں تھی قمیص نہیں تھی اور احناف کے نزدیک تین کپڑوں میں ایک قمیص بھی ہونا چاہیئے۔ شوافع کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں تین کپڑوں کا ذکر ہے اور قمیص کی نفی ہے۔ احناف کی دلیل (۱) حضرت عبداللہ بن مغفل کی

حدیث ہے انه علیه السلام کفن فی قمیص۔ نیز (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن سمرۃ کی حدیث ہے کفن النبی صلی اللہ علیه وسلم فی ثلاثة اثواب قمیص وازار ورداء رواه ابن عدی فی الکامل (۳) اخرج الطحاوی عن شداد بن الهاد ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ فأمن به ثم مات فکفنه النبی صلی اللہ علیه وسلم فی جبة النبی (۴) بخاری و مسلم میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی منافق کو اپنی قمیص کفن کیلئے دی تھی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے قمیص مخیط کی نفی ہے جو حین حیوۃ میں پہنی جاتی تھی لہٰذا اس سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ إِنَّ رَجُلًا كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَقَصَتْهُ نَاقَتُهُ الخ

تشریح: امام شافعیؒ احمد اسحاق کے نزدیک اگر کوئی محرم حالت احرام میں مر جائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے۔ لہٰذا اس کے احرام کے کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اسکو خوشبو نہیں لگائی جائے گی اور سر بھی نہیں ڈھانکا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ و مالک و اوزاعی کے نزدیک محرم کے ساتھ تمام مردوں کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک نے استدلال کیا اس مشہور حدیث سے اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الخ لہٰذا مرنے کے بعد اس کا احرام ختم ہو گیا اب وہ حلال کی طرح ہو گیا۔ نیز ان کا احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو مُردوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اذا مات المحرم فهو حلال۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اذا مات المحرم ذهب احرام صاحبکم۔

انہوں نے حدیث ابن عباس سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عام کلی احادیث کے مقابلہ میں یہ شاذ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص شخص کا واقعہ ہے اسکے ساتھ خاص ہے اسکا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اغسلوا بسدر حالانکہ محرم کو سدر کے ساتھ غسل نہیں دیا جاتا دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے لا تخمروا وجهه حالانکہ احرام سر میں ہوتا ہے چہرا میں نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا اس سے عام مسئلہ ثابت نہیں ہو سکتا۔

اَلْمَشْيُ بِالْجَنَازَةِ وَالصَّلَاةُ عَلَيْهَا (جنازہ اٹھا کر لیجانے اور نماز جنازہ کا بیان)

جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا الخ

تشریح: علامہ عینی وغیرہ فرماتے ہیں کہ امام احمد و اسحاق کے ایک قول کے مطابق جنازہ دیکھنے بعد کھڑا ہونے اور نہ ہونے میں اختیار ہے۔ کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں، اور بعض حضرات کے نزدیک جنازہ دیکھنے کے بعد اسکے گزر جانے تک کھڑا رہنا واجب ہے اور جو جنازہ کے ساتھ ہے وہ اعناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہے یہ امام اوزاعی اور ابن سیرین شعبی کا قول ہے۔ وہ حدیث مذکور جیسی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں قوموا امر کا صیغہ ہے۔

جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونا واجب نہیں البتہ مستحب ہے کیونکہ میت کو دیکھنے کے بعد دل میں کچھ اثر ہونا چاہیئے نیز اس کے ساتھ جو فرشتے ہیں ان کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا مناسب ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه علیه السلام کان یقوم للجنازة ثم جلس بعد۔ اسی طرح ابن حبان میں حدیث ہے کان

النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا بالقیام فی الجنائز ثم جلس بعد ذلک وامر بالجلوس۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں مافعلہ صلی اللہ علیہ وسلم الامرۃ فلما نسخ ذلک نھی عنہ، رواہ البخاری۔

اب جن روایات میں قیام کا امر ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ سب منسوخ ہیں یا یہ کہا جائے کہ وہ استحباب پر محمول ہیں۔

غائبانہ نماز جنازہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ

تشریح: یہاں چند مسائل ہیں

(۱) غائبانہ جنازہ کی حیثیت: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی تو اب بحث ہوئی کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے یا نہیں تو **ائمہ کا اختلاف:** امام شافعی واحمد کے نزدیک جس پر صلوۃ جنازہ نہیں پڑھی گئی اس پر غائبانہ نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ وہ قبلہ کی جانب ہو۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک کسی صورت میں بھی صلوۃ غائبانہ جائز نہیں۔

دلائل: امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی کے واقعہ سے کہ آپ ﷺ نے اس پر غائبانہ نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز و مشروع ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک استدلال پیش کرتے ہیں حضور ﷺ اور خلفائے راشدین کے تعامل سے کہ اس وقت بہت سے صحابہ نے کا بلادِ بعیدہ میں انتقال کیا مگر کسی پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے لہٰذا غائبانہ نماز مشروع نہ ہونا چاہیے۔

جواب: اور نجاشی پر آپ ﷺ نے جو غائبانہ نماز پڑھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا یہی وجہ ہے کہ اور کسی پر نہیں پڑھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ غائبانہ نہیں تھی کیونکہ ابن حبان نے عمران بن حصین سے روایت کی کہ وجنازتہ بین یدیہ یعنی اللہ تعالیٰ نے درمیان کے تمام حجابات دور کر دیئے اور جنازہ حضور ﷺ کے سامنے ہوگیا اور یہ حالت دوسرے کسی کو حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا اس سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

(۲) صلوۃ الجنازۃ فی المسجد: دوسرا مسئلہ صلوۃ الجنازۃ فی المسجد کا تو امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ تلویثِ مسجد کا اندیشہ نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صلوۃ الجنازۃ فی المسجد جائز نہیں۔ خواہ میت مسجد میں ہو یا باہر۔

امام شافعی واحمد استدلال پیش کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے قالت ماصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابنی البیضاء الا فی المسجد رواہ ابو داؤد۔ امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی پر نماز پڑھنے کے واقعہ سے کہ آپ ﷺ مصلی میں تشریف لے اگر مسجد میں جائز ہوتی تو اتنی تکلیف گوارہ کرکے باہر نہ جاتے۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شئ لہ وفی روایۃ فلا اجر لہ، رواہ ابو داود۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ بخاری شریف میں روایت ہے کہ آپ ﷺ نے جنازہ کیلئے مسجد کے قریب مستقل جگہ معین کی تھی۔ اگر مسجد میں جائز ہوتا تو پھر مستقل جگہ بنانے کی کیا ضرورت تھی اور مسلمانوں کا تعامل ہمیشہ اسی پر رہا کہ صلوۃ جنازہ

خارج مسجد میں پڑھی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے جنازہ پڑھنے کے لئے جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مسجد میں لانے کیلئے کہا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے انکار کیا۔ دلائل ماسبق سے واضح ہو گیا کہ بغیر عذر صلوۃ جنازہ مسجد میں پڑھنا جائز نہیں۔

اب شوافع نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک خاص وجہ سے ہوئی۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معتکف تھے یا بارش کا عذر تھا اور باہر نکلنا مشکل تھا۔ بہر حال یہ ایک خاص واقعہ عام کلی کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔

(۳) **تیسرا مسئلہ تکبیرات جنازہ :** کے متعلق ہے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ میں چار تکبیرات ہیں۔ ویسے روایات حدیث کے اعتبار سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے چار سے لے کر نو تک ثابت۔ لیکن آخر میں چار ہی پر امر مستقر ہو گیا اسی لئے ائمہ اربع نے چار ہی کو اختیار کیا چار تکبیرات پر ادلہ حسب ذیل ہیں:

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تمام امت کا تعامل چار پر ہے۔ (۲) طحاوی میں مذکور ہے انه علیه السلام صلی العید بن باربع تکبیرات وقال احفظوهن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (۳) روی الحاکم آخر ما کبر النبی صلی الله علیه وسلم علی الجنائز اربع تکبیرات۔ وکبر عمر علی ابی بکر اربعاً وکبر ابن عمر علی عمر اربعاً وکبر الحسین علی الحسن اربعاً وکبرا لملائکة علی ادم اربعاً۔ (۴) روی البیهقی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اخر جنازة صلی علیها النبی صلی الله علیه وسلم کبرّ علیها اربعاً (۵) سب سے اہم دلیل وہ ہے جسکو امام طحاوی نے روایت کی من مراسیل ابراهیم نخعی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے چار تکبیرات پر اتفاق کیا اور اس پر اجماع ہو گیا۔ اور اصحاب حدیث کا اتفاق ہے کہ مراسیل ابراهیم نخعی عن عمر و ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کلها حجة۔ لہٰذا اس سے زائد تکبیرات جو ثابت ہیں ان کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلٰى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فَقَالَ لِتَعْلَمُوْا أَنَّهَا سُنَّةٌ

تشریح: امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تکبیر اولی میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالک کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ قرأة الفاتحه علی الجنازة بنية الثناء مستحب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر سے۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک صحابی کا قول أَنَّهَا سُنَّةٌ حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ دوسری دلیل ام شریک کی حدیث ہے قالت امرنا النبی صلی الله علیه وسلم ان نقرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب۔ رواه ابن ماجة اور کچھ آثار سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں ان تمام احادیث سے جن میں صلوۃ جنازہ میں صرف دعا و ثناء کا ذکر ہے۔ قرأت الفاتحہ کا ذکر نہیں ہے اور اسی پر اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین کا تعامل ہے۔ چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں کہ قرأة الفاتحه علی الجنازة لیس بمعمول به فی بلدنا بحال۔ نیز کوفہ میں بھی معمول بہ نہیں تھا حالانکہ یہی دونوں شہر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین کے مرکز علم تھے۔

امام شافعی وغیرہ نے ابن عباس کے اثر سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اثر دو وجہ سے ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتا ایک تو یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک دوسرا اثر ہے کہ صلوۃ جنازہ دعا ہے۔ لہٰذا اس میں قرأت کا سوال پیدا نہیں ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ جو فرما رہے ہیں من السنۃ اس سے یہ مراد نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت ہے اسلئے کہ امام شافعی نے کتاب الام میں لکھا ہے بعض وقت صحابی من السنۃ کہہ دیتے ہیں اور اس سے سنت استنباطی مراد ہوتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت مراد نہیں ہوتی اور اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث ثابت نہیں۔ اور جن صحابہ سے قرأت فاتحہ ثابت ہے وہ سب بطور دعا وثناء کے ہیں بطور قرأت نہیں۔ کما قال الامام الطحاوی اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ (تنبیہ) جنازہ کے مسائل میں حنفیہ کے ساتھ مالکیہ ہیں سوائے دو ایک مسئلہ ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف ہیں۔ اور امام احمد درمیان میں ہیں۔

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو

الحدیث الشریف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ . . . رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا فَقَامَ وَسَطَهَا

تشریح: لفظ وسط اگر بسکون السین ہو تو دو طرف کے درمیان کسی بھی جگہ پر اطلاق ہوتا ہے اور اگر بفتح السین ہو تو ٹھیک درمیان پر اطلاق ہوتا ہے اسی لئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والمتحرک ساکن۔

پھر امام کے موقف میں اختلاف ہو گیا۔ تو عینی وغیرہ نے کہا کہ اس میں اتفاق ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر رہنا چاہیے۔ پھر امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور عورت کے وَسَط یعنی کمر کے برابر کھڑا ہونا چاہیے اور احنافؒ کے نزدیک دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک مرد کے وسط میں اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ قام عند رأس الرجل . . . . . . ثم جئیت المرأۃ الانصاریہ فقام النبی عند عجیزتھا، رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل سمرہ کی مذکورہ حدیث جس میں وَسَطَهَا کا لفظ ہے۔ امام مالکؒ صرف قیس سے استدلال کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں زیادہ تستر ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ جنازہ کی نماز بطور سفارش پڑھی جاتی ہے اور سینہ محل قلب ہے اور اسی میں نور ایمان ہے لہٰذا اسی کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور وسط والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس کو ساکن پڑھا جائے کہ مطلق درمیان کا حصہ ہے۔ اور وہ سینہ بھی ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے امام شافعیؒ کے مانند ایک روایت ہے لہٰذا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔ امام مالکؒ کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔

شہید پر جنازہ کی نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ اَنَّ . . . . . . وَاَمَرَ بِدَفْنِهِمْ بِدِمَائِهِمْ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُغَسَّلُوْا

تشریح: شہداء پر صلوۃ جنازہ پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔ نہ وجوباً اور نہ استحباباً۔ البتہ امام مالک ذرا تفصیل کرتے ہیں کہ اگر حملہ کفار کی طرف سے ہو تو نہیں پڑھی جائے گی اور اگر مسلمان کی طرف سے حملہ ہو تو پڑھی جائیگی احناف کے نزدیک شہدا پر وجوباً نماز پڑھی جائیگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ

شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز قیاس پیش کرتے ہیں کہ صلوۃ جنازہ شفاعت و مغفرت کیلئے ہوتی ہے اور شہداء کو اسکی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حدیث میں ہے السیف محاء للذنوب۔ لہٰذا جیسا وہ غسل سے مستغنی ہیں اسی طرح نماز سے بھی مستغنی ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ان کو احیاء کہا گیا اور نماز مُردوں پر ہوتی ہے، زندوں پر نہیں۔

احناف کے پاس اس سلسلہ میں تقریباً سات حدیثیں موجود ہیں جن میں سے بعض موصول ہیں اور بعض مرسل۔ (۱) عقبہ ابن عامر کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلی علی اھل احد صلوتہ علی المیت رواہ البخاری۔ (۲) عن ابن عباس قال اتی بقتلی احد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ وحمزۃ کما ھو، رواہ ابن ماجہ۔ (۳) عن ابن عباس قال امر النبی صلی اللہ لحمزۃ فسجی ببردۃ ثم صلی علیہ ثم اتی بالقتلی فوضعوا الی حمزۃ فصلی علیھم وعلیہ معھم حتی صلی علیہ ثنتین وسبعین مرۃ، رواہ ابن ھشام فی کتابہ (۴) شداد بن الھاد کی حدیث ہے کہ ایک اعرابی آکر مسلمان ہوا اور جہاد میں شریک ہو کر شہید ہو گیا تو آپ ﷺ نے اس پر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ (۵) واقدی نے فتوح شام کے بارے میں روایت کی کہ اس میں ایک سو تیس مسلمان شہید ہو گئے تو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تمام ساتھیوں کو لے کر نماز پڑھی اور ان کے ساتھ تقریباً نو ہزار صحابی و تابعین تھے۔ انہوں نے لَمْ یُصَلِّ عَلَیْھِمْ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لم یصل علیھم کما صلی علی حمزۃ رضی اللہ عنہ کہ ہر ایک پر ایک بار نماز پڑھی اور حمزہ پر بار بار پڑھی۔ یا ہماری احادیث مثبتہ ہیں اور انکی حدیث منفی و الترجیح للمثبت۔ انکے قیاس کا جواب یہ ہے کہ صلوۃ جنازہ صرف مغفرت کیلئے پڑھی نہیں جاتی بلکہ رفع درجات کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے اور کبھی اپنے نفع کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے۔ جیسا کہ بچوں پر نماز پڑھی جاتی ہے حالانکہ ان کا کوئی گناہ نہیں اور نبی کریم ﷺ پر نماز پڑھی گئی حالانکہ وہاں گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ باقی ان کو جو احیاء کہا گیا وہ احکام اخروی کے اعتبار سے جیسا کہ فرمایا گیا اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّھِمْ یُرْزَقُوْنَ لیکن احکام دنیا کے اعتبار سے وہ بھی مردے ہیں اسی لئے بھی تو ان کا مال میراث میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ان کی بیویوں کی دوسری جگہ شادی دی جاتی ہے۔ اور صلوۃ جنازہ احکام دنیا میں سے ہے لہٰذا ان پر نماز پڑھی جائے گی۔ واللہ اعلم بالصواب

ناتمام بچے کا جنازہ ہوگا یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُغِیْرَۃِ بْنِ شُعْبَۃَ ...... وَالسَّقْطُ یُصَلّٰی عَلَیْہِ وَیُدْعٰی لِوَالِدَیْہِ بِالْمَغْفِرَۃِ وَالرَّحْمَۃِ

تشریح: علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اگر جنین پر چار ماہ نہ گزرے بلکہ اس پہلے حمل ساقط ہو گیا تو بالاجماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اور اگر بعد میں ساقط ہوا تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام احمد و اسحاق کے نزدیک چار ماہ کا بچہ پیدا ہو کر مر گیا تو اس پر نماز پڑھی جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک جب تک بچہ پر آثار حیوٰۃ ظاہر نہ ہوں کر مر جائے اس وقت اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ امام احمد و اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الطفل یصلی علیہ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ دوسری دلیل حدیث مذکور ہے السقط یصلی علیہ

یہ حدیثیں مطلق اور عام ہیں۔ علامت حیوٰۃ وغیرہ کی قید نہیں۔ امام ابو حنیفہ و شافعی کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال الطفل لا یصلی علیہ حتی یستھل (اخرجہ الترمذی)۔

یہاں استھلال سے آثار حیوٰۃ معلوم ہونا مراد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جب تک آثار حیوٰۃ معلوم نہ ہوں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔
امام احمد واسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید میں تعارض ہو جائے تو مقید مقدم ہو گا یا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

الحدیث الشریف: وَعَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

تشریح: امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ احناف کے نزدیک پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر راکب ہو تو پیچھے چلنا افضل ہے اور اگر ماشی ہے تو آگے چلنا افضل ہے۔ امام شافعی واحمد کی **دلیل** ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکور حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جنازہ کے آگے چلتے تھے۔ **دوسری دلیل** حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمشی امام الجنازۃ وابوبکر وعمر و عثمان رواہ الترمذی۔ **تیسری دلیل** عن زیاد بن قیس قال اتیت المدینۃ فرأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمشون امام الجنازۃ رواہ البیہقی۔ **چوتھی دلیل** عقلی پیش کرتے ہیں کہ میت کیلئے لوگ شفعاء بن کر جاتے ہیں لہٰذا میت جو مجرم ہے اس کو آگے نہ رکھنا چاہیے تاکہ حاکم اس کو دیکھ کر غضبناک نہ ہو جائے۔
امام مالکؒ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ الراکب یمشی امام الجنازۃ والماشی حیث شاء (رواہ ابن ماجہ والترمذی)۔
احناف کی دلیل صحیحین کی وہ احادیث ہیں جن میں اتباع الجنائز کے الفاظ آئے ہیں یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ پیچھے چلیں جیسے من اتبع جنازۃ مسلم، من اتبع جنازۃ۔ **دوسری دلیل** حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجنازۃ متبوعۃ ولیس معہا من تقدمہا رواہ الترمذی۔
نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے تاکہ مردہ کو بار بار دیکھ کر عبرت حاصل ہو اور اگر کسی خدمت کی ضرورت ہو تو کر سکے۔ بخلاف آگے چلنے کے یہ دونوں حاصل نہیں ہوں گے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسکے مرسل و متصل ہونے میں اختلاف ہے۔ امام نسائیؒ نے مرسل کو ترجیح دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک مرسل حجت نہیں ہے دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے کہا کہ سالت محمدا عن ھذا الحدیث فقال خطاء۔ اگر صحیح مان لیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی زبان سے اسکا جواب سن لیجئے مصنفہ ابن ابی شیبہ میں عبدالرحمن بن ابزی کی روایت ہے کہ ایک جنازہ میں ہم جا رہے تھے حضرت صدیق اکبر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما آگے چل رہے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ پیچھے میں نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے وہ حضرات آگے چل رہے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیچھے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ وہ حضرات بھی جانتے ہیں کہ پیچھے جانا افضل ہے لیکن لوگوں کے آسانی کیلئے آگے چل رہے ہیں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فضیلت کی بنا پر آگے نہیں چلے۔ بلکہ تیسیر اًللناس آگے گئے۔ انہوں نے عقلی دلیل جو پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ میت بطور ھدیہ دربار خداوندی میں پیش کیا جاتا ہے لہٰذا اس کو آگے دینا چاہیے اور مجرم قرار دینے میں اس پر بدظنی ہے۔ وھو ممنوع بہر حال دلائل

ماسبق سے واضح ہو گیا کہ جنازہ کے پیچھے جانا افضل ہے۔

بَابُ دَفْنِ الْمَيِّتِ (تدفین کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي هَلَكَ فِيهِ: أَلْحِدُوا لِي لَحْدًا، وَانْصِبُوا عَلَى اللَّبِنِ نَصْبًا، كَمَا صُنِعَ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تشریح: لحد کہا جاتا ہے ھو الشق المائل فی القبر اور سیدھا نیچے کی طرف کھودنا شق ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ شق اور لحد دونوں قسم کی قبر جائز ہے۔ لیکن اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے۔ اور اگر نرم ہو کہ ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو شق افضل ہے۔ اسلئے کہ نبی کریم ﷺ کی قبر کھودنے کیلئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھودنے والا اور شق قبر کھودنے والا میں سے جو آجائے وہ کھودلا تو معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں۔ اور بعض نے جو شق کو مکروہ کہا وہ صحیح نہیں ہے اللحد لنا والشق لغیرنا کے معنی مسلمان وغیر مسلمان نہیں ہے بلکہ لنا سے لاھل ملکنا اور لغیرنا سے لغیر ملکنا مراد ہے۔

قبر میں کپڑا بچھانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جُعِلَ فِي قَبْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطِيفَةٌ حَمْرَاءُ

تشریح: یہ وہ چادر تھی جس کو حضور ﷺ پہنتے اور بچھاتے تھے اور آپ ﷺ کے مولی شقران نے آپ ﷺ کی قبر میں بچھادی تھی۔ لیکن ائمہ کرام کے نزدیک چادر دینا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کرہ ان یلقی تحت المیت فی القبر شئی، اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تجعلوا بینی وبین الارض شئیا (شرح المنیة) اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں کسی سے چادر بچھانا ثابت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں۔ اب حضور ﷺ کی قبر مبارک میں جو چادر بچھانا ثابت ہے۔ اسکے مختلف جوابات دیے گئے: (۱) علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ ایسا ہی دار قطنی نے کہا۔ (۲) علامہ تورپشتی فرماتے ہیں کہ جیسا کہ حضور ﷺ بعض احکام دنیا میں ممتاز تھے اسی طرح بعض احکام موت میں بھی ممتاز تھے چنانچہ حدیث شریف میں ان اللہ حرم علی الارض ان تأکل اجساد الانبیاء۔ (۳) سب سے صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال لی گئی تھی، کما قال ابن عبد البر فی الاستیعاب اور حافظ عراقی نے ایک بیت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرشت فی قبرہ قطیفة وقیل اخرجت ھذا اثبت

قبر کو اونٹ کے کوہان کی مانند بنانا

الحدیث الشریف: عَنْ سُفْيَانَ التَّمَّارِ: أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَنَّمًا

تشریح: مسنّم کہا جاتا ہے اونٹ کے کوہان کا مانند درمیان میں کچھ اونچا کرنا۔ اور مسطح کہا جاتا ہے چار گوشہ کر کے برابر بنانا تو امام شافعیؒ کے نزدیک قبر کو مسطح بنانا اولی ہے اور زمین سے ایک بالشت اونچا بنائے۔ امام ابو حنیفہ احمد و مالک کے نزدیک مسنم بنانا اولی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل ابو الھیاج اسدی کی حدیث ہے قال قال لی علی الا أبعثک علی ما بعثنی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تدع قبرا مشرفا الا سویته، رواہ مسلم۔ تو یہاں اونچی قبر کو برابر کرنے کا حکم کیا دوسری دلیل قاسم بن محمد کی

روایت ہے۔قال دخلت علی عائشة فقلت یا اماہ۔۔۔فکشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة(رواہ ابو داؤد) تو اس سے مسطح ہونا ثابت ہوا۔

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل مذکورہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ کی قبر مبارک مسنم تھی۔ نیز مصنفہ ابن ابی شیبہ میں یہ زیادت بھی ہے کہ وقبر ابی بکر وعمر مسنمین۔امام شعبی فرماتے ہیں رأیت قبور شهداء احد مسنمة۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سے مسنم کی نفی نہیں ہوتی اسلئے کہ وہاں زیادہ بلندی کی نفی ہے اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جو فرمایا تھا کہ بلند قبروں کو برابر کر دو وہاں زیادہ بلند قبر مراد ہے۔اور حضور ﷺ کی قبر کے متعلق جو کہا گیا کہ لا مشرفة وہاں بھی یہی مراد ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ متصل جملہ ولا لاطئة بالارض ہے کہ بالکل زمین کے برابر نہیں ہے اور ہم یہی کہتے ہیں۔

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سُلَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ

تشریح: آہستہ آہستہ کھینچنے کو اسلال کہا جاتا ہے۔یہاں اسکی دو صورت ہیں ایک یہ ہے کہ جانب جنوب میں مردہ کو لاکر پہلے سر کو داخل کر کے کھینچ کر شمال کی طرف لے جائے اور دوسری صورت ہے کہ مردہ قبر کی جانب شمال کی طرف لے جائے اور پیر کو داخل کر کے جنوب کی طرف لے جائے۔تو امام شافعی کے نزدیک مردہ کو قبر میں داخل کرنے کیلئے اسلال اولی ہے۔اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبلہ کی جانب سے داخل کرنا اولی ہے۔امام شافعی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو قبر میں اسلال کر کے داخل کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہی صورت افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انه علیه السلام دخل قبراً الیلا فالل سراج فاخذ من قبل القبلة رواہ الترمذی۔دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کان النبی صلی الله علیه وسلم وابو بکر وعمر یدخلون المیت من قبل القبلة رواہ الطبرانی۔نیز جانب قبلہ معظم ہے لہٰذا اسی جانب سے داخل کرنا افضل ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کی قبر دیوار کے متصل تھی اس لئے قبلہ کی جانب داخل کرنا ممکن نہ تھا اس لئے اسلال کیا گیا۔لہٰذا اس سے استدلال تام نہیں۔

بَابُ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ (میت پر رونے کا بیان)

میت پر چیخنا چلانا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ۔۔۔وَإِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

تشریح: اپنے خویش واقارب یا کسی متعلق کی موت کے بعد غمگیں ہونا اور آنکھ سے آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ یہ محبت اور رحمت کی دلیل ہے اور نبی کریم ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ اپنے فرزند ارجمند حضرت ابراھیم کے انتقال کے بعد روئے اور غمگیں ہو کر فرمایا انا بفراقک لمحزونون یا ابراھیم۔اسی طرح دوسرے متعلقین کے انتقال کے بعد آپ ﷺ غمگیں ہوئے اور آنکھ سے آنسو بہائے لہٰذا یہ سنت ہوگا لیکن نوحہ جائز نہیں یعنی زبان سے پکار پکار کر اور ہاتھ سے پیٹ کر رونا اس کی ممانعت آئی ہے اور اس کو شیطان کی طرف سے کہا گیا جیسا کہ حدیث میں ہے۔ان اللہ لا یعذب بدمع العین ولا بحزن

القلب ولکن یعذب بھذا واشار الی لسانہ۔ متفق علیہ

اب اس میں بحث ہوئی کہ اس قسم کے نوحہ کے سبب مردے کو کوئی عذاب ہوگا یا نہیں تو ظاہر حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دوام ہوتا ہے کہ مردہ کو عذاب ہوگا کہ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ۔ لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے بارے میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک کامیت یہودی پر گزر رہے تھے اور اسکے اہل اس پر رو رہے تھے اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ لوگ اس پر رو رہے ہیں حالانکہ اس پر عذاب ہو رہا ہے البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آیت قرآنی وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ سے تعارض پیدا کرتی تھی اسلئے یہ حدیث عام نہیں ہے رواۃ نے عام بنادیا یہ غلط ہے لیکن بہت سے اصحابِ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس تغلیط کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس حدیث کے راوی صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نہیں ہیں بلکہ بعض کبار صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کی ایسی شرح ہونی چاہیے جس سے آیت سے تعارض ختم ہو جائے۔ تو اس کی بہت سی شرح کی گئی یہاں بطور نمونہ کچھ بیان کیا جاتا ہے:

(۱) امام بخاریؒ نے یہ شرح کی کہ میت کو عذاب اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ میت نوحہ کی، صیت کر کے جائے یا وہ اپنی زندگی میں نوحہ سے راضی ہو یا زندگی میں وہ جانتا تھا کہ میرے بعد مجھ پر نوحہ کیا جائے گا لیکن مرتے وقت اس نے منع نہیں کیا اس لئے یہاں جو گناہ ہو رہا ہے یہ میت کے فعل سے ہے لہٰذا اپنے گناہ کے سبب عذاب ہو رہا ہے لہٰذا لَا تَزِرُ الخ کا خلاف نہیں اور اگر اس نے مرتے وقت منع کیا تھا تو اس کو عذاب نہیں ہوگا۔

(۲) علامہ ابن حزم نے یہ شرح کی کہ مرنے کے بعد میت کے ان برے اوصاف وافعال کو یاد کر کے روتے ہیں جن کی وجہ سے مردہ کو عذاب دیا جارہا اور فرشتے کہتے رہتے ہیں کیا تو ایسا ظالم وڈاکو تھا جو یہ لوگ رو رہے ہیں۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہاں عذاب سے توبیخ الملائکہ مراد ہے۔

(۴) بعض نے کہا کہ یہاں میت سے قریب الموت مراد ہے کہ اس کے پاس رونے سے اس کو عذاب وتکلیف ہوتی ہے لیکن سب سے اچھی شرح وہی ہے جس کو امام بخاری نے بیان کی۔

بَابُ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ (قبروں کی زیارت کرنے کا بیان)

ابتداء میں لوگ نئے نئے مسلمان تھے اور ابھی ابھی بت پرستی چھوڑ کر آئے تھے بنابریں زیارت قبور سے منع فرمایا تاکہ انکو بت پرستی سے نفرت ہو جائے بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ اس سے رقت قلب پیدا ہوتی ہے اور موت یاد آتی ہے۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ اس کی حیثیت کیا ہے۔ تو ابن حزم نے کہا کہ عمر رضی اللہ عنہ میں ایک مرتبہ بھی زیارت قبور کرنا واجب ہے۔ کیونکہ بریدہ کی حدیث ہے۔ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک زیارت قبور مستحب ہے کیونکہ نہی کے بعد جو امر آتا ہے اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا اور زیارت کے آداب یہ ہیں کہ مردہ کے چہرہ کا استقبال کر کے قبلہ کو پیچھے رکھ کر دعا اور استغفار کیا جائے اور اس سے استمداد نہ کیا جائے اور قبر کو نہ ہاتھ سے مسح کرے اور نہ بوسہ دے۔ اور سب سے افضل وقت جمعہ کی صبح کا وقت ہے۔

پھر عورتوں کیلئے زیارت کے بارے میں دو قول ہیں بعض کے نزدیک مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث ہے۔ حضرت

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی لعن زوارات القبور اور بعض کے نزدیک عورتوں کے لئے بھی جائز ہے بشرطیکہ آداب کالحاظ کرتے ہوئے بغیر جزع فزع کرے اور لعنت کی حدیث ممانعت زیارت کی حدیث کے زمانہ میں ہے اور جب ممانعت ختم ہوگئی اور اجازت دے دی گئی تو عورتیں بھی اجازت میں شامل ہوگئیں اور لعنت بھی ختم ہوگئی۔

هٰذا ختم كتاب الصلوٰة بتوفيق الله تعالى وعونه وارجو ان يوفقني الاتمام للتقرير المليح لمشكوٰة المصابيح

المعروف بدرس مشكوٰة

کتاب الزکاۃ (زکوۃ کا بیان)

چونکہ قرآن و حدیث میں صلوۃ کے بعد زکوۃ کا ذکر آتا ہے جیسے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ، اِقَامِ الصَّلٰوۃِ وَاِیْتَآءِ الزَّکٰوۃِ وغیرہ۔ بنابریں محدثین کرام وفقہاء عظام عام طور پر نماز کے بعد ہی زکوۃ کا ذکر کرتے ہیں، اتباعاً للقران والحدیث

زکوٰۃ کے معنی: لغت میں زکوۃ کے بہت معانی آتے ہیں۔ لیکن علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اکثر لغت میں دو معنی پر مستعمل ہوتی ہیں اول بمعنی نماء یعنی بڑھنا جیسے کہا جاتا ہے زکی ''الزرع اذا نما''۔ دوسرے بمعنی طہارت جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی۔ زکوۃ الارض یبسھا اور شرعی معنٰی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ زکوۃ دینے سے مال بڑھتا ہے ایسا ہی مال پاک ہو جاتا ہے اور نفس معاصی وبخل سے پاک ہوتا ہے اور شرع میں زکوۃ کی تعریف یہ ہے کہ

تملیک جزء معین من مال عیّنہ الشرع من مسلم فقیر غیر ھاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالی کما فی الدر المختار والعمدۃ۔

زکوۃ بھی صلوۃ کے مانند فرض قطعی ہے اس کا منکر کافر ہے کمافی فتح الباری۔ فرضیتِ زکوۃ کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ ہجرت سے پہلے زکوۃ فرض ہوئی لیکن جمہور کے نزدیک فرضیتِ زکوۃ بعد الہجرت ۲ھ میں فرضیتِ رمضان کے ذرا بعد ہوئی کمافی الدر المختار۔ اگرچہ ۱۔۲ ہجری میں فرض ہونے کے اقوال بھی موجود ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ زکوۃ، صوم، جمعہ اور عیدین کی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ ہی میں ہو چکی تھی۔ البتہ ان کی تفصیلات اور عملی نفاد مدینہ میں ہوئی شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے تمام مختلف اقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

زکوۃ مالداروں سے لیکر غرباء کو دی جائے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَادْعُهُمْ إِلٰى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ. فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ. فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ الخ

تشریح: چونکہ یہاں ظاہری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان لانے کے بعد فروعاتِ ایمان کا حکم ہے بنابریں کفار مخاطبین بالاحکام نہیں ہیں۔ اس مسئلہ کے اندر علماء کے درمیان مشہور اختلاف ہے اور اس میں بڑی تفصیل ہے۔ اسکے بعض اجزاء متفق علیہا ہیں اور بعض مختلف فیہا ہیں۔ اس میں سب کا اتفاق کہ کفار مخاطب بالایمان وعقوبات ہیں نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ وہ معاملات کا مخاطب ہیں اس میں بھی اتفاق ہے کہ کافر پر ایمان لانے کے بعد حالتِ کفر کی نمازوں کی قضاء لازم نہیں۔ اختلاف صرف عبادات کے بارے میں ہے تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک کفار، عبادات کے بھی مخاطب ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قیامت میں ان کو ترکِ عبادات پر مزید عذاب دیا جائے گا۔ یہ مطلب نہیں کہ بغیر ایمان کے عبادات ادا کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ احناف کے تین اقوال ہیں اول عراقیین کا قول، وہ مثل شوافع ومالکیہ ہے۔ دوسرا قول مشائخ ماوراء النہر کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار فروعات کے اعتقاد کا مخاطب ہیں اداء کے مخاطب نہیں ہیں۔ سو ان کو صرف ترکِ اعتقاد العبادات پر عذاب دیا جائے گا۔ ترکِ اداء پر عذاب نہیں ہو گا۔ تیسرا قول علماء ماوراء النہر کے بعض مشائخ کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار مطلقاً عبادات کا مخاطب نہیں نہ اعتقاداً نہ اداءً۔ لہٰذا ان کو صرف ترکِ ایمان پر عذاب ہو گا۔ صاحبِ بحر الرائق نے پہلے قول کو مختار قرار دیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے دوسرے اور تیسرے قول والوں کے پاس قرآن وحدیث سے کوئی

دلیل قوی نہیں ہے۔ صرف حدیثِ مذکور کے ظاہر سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ نے ایمان کے بعد احکام کی دعوت کا حکم فرمایا۔ دوسری دلیل قیاس سے پیش کرتے ہیں کہ کفار اگر فروع کا مخاطب ہوں توان کے ادا کرنے سے صحیح ہونا چاہئے تھا حالانکہ بلاایمان اداءِ عبادات صحیح نہیں۔ لہٰذا کا مکلف بالفروع ہونا درست نہیں اور مشائخ عراق من الحنیفہ و شوافع و مالکیہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیات سے (۱) وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِيْنَ ○ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ (۲) فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى (۳) مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ ○ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ○

اگر کفار مخاطب بالفروع نہ ہوتے تو نماز نہ پڑھنے اور زکوٰۃ نہ دینے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں۔ فریق مخالف نے جو حدیثِ مذکور سے دلیل پیش کی، اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں تدریجی طور پر آہستہ آہستہ دعوت دینا مراد ہے تاکہ ان پر دشواری نہ ہو اور تعمیل کرنا آسان ہو۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ ان فروع کی صحت موقوف ہے ایمان پر جیسا کہ جنبی آدمی صلوٰۃ کا مکلف ہے لیکن بشرطِ ازالۂ حدث بغیر ازالۂ حدث نماز صحیح نہیں ہو گی لیکن مکلف ہے۔ اسی طرح کافر مکلف بالفروع ہے۔ لیکن بشرط ازالہ کفر بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہو گی مگر مکلف رہے گا۔

تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِيْ فُقَرَائِهِمْ: حدیث ہذا سے علامہ ابن الہمامؒ نے احناف کی طرف سے اس مسئلہ پر استدلال کیا کہ قرآن کریم میں ایتاءِ زکوٰۃ کیلئے جو اصناف ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دیدینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی سب کو دینا ضروری نہیں۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس زکوٰۃ کا مال آیا تو آپ ﷺ نے فقراء کے علاوہ صرف ایک صنف مؤلفۃ القلوب کو دیا۔ کمافی العینی و نصب الرایہ۔

یہی امام مالکؒ و احمدؒ و جمہور کا مذہب ہے۔ بخلاف شوافع کے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر صنف سے کم سے کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔ اصل میں شوافع حضرات کا تفقہ یہ ہے کہ آیت میں مستحقین زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ اور حنفیہ کا تفقہ یہ ہے کہ آیت میں مصارفِ زکوٰۃ کا ذکر ہے اور اس کی تائید احادیث سے ہوتی ہے۔ شوافع کی تائید میں کوئی حدیث نہیں ہے۔

یہاں سے ایک دوسرے مسئلہ پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف نقل زکوٰۃ جائز ہے یا نہیں تو ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ و مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ایک شہر کی زکوٰۃ کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگر دوسرے شہر میں اس کے اقرباء ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہو یا طالب علم ہو یا دوسری کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ اولیٰ ہے اور بلا وجہ ترجیح جائز مع الکراہت ہے۔ فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِيْ فُقَرَائِهِمْ تو صاف حکم دیا گیا کہ جس شہر کے اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے گی وہ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کیا جائے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد شریف کی ایک حدیث کہ زیاد یا دوسرے کسی امیر نے حضرت عمران حصین رضی اللہ عنہ کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تو وہ واپس آئے تو امیر نے دریافت کیا کہ مالِ زکوٰۃ کہاں؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان نے فرمایا کہ کیا مال یہاں لانے کے لئے آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا؟ ہم نے جہاں سے لیا وہاں ہی تقسیم کر دیا۔ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہمارا یہی عمل تھا کہ جہاں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی وہاں کے فقراء پر تقسیم کر دی جاتی۔

حنفیہ کے دلیل یہ ہے کہ تواتراً یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی عادتِ مبارک تھی کہ اطرافِ ملک کے اعراب سے زکوٰۃ کا

مال منگواتے تھے اور فقراء مہاجرین وانصار میں تقسیم کرتے تھے۔
فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فقراءھم کی ضمیر فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ اس شہر کے فقراء ہو یا دوسرا شہر کے کما قال العینی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ کسی خاص جگہ کے لئے خاص زمانہ پر محمول ہے دلیل تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عام عمل۔ لیکن علامہ عینی لکھتے ہیں کہ اس اختلاف کے باوجود تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ہر صورت میں فرضیتِ زکوۃ ساقط ہو جائے گی صرف حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک منتقل کرنے کی صورت میں فرضیت ساقط نہیں ہو گی۔

تنبیہ: **اشکال:** حدیث ہذا میں ظاہراً ایک اشکال ہوتا ہے کہ یہاں صوم وحج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں اس وقت فرض ہو چکے تھے۔ **جواب:** تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔(۱) علامہ کرمانیؒ نے فرمایا کہ صوم وحج کبھی کبھی ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ صومُ فدیہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج دوسرے کے کرنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلوۃ وزکوۃ کے، بغیر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس لئے شارع علیہ السلام صلوۃ وزکوۃ کا زیادہ اہتمام فرماتے ہیں اور قرآن کریم میں بہت تکرار کیا گیا۔(۲) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ شارع علیہ السلام کی عام عادت یہ ہے کہ جہاں ارکانِ اسلام کا بیان ہوتا ہے وہاں تقصیر نہیں کرتے بلکہ تمام ارکان کو بالاستیعاب بیان فرماتے ہیں اور جہاں دعوت الی الارکان ہوتی ہے وہاں اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں اور بقیہ کو متفرع کر دیتے ہیں تو حدیثِ ہذا میں چونکہ دعوت کا مسئلہ ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی ہے اس کو بیان کیا اور صلوۃ جو عبادت بدنی کا اصل ہے اسکو بیان کیا اور حج چونکہ بدنی ومالی سے مرکب ہے لہٰذا وہ بھی اس میں داخل ہو گیا۔ (۳) ایمان وصلوۃ وزکوۃ بہت مشکل ہیں اگر ان کی عادی ہو جائے تو بقیہ پر عمل کرنا آسان ہو جائے گا۔ بنا بریں ان پر اکتفا کیا گیا۔(۴) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تمام ارکان اسلام کا شمار کرنا مقصود نہیں کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو سب معلوم تھا یہاں دو ایک ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصود ہے کہ ایک دفعہ بیان نہ کرے بلکہ تدریجاً بیان کرے تاکہ وہ گھبرانہ جائے اور ماننا آسان ہو۔

مال ہوتے ہوئے زکوۃ ادا نہ کرنا کفران نعمت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ... وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا الخ

تشریح: حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے پاس بہت سے گھوڑے اور آلاتِ حرب موجود تھے۔ ساعی نے سمجھا کہ یہ سب برائے تجارت ہیں اسلئے زکوۃ طلب کیا حالانکہ انہوں نے ان سب اموال کو فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا اور مالِ موقوفہ پر تو زکوۃ نہیں ہے اسلئے نہیں دیا۔ تو ساعی کے اس مطالبہ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نفلاً تمام مال کو اللہ کے راستہ میں دے دیا وہ فرض زکوۃ سے کیسے منع کر سکتا ہے؟ ضرور تم نے اس پر ظلم کیا ہو گا۔ اس لئے منع کیا کما فی التعلیق والأشعة والعینی، اور بہت سی توجیہات ہیں واما العباس فھی علی ومثلھا معھا۔
اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سال کی زکوۃ ایک ساتھ لے لی تھی ساعی کی طلب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی زکوۃ مجھے پہنچ گئی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ عباس رضی اللہ عنہ کو اس وقت تنگی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سال کی زکوۃ مؤخر کرنے پر

التماس کیا تو آپ ﷺ نے منظور کر لیا اور اس کے ذمہ دار ہو گئے اور امام کے لئے کسی مصلحت کی خاطر یہ جائز ہے۔

جلب اور جنب کا مطلب

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ . . . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ . . . إِلَّا فِي دُورِهِمْ

تشریح: جلب کے معنی اپنی طرف کھینچنا اور جنب کے معنی معہود جگہ سے دور ہونا جلب و جنب کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک صورت زکوۃ میں ہوتی ہے۔ جلب کی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنے والا کسی جگہ میں آکر ٹھہرتا ہے اور ارباب اموال کو حکم دیتا ہے کہ سب اپنی اپنی زکوۃ یہاں لا کر دیں اس سے عامل کو آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس صورت میں مال والوں کو بہت تکلیف ہوگی بلکہ عامل کو حکم ہے کہ مال کی جگہ میں خود جا کر زکوۃ وصول کرے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سن کر ارباب مال اپنی معہود جگہ چھوڑ کر دور دراز مال لے جائے اس سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا تاکہ ساعی کو مشقت نہ ہو پس آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تاکہ کسی کو مشقت نہ ہو۔ (۲) دوسری صورت ہے گھوڑ دوڑ میں تو اس میں جلب کی صورت یہ ہے کہ اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی آدمی کو رکھے کہ گھوڑے کو ہنکائے اور زیادہ دوڑنے پر ابھارے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ چکر کے درمیان دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے ان دونوں صورتوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ کیونکہ اس میں دھوکہ ہے۔ کمافی البذل جلد ۳ صفحہ ۲۶ (۳) جلب اور جنب کی تیسری صورت بیع میں ہوتی ہے جلب کی صورت یہ ہے کہ باہر سے کوئی قافلہ مال تجارت لا رہا ہو اور ایک آدمی شہر کے باہر جا کر راستہ میں تمام مال خرید کر لیتا ہے۔ اور جنب کی صورت یہ ہے کہ شہر کا کوئی تاجر کسی باہر تاجر کے پاس سب مال بیچ ڈالتا ہے تو ان دونوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس سے شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے۔ اگر ضرر نہ ہو تو جائز ہے۔ باقی تفصیل کتاب البیوع میں آئے گی۔

مال مستفاد کی زکوۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكَاةَ فِيهِ حَتّٰى يحول عليه الحَوْلُ

تشریح: لغتاً مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو ابتداءً حاصل ہو اور اصطلاحِ فقہاء میں مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو اصل نصاب کے علاوہ درمیان سال میں حاصل ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں اول اصل نصاب کے ارباح و نتاج ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ یا بکری کا نصاب تھا اور درمیان سال میں ان سے چند بچے ہو گئے یا نصاب کے اندازہ روپیہ تھا اسی سے تجارت کر کے اور کچھ روپے بڑھ گئے تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ مال اصل نصاب کا تابع ہوگا حولانِ حول میں بھی اور وجوبِ زکوۃ میں بھی حتی کہ سال کے ایک دن پہلے بھی حاصل ہو تب بھی اصل نصاب کا سال پورا ہونے کے بعد سب کی زکوۃ دینا پڑے گی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا پھر درمیان سال میں بکریاں مل گئیں تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے اصل نصاب تابع نہ ہوگا نہ نصاب میں اور نہ حولانِ حول میں بلکہ اس کے لئے مستقل نصاب اور حولانِ حول کی ضرورت ہوگی۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کی جنس میں سے ہو گا۔ لیکن اس کے نتاج وارباح میں سے نہیں ہوگا جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا اثناءِ سال میں کہیں سے اور کچھ اونٹ آ گئے چاہے خرید کر ہو یا بطور ہبہ یا میراث کے، میسر ہو تو اس میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک اس مال مستفاد کیلئے مستقل حولانِ حول کی ضرورت ہو گی اصل نصاب کا تابع نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ وسفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ مستفاد مال اصل نصاب کا تابع ہو گا اصل مال کا حولان حول سے اسکا بھی زکوٰۃ دیناواجب ہو گا۔

دلائل: فریق اول، حدیث مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں جس میں مالِ مستفاد کے لئے حولانِ حول کی شرط لگائی گئی احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وحسن بصریؒ کے آثار سے کہ وہ مالِ مستفاد کیلئے حولانِ حول کی شرط نہیں لگاتے یہ آثار نصب الرایہ میں مذکور ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ارباح ونتاج کے تابع ہونے میں توسب کا اتفاق ہے اور اس میں سوائے علتِ مجانست کے اور کوئی علت نہیں اور تیسری قسم میں بھی یہی علت ہے لہذا یہ بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہئے۔ تیسری بات یہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کی کہ لوگوں کو ایک ساتھ توسب مال حاصل نہیں ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ حاصل ہوتا رہتا ہے۔ تو اگر ہر ایک کے لئے الگ الگ حولانِ حول کی ضرورت ہو تو حرجِ عظیم لازم ہو گا۔ وھو مدفوع فی الدین ماجعل علیکم فی الدین من حرج۔

لہذا دفعِ حرج کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مال مستفاد اگر ایک جنس کا ہو تو اصل کا تابع ہو گا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ عبدالرحمن بن اسلم راوی ضعیف ہے، لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر حدیث صحیح بھی مان لیں تب بھی مسئلہ متنازع فیہا میں اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہاں مستفاد سے فقہاء کی اصطلاح کا مال مستفاد مراد نہیں کیونکہ یہ عرف حادث ہے عہدِ رسالت میں تو یہ اصطلاح نہ تھی بلکہ اس مال مستفاد سے لغوی معنیٰ مراد ہے یعنی جو مال ابتداءً حاصل ہو اور ظاہر بات ہے کہ اس میں حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ کما قال الشاہ انورؒ۔

نابالغ کے مال کی زکوۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ... أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ

تشریح: حدیث ہذا میں یتیم سے نابالغ بچہ مراد ہے خواہ اس کا والد زندہ رہے یا مر جائے کمافی العرف الشذی۔ نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے، اور صحابہ میں حضرت عمر، علی وحضرت عائشہ وابن عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مذہب تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب تھا اور کبار تابعین سعید ابن جبیرؒ، حسن بصریؒ، سعید ابن المسیبؒ کا قول ہے۔

فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی اور صدقہ سے زکوٰۃ مراد لی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نابالغ بچے کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوٰۃ دیتے دیتے مال ختم ہو جائے گا۔ امام اعظمؒ وصحابہ رضی اللہ عنہم استدلال کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا رفع القلم عن ثلاثۃ. عن النائم حتیٰ یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتیٰ یعقل رواہ ابوداؤد۔ تو جب صبی سے ہر قسم کا مؤاخذہ معاف ہے تو زکوٰۃ کس طرح واجب ہو گی؟

دوسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے انہ سئل عن مال الیتیم فقال احصن مالہ ولاتزکیہ رواہ محمد فی کتاب الآثار تیسری دلیل حسن بصری کا قول ہے لیس فی مال الیتیم زکوۃ وقال علیہ اجماع الصحابۃ ھکذا قال سعید بن المسیب لا تجب الزکوۃ الا علی من وجبت علیہ الصلوۃ و الصیام

دوسری بات یہ ہے کہ باتفاق ائمہ نابالغ پر دوسرے ارکان واجب نہیں حتیٰ کہ خود ایمان بھی اس پر واجب نہیں تو پھر کس طرح زکوۃ واجب ہوگی؟ یہ قیاس کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ حدیث ضعیف ہے۔ جیسا کہ خود امام ترمذیؒ روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف اس طرح احمدؒ و نسائیؒ ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوۃ نہیں بلکہ اس نفقۃ الیتیم و الولی مراد ہے کہ اگر نہ بڑھاؤ تو کھاتے کھاتے مال ختم ہو جائے گا اور احادیث میں کھانے پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ صدقۃ المرأ علی نفسہ وعیالہ صدقۃ لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال صحیح نہیں ہوا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد کیا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ الخ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد لوگ مختلف قسموں کے ہو گئے ایک قسم وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جن کی صحبت اور ایمان میں رائی برابر بھی شک وشبہ نہیں تھا وہ تو اپنے ایمان پر مضبوط رہے کسی قسم کا تزلزل پیدا نہیں ہوا۔ دوسری قسم مرتدین کی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مرتد ہو گئے پھر ان میں مختلف فرقے تھے۔ ایک گروہ تو عبادتِ اوثان کی طرف لوٹ گئے دوسرا گروہ مسیلمۃ الکذاب اور اسود عنسی کی نبوت کو تسلیم کر کے ان کے متبع ہو گئے۔ تیسرا گروہ وہ تھا جو مسلمان تو رہے مگر زکوۃ کے بارے میں یہ تاویل کر رہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اعطاء زکوۃ کے منکر ہو گئے۔ اس تیسرے گروہ کے بارے میں صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان مناظرہ ہوا، کما قال القاضی عیاض نقلہ صاحب البذل۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے دونوں گروہ کے اعتبار سے کفر کا اطلاق حقیقتاً ہوا اور تیسرے کے اعتبار سے تغلیظاً ہوا یا کفر سے قریب ہونا مراد ہے یا مشابہت بالکفار مراد ہے یا کفران نعمت مراد ہے اور ان لوگوں کے متاول ہونے کے باوجود معذور نہ سمجھ کر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اس لئے قتال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجوع کے لئے بلایا لیکن وہ اصرار کرنے لگے یا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ان کے پیش نظر تھی جس میں یقیمو الصلوۃ کے ساتھ ویو تو الزکوۃ بھی ہے یا تو اسلئے قتال کیا کہ ان میں سے اکثر وجوبِ زکوۃ کے منکر تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے صرف لا الہ الا اللہ تک مستحضر تھا یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ الابحقہ کو غیر زکوۃ پر حمل کرتے تھے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اس کو عام سمجھتے تھے یا عمر رضی اللہ عنہ سمجھے ہوئے تھے کہ قتال صرف کفر کی بناء پر ہوتا ہے تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا قتال صرف کفر کی بنا پر نہیں ہوا کرتا بلکہ کبھی دوسرے اسباب پر بھی ہوا کرتا ہے اور یہاں زکوۃ نہ دینے کی بنا پر ہے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے بھی موافق ہو گئی اور جمیع صحابہ قتال پر متفق ہو گئے۔ فصار اجماعاً۔

زکوۃ ادا نہ کرنے سے مال تباہ ہوجاتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا خَالَطَتِ الزَّكَاةُ مَالًا قَطُّ

إِلَّا أَهْلَكَتْهُ الخ

تشریح: اس میں اختلاف ہے کہ زکوۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہے یا ذمہ پر واجب ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عین مال کے متعلق ہے۔ لہٰذا عین مال دینا واجب ہے قیمت دینا جائز نہیں ہوگی جیسا کہ قربانی میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوۃ کے تعلق مالدار کے ذمہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک قیمت دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ زکوۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عین مال سے ہے۔ دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوۃ ایسی قربت ہے جو محل کے ساتھ متعلق ہے لہٰذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونی چاہئے جیسے ھدایا و قربانی۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوۃ کا مقصد ہے فقراء کی حاجت روائی کرنا اور حاجات مختلف ہوتی ہیں کبھی کھانے پینے کی حاجت ہوتی ہے، کبھی کپڑے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، کبھی دوسرے اشیاء کی۔ لہٰذا مقصود زکوۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے اختیار ہونا مناسب ہے جیسا چاہے دے ورنہ فقراء پر بسا اوقات تنگی ہوگی۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اہلاک سے مراد برکت کم ہو جانا یا بالکل برباد ہو جانا ہے یا غیر منتفع ہونا کہ جس نے زکوۃ نہیں دی یا صاحبِ نصاب ہو کر زکوۃ لیتا ہے، تو اس کے مال میں برکت نہیں ہوگی۔ بلکہ مال برباد ہونے کا اندیشہ ہے اور اس کے لئے عین مال کے ساتھ زکوۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ پر واجب ہونے کی صورت میں بھی یہ حالت ہوگی۔ ھدایا اور ضحایا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ان میں مقصود اراقۃ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں بخلاف زکوۃ کے یہاں مقصود فقراء کی حاجت روائی ہے جو عین کے علاوہ ممکن بلکہ مناسب ہے بنابریں قیاس صحیح نہیں فلا یصح الاستدلال۔

بَابُ مَا يَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ (جن چیزوں میں زکوۃ واجب ہوتی ہے ان کا بیان)

نصاب زکوۃ کی تفصیل

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ الخ

تشریح: حدیث ہذا کے تین اجزاء ہیں آخری دونوں جزو میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب کم میں زکوۃ واجب نہیں۔ پہلے جز میں اختلاف ہے کہ عشری زمین کی پیداوار میں مطلقاً عشر واجب ہے یا اس میں تفصیل ہے تو ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جو پیداوار کچی ہو خضروات ہو کہ اکثر سنہ باقی نہیں رہتی ہے اس میں مطلقاً عشر نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ اور جو پیداوار اکثر سنہ باقی رہتی ہے وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو عشر واجب ہوگا اس سے کم میں واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و ابراہیم نخعیؒ و مجاہدؒ کے نزدیک مطلقاً اس میں عشر واجب نہ ہے اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط ہے اور کسی خاص نصاب کی شرط ہے خواہ کم ہو یا زیادہ عشر دینا پڑے گا۔ فریق اول نے پہلے مسئلہ کے بارے میں حضرت علیؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال: لیس فی الخضروات صدقۃ رواہ الترمذی۔

اور دوسرے مسئلہ کے بارے میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورہ حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں پانچ وسق کم میں صدقہ کی نفی کی گئی۔ امام ابو حنیفہ دونوں مسئلہ میں قرآن کریم اور احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بلا قید بقاء و مقدار مطلقاً عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے جیسے فرمان خداوندی ہے وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ اس میں بلا قید حق الارض ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فیما سقت

السماء والعیون او کان عشریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر رواہ البخاری۔ تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال: فیما سقت الانھار والغیم العشر رواہ مسلم۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن میں مطلقاً عشر دینے کا حکم دیا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اگرچہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف تھا مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اس پر اجماع تابعین ہو گیا چنانچہ انہوں نے اپنے زمانہ خلافت میں اپنے تمام عمال کے پاس فرمان شاہی ارسال کیا کہ ان یاخذوا العشر من کل قلیل و کثیر فلم یعترض علیہ احد، اخرجہ الزیلعی فی نصب الرایۃ۔

نظر و فقہ سے بھی امام صاحب کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ عشر خراج کی نظیر ہے اور خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے کم ہو یا زیادہ، کچی ہو یا پختہ۔ لہٰذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن العربی مالکیؒ ہونے کے باوجود شرح ترمذی میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ظاہر قرآن و قیاس امام ابو حنیفہؒ کی تائید کرتا ہے۔ نیز امام صاحب کے مذہب کے اعتبار سے فقراء کو زیادہ نفع ہو گا بہر حال ہر حیثیت سے امام صاحبؒ کا مذہب راجح ہو گا۔

اب فریق اول نے پہلے مسئلہ میں لیس فی الخضروات سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بیت المال میں عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال ہے عامل کے انتظار کرنے میں مال خراب ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا خود مالک ادا کر دے اور دوسرے مسئلہ میں جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں صدقہ سے عشر مراد نہیں بلکہ زکوٰۃ مالِ تجارت مراد ہے اور وہ حضرات ایک وسق کو ایک اوقیہ (چالیس درہم) سے فروخت کرتے تھے۔ لہٰذا پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو گی۔ اور چاندی کا نصاب یہی ہے لہٰذا پانچ وسق سے کم میں نصاب نہیں ہو گا۔ لہٰذا زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ ھکذا قالہ العینی وصاحب الھدایۃ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صدقہ سے عشر کی نفی مراد ہو تو اس سے بیت المال میں دینے کی نفی ہے کہ اتنے کم مال کا عشر بیت المال نہ لے۔ کیونکہ بیت المال کا خرچ ہی نہیں اٹھے گا بلکہ مالک خود فقراء کو دیدے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور جواب دیا کہ عَرَایَا میں عشر کی نفی ہے کہ جن درختوں کو فقراء کیلئے دے دیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دے کر خرید کر لیا تو اس میں عشر نہیں ہے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خریدہ ہو گیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس وقت اسی اندازہ درخت عریہ دیتے تھے۔ بہر حال جس حدیث میں اتنے احتمالات ہو سکتے ہیں وہ عموم قرآن و حدیث کے مقابلہ میں کس طرح حجت ہو سکتی ہے؟ اللہ اعلم بالصواب

غلام اور گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ الخ

تشریح: علامہ کاسانیؒ بدائع میں لکھتے ہیں کہ خدمت کے غلام اور حمل و رکوب کے گھوڑے میں بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے اور تجارت کے گھوڑے و غلام میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے اور جو گھوڑے سائمہ ہوں تناسل کیلئے رکھے جاتے ہیں اس کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہؒ اور ہمارے صاحبینؒ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے پھر زکوٰۃ دینے میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) ہر گھوڑے کے مقابلہ ایک دینار دیا جائے۔ (۲) یا گھوڑوں

کی قیمت لگائی جائے اور ہر چالیس درہم میں ایک درہم دیا جائے۔ پھر اس میں امام ابو حنیفہؒ کے تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر مذکر و مؤنث دونوں قسم ہوں تو ایک ہی قول ہے کہ زکوۃ واجب ہے۔ دوسرا قول اگر صرف مؤنث ہو تو دو قول ہیں، ایک قول میں زکوۃ واجب نہیں ہے دوسرا قول میں زکوۃ واجب ہے۔ "وھوالراجح" تیسرا قول اگر صرف مذکر ہوں تو اس میں بھی دو قول ہیں۔ ایک میں زکوۃ واجب ہے دوسرے میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔ وھوالراجح۔

قائلین بعدم الزکوۃ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ، رواہ الترمذی۔ اسی طرح حضرت علیؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قد عفوت عن الخیل والرقیق رواہ الترمذی وابو داؤد۔

قائلین بوجوب الزکوۃ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی طویل حدیث سے جس میں یہ ٹکڑا ہے الخیل ثلاثۃ..... اما الذی لہ ستر فالرجل یتخذھا تکرما وتجملا ولا ینسی حق ظھورھا وبطونھا۔ تو یہاں حق سے مراد زکوۃ ہے جیسا کہ دوسرا اموال زکوتیہ میں بھی حقِ مال سے مراد زکوۃ ہے۔ دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے دار قطنی میں انہ علیہ السلام قال فی الخیل فی کل فرس دینار، تیسری دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے زکوۃ نہ دینے والوں کے عذاب میں ایک طویل حدیث فرمائی جس میں گھوڑوں کے بارے میں فرمایا فلا اعرفن احدکم یأتی یوم القیامۃ یحمل فرسالہ حمحمۃ ینادی یا محمد یا محمد فاقول لا املک لک من اللہ شیئاً قد بلغت۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا چنانچہ طحاوی، دار القطنی، مصنفہ ابن ابی شیبہ وغیرہ کتابوں میں مختلف روایات مذکور ہیں کہ حضرت عمرؓ نے روم و شام وغیرہ بلاد کے لوگوں سے صحابۂ کرامؓ کے مشورہ سے خیل کی زکوۃ لی کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ان دلائل سے واضح ہو گیا گھوڑوں میں زکوۃ واجب ہے۔

فریق اول نے جو دلائل پیش کئے انکا جواب یہ ہے کہ اس میں خیل سے خیل غازی مراد ہے۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ نے جب یہ حدیث سنی تو فرمایا صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ اراد فرس الغازی، نقلہ ابو زید بوسی فی الاسرار یا اس سے خدمت ور کوب کا خیل مراد ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں جو عبد مذکور ہے اس سے باتفاق ائمہ عبد خدمت مراد ہے تاکہ دونوں جملے متناسق ہو جائے، قالہ انور شاہ والعینی والبذل۔ اصل بات یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں اہلِ عرب خیل کو یا رکوب کیلئے پالتے تھے یا تجارت کیلئے۔ تناسل کیلئے نہیں پالتے تھے اور خیل میں زکوۃ کے لئے تناسل شرط ہے۔ بنا بریں احادیث میں خیل میں زکوۃ کی نفی کی گئی ہے۔

پھر عہدِ فاروقی میں جب ایران اور روم کے علاقے مکمل فتح ہو گئے اور وہاں کے لوگ خیل کو تناسل کیلئے رکھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے صدقۂ خیل لینا شروع کیا چنانچہ نصب الرایہ للزیلعی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ لہٰذا جن احادیث میں زکوۃ کی نفی ہے وہاں خیلِ رکوب و خیلِ جہاد مراد ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اور ایک جواب دیا ہے کہ ابل و غنم کی زکوۃ تو ساعی وصول کرے گا۔ بیت المال کی طرف سے، اور خیل کی زکوۃ خود مالک ادا کرے گا۔ ساعی کا حق نہیں ہے لہٰذا نفی زکوۃ سے مراد بیت المال میں دینے کی نفی ہے مطلق زکوۃ کی نفی مراد نہیں ہے۔

اونٹوں کی زکوۃ کی تفصیل

الحدیث الشریف: عن أنس بن مالك: أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب . . . فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة الخ

تشریح: اونٹ کی زکوۃ کے بارے ایک سو بیس تک جو تفصیل کتب حدیث وفقہ میں بیان کی گئی ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ ایک سو بیس سے زائد ہو تو اسکی زکوۃ کے طریقہ میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اگر ایک سو بیس پر ایک زائد ہو جائے تو پہلا حساب بدل جائے گا اور اربعین کے حساب سے زکوۃ ادا کی جائے گی۔ لہٰذا ایک سو اکیس میں تین چالیس ہوئے بنا بریں تین بنت لبون دینا پڑیگا گے اور امام مالکؒ کے نزدیک تیس تک پہلا حساب چلتا رہے گا۔ ایک سو تیس ہونے پر حساب بدلے گا اور ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ۔ اخیر تک ان سب کے نزدیک اربعین و خمسین پر مدار رہے گا۔

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد استیناف فریضہ ہو گا کہ پانچ میں ایک بکری اور دس میں دو بکری اسی طرح ایک سو پچاس تک چلے گا۔ تو تین حقہ دینا پڑیگا گے پھر استیناف ہو گا دو سو تک پھر چار حقہ دینا پڑیگا گے ایک سو پچاس کے بعد جسطرح ہوا تھا آخر تک ویسا چلتا رہے گا کہ بکری کے بعد بنت مخاض پھر بنت لبون پھر حقہ اور استیناف والی میں بنت مخاض کے بعد حقہ آگیا بنت لبون کی نوبت نہیں آئی۔ اسکی مثال یوں سمجھنا چاہئے کہ کسی کے پاس ایک سو اکیس اونٹ ہیں تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تین بنت لبون دینا پڑیگا کیونکہ تین چالیس ہو گئے اور امام مالکؒ وابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی پہلا حساب رہے گا اور اگر ایک سو پچیس ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب کے ساتھ ایک بکری دینا پڑیگا اور شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہی تین بنت لبون دینا پڑیگا۔ زائد پر کچھ نہیں آئے گا اور مالک کے نزدیک وہی حساب رہے گا اور اگر ایک سو تیس ہو جائے تو امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ سب کے نزدیک دو بنت لبون اور ایک حقہ آئے گا کیونکہ دو چالیس اور ایک پچاس ہوئے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب یعنی دو حقہ کے ساتھ دو بکریاں دینا پڑیگا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے جس میں ایک سو بیس سے زائد پر ہر اربعین میں بنت لبون اور ہر خمسین میں حقہ دینے کا ذکر کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ پہلی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمرو بن حزم رحمہ اللہ کی کتاب سے جس کو انہیں نبی کریم ﷺ نے لکھ کر دیا تھا اس میں ایک سو بیس کے بعد استینافِ فریضہ کا ذکر ہے، ذکرہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے جس میں بھی استیناف مذکور ہے اخرجہ محمد فی کتاب الآثار والطحاوی فی شرح معنی الآثار اور ایسے مسئلہ میں صحابی کا اثر حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ تیسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت علیؓ کا مذہب یہی تھا اور ابو داؤد شریف اور بخاری شریف کی چھ جگہ روایت آتی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس حضور ﷺ کی طرف سے ایک کتاب تھی جس میں زکوۃ ابل کی تفصیلات اور دوسرے احکام مذکور تھے تو لازمی طور پر یہ کہنا پڑے گا کہ اس کتاب میں ان کے مذہب کے مطابق طریقہ زکوۃ لکھا ہوا تھا۔ لہٰذا استیناف کا مسئلہ بخاری شریف میں چھ جگہ مروی حدیث سے ثابت ہو جائے گا۔ بنا بریں دلیل کے رو سے احناف کا مذہب بہت قوی ہو جائے گا۔

شوافع وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن حسین، زہری سے روایت کر رہے ہیں اور زہری میں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ غیر زہری میں وہ ثقہ ہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا زیادہ صحیح نہ ہوا۔ دوسری بات یہ ہے کہ احناف بھی اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ حساب کے ضمن میں ہمارے نزدیک بھی ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ ہے۔ لہٰذا یہ حدیث احناف کا مخالف نہیں۔

آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ فیصلہ کرتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں زکوٰۃ ابل کے یہ دونوں طریقے تھے جیسا کہ اذان کے دو طریقے تھے۔ ہر ایک کو اختیار دیا گیا تھا کہ جو جس طریقہ سے چاہے ادا کرے تو حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور حضرت ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا۔ اس طرح ائمہ کرام میں سے اہل حجاز نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو۔ لہٰذا اس میں زیادہ اختلاف اور بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ: اس ٹکڑا کی شرح سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ خلطہ یعنی شرکت کی دو قسمیں ہیں۔ اول خلطۂ جوار[1] ہے کہ دو یا چند مالکوں کے بہت جانور ہیں اور ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً چراگاہ، راعی، مسرح وغیرہ سب کا ایک ہے اس کو خلطۂ اوصاف بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم خلطۃ الشیوع[2] ہے کہ چند جانور دو یا چند مالکوں میں مشترک ہیں کہ ان کو میراث یا ہبہ میں ملے ہیں یا مشترک روپیہ سے خرید لئے اور اب تک تقسیم نہیں کئے اس کو خلطۃ الاشتراک وخلطۃ الاعیان وخلطۃ الاملاک بھی کہا جاتا ہے۔ اب اسمیں بحث ہوئی کہ یہ دونوں خلطۂ وجوبِ زکوٰۃ یا عدم زکوٰۃ یا کثرت وقلتِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے یا نہیں؟ اور ائمہ ثلاثہ مالکؒ، و شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوٰۃ میں مؤثر ہیں۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا ضروری ہے اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سب کا مال مل کر نصاب ہونا کافی ہے ہر ایک کا مالک نصاب ہونا ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا دارومدار ملک پر ہے۔ جب تک کوئی مالک نصاب نہ ہو اس وقت تک کسی قسم کے خلطہ سے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اور نہ زیادت وقلتِ زکوٰۃ پر اثر کرے گا۔ البتہ ادائے زکوٰۃ میں خلطۃ الشیوع کی بنا پر کچھ اثر پڑے گا جس کی تفصیل سامنے آئے گی۔ اور خلطۂ جوار کا کسی میں بھی اثر نہیں ہوگا۔ تو ائمہ ثلاثہ جو خلطۂ جوار کو مؤثر سمجھتے ہیں تو اس کے لئے نو چیزوں میں اکثر سنہ اتحاد ضروری ہے:

الراعی[1]۔ المرعی[2]۔ الحالب[3]۔ المحلب[4]۔ المراح[5]۔ الشرب[6]۔ الفحل[7]۔ الکلب الحارس[8]۔ المسرح[9]

اور امام احمدؒ چھ ۶ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں۔

مسرح[1]۔ مراح[2]۔ کلب[3]۔ محلب[4]۔ شرب[5]۔ فحل[6]۔

ان اشیاء میں دو یا چند آدمیوں کے جانور مشترک ہو تو ایک شخص کا مال شمار کرکے زکوٰۃ لی جائے گی۔ مثلاً تین آدمی کے چالیس چالیس بکریاں ہیں تو اگر الگ الگ ہوں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ لیکن اگر سب مذکورہ اشیاء میں مشترک ہوں تو مجموعہ ایک سو بیس ہے اس میں ایک بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر دو آدمی کے بیس بیس بکری ہیں تو کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن اگر اشیاء مذکورہ میں مشترک ہوں تو چالیس ہو کر نصاب ہوگی۔ لہٰذا ایک بکری واجب ہو جائے گی۔

اب خطاب امام شافعیؒ کے نزدیک ساعی کیلئے ہے کہ ساعی کے لئے نہی کی جارہی ہے کہ وہ جمع و تفریق نہ کرے صدقہ کے خوف سے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہو گی لا یجمع الساعی بین متفرق فی ھذہ الاشیاء خشیۃ عدم الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمیوں کی بیس بیس بکڑیاں الگ الگ ہیں تو ساعی نے آکر دیکھا کہ کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی تو میرا آنا بیکار گیا...... تو اس نے یہ کیا کہ سب کو ایک چراہ گاہ میں جمع کر کے کہا کہ یہ سب مشترک ہیں ایک بکڑی دینا پڑیگا تو اس سے اس کو نہیں کی گئی۔ کیونکہ یہ ظلم ہو گا۔ اور دوسرے جملہ کی شرح یہ ہو گی لا یفرق الساعی بین مجتمع فی ھذہ الاشیاء خشیۃ قلت الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمی کی اسی (۸۰) بکریاں ایک چراگاہ میں مذکورہ اشیاء میں مشترک ہیں تو ظاہر ہے کہ دونوں پر ایک ہی بکری واجب ہو گی تو اس نے قلتِ صدقہ کے خوف سے دونوں کے جانوروں کو دو چراگاہوں میں تفریق کر دیا تاکہ اس بنا پر زیادہ صدقہ آئے کہ ہر ایک پر مستقل ایک ایک بکری واجب ہو گی تو ساعی کو زیادہ صدقہ ملے گا۔ لہٰذا اسے ہدایت دی گئی کہ ایسا نہ کرے تاکہ ان پر ظلم نہ ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ خطاب مالک مال کو ہے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہو گی لا یجمع المالک بین متفرق خشیۃ کثرۃ الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمی کے چالیس چالیس بکریاں الگ الگ چراگاہ میں ہیں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہو گی۔ تو جب ساعی آیا تو انہوں نے زیادتی صدقہ کے خوف سے سب بکریوں کو ایک چراگاہ میں جمع کر لیا تاکہ ایک بکری دینا پڑے کیونکہ چالیس سے ایک سو بیس تک ایک ہی بکری آتی ہے اور دوسرے جملہ کی شرح یوں ہو گی لا یفرق المالک بین مجتمع خشیۃ کثرۃ الصدقۃ

مثلاً دو آدمی کی دو سو بکریاں ایک چراگاہ میں رہتی ہیں۔ تو قاعدے کے رو سے ان میں ایک بکری واجب ہو گی۔ تو مالکوں نے وجوب صدقہ کے خوف سے بکریوں کو الگ الگ چراگاہ میں متفرق کر دیا تاکہ بجائے تین بکری کے دو بکری واجب ہو اور دونوں صورتوں سے مالکوں کو منع کیا گیا تاکہ بیت المال کا نقصان نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہی کا خطاب مالک اور ساعی دونوں کیلئے ہے تو ان کے نزدیک دونوں کی شرح یہ ہو گی کہ مالک مال یا ساعی مختلف ملکوں کے مال کو ایک ملک میں جمع نہ کرے اور نہ ایک ملک کے مال کو مختلف ملکوں میں تفریق نہ کرے کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے اور خلط جوار کے اعتبار سے خطاب ہو تو اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ جب خلط جوار کا کوئی اعتبار نہیں تو اس حیثیت سے جمع و تفریق نہ کرو کیونکہ یہ بیکار ہو گا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام ابو حنیفہؒ نے جو خلطِ جوار کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے زکوٰۃ کا مدار ملک پر رکھا کیونکہ شریعت میں الفاظ ہیں من کان لہ مال من ملک مالا وغیرہ۔ نیز دوسری حدیث ہے لیس فی سائمۃ المرأ المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ تو یہاں چالیس سے کم میں مطلقاً وجوب زکوٰۃ کی نفی کی گئی خواہ حالت شرکت میں ہو یا حالت انفراد میں، لہٰذا جوار کا اعتبار نہیں ہو گا۔

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلط جوار کا اعتبار ہے اسلئے ان کے یہاں اُس جملہ کی یہ تفصیل ہو گی کہ دو آدمیوں کی الگ الگ اسّی بکریاں ہوں لیکن وہ خلط جوار کے ساتھ مخلوط ہو تو ساعی ان سے ایک بکری لے گا تو جس کے ریوڑ سے لے گا وہ اپنے ساتھی سے نصف شاۃ کی قیمت وصول کرے گا۔ اگر بکری بیش کم ہو تو اسی اعتبار سے وصول کرے گا۔ اور احناف و سفیان ثوریؒ کے نزدیک چونکہ خلط جوار کا اعتبار نہیں بلکہ جمع و تفریق باعتبار خلط املاک معتبر ہو گی۔ تو ان کے یہاں اس جملہ کی شرح یوں ہو گی کہ دو آدمیوں کے درمیان چند بکری مشترک ہوں اب تک

تقسیم نہیں ہوئی مثلاً چالیس چالیس کر کے اسّی بکریاں ہیں اور ساعی نے دو بکریاں لیں تو تراجع کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب تھی اور اگر دونوں کا حصہ برابر نہ ہوں تو تراجع کریں گے۔ مثلاً دو آدمی ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہیں اس طور پر ایک ثلثین کا مالک ہے یعنی اسّی (۸۰) اور دوسرا ایک ثلث (۴۰) کا مالک ہے اور ساعی نے دو بکری لی تو دونوں بکریوں کو چھ حصہ کیا جائے گا چار حصہ صاحب ثلثین کے طرف سے جائیگا اور دو حصہ صاحب ثلث کی طرف سے ہوں گے۔ لٰہذا صاحب ثلثین صاحبِ ثلث کیلئے ثلث بکری کی قیمت دے گا۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کی رائے امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے کہ وہ بھی خلطہ جوار کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

گاڑی اور حیوان کے نقصان کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

تشریح: حدیث ہذا کے چار اجزاء ہیں اور چاروں تفصیل طلب ہیں۔ اَلْعَجْمَاء کے معنٰی چوپایاں جانور کیونکہ یہ تکلم پر قادر نہیں اور جرح کے معنٰی زخمی کرنا یہاں مراد نقصان پہنچانا۔ خواہ جان کا ہو یا مال کا اور جُبَار کے معنٰی ھدر یعنی تاوان و ضمان نہیں۔ اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ جانور کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دے تو یہ ھدر ہے اسکے مالک پر کوئی ضمان و تاوان نہیں۔

اب اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ مالک یا دوسرے کوئی ہو خواہ راکباً ہو یا سائقاً یا قاعداً اور کسی کا کوئی نقصان کر دے۔ تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر اس کا ضمان آئے گا اور اگر کوئی ساتھ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر دن میں نقصان کرے تو مالک پر ضمان نہیں آئے گا، اور اگر رات میں کیا تو ضمان آئے گا۔ کیونکہ دن میں زمین والوں پر اپنی زمین کی نگرانی ضروری ہے اور رات صاحبِ جانور پر ضروری ہے کہ اپنے جانور کو حفاظت کے ساتھ رکھے اور عام طور پر کتب حنفیہ میں لکھا ہوا ہے کہ احناف کے نزدیک مطلقاً ضمان نہیں خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ کما فی الدر المختار۔

جمہور کی دلیل حضرت براءؓ بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و نسائی میں جس میں رات دن کی تفصیل ہے۔ احناف کی دلیل حدیث مذکور ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کہ اس میں مطلقاً عدم ضمان کا حکم لگایا گیا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا رفع صحیح نہیں بلکہ موقوف صحیح ہے لٰہذا ایک مرفوع حدیث صحیح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ عام کتب حنفیہ میں تو رات دن کا کوئی فرق نہیں کیا لیکن احناف کی ایک معتبر کتاب حاوی قدسی میں ایسی تفصیل لکھی ہے جیسے جمہور نے کہا۔ حضرت شاہؒ صاحب فرماتے ہیں کہ ان مختلف روایات کو عرف و عادت پر حمل کرنا چاہئے کہ اگر کسی شہر میں عرف و عادت ہو کر رات میں جانوروں کو باندھ کر رکھتے ہیں تو حاوی قدسی کی روایت پر عمل کرنا چاہئے۔ اگر یہ عرف نہ ہو تو عام روایت پر عمل کرنا چاہئے لٰہذا اگر کسی شہر میں رات دن باندھے رکھنے کا عرف و عادت ہے تو مطلقاً ضمان دینا پڑے گا جیسے ہمارے دیار میں۔

وَالْبِئْرُ جُبَارٌ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اپنی ملک میں یا غیر آباد زمین میں کوئی تالاب یا کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے یا جس اجیر سے کھدوا رہا ہے وہ مر گیا تو مالک پر اس کا کوئی ضمان نہیں ہے...... کیونکہ اس کی طرف سے کوئی تعدی نہیں

پائی گئی۔

وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ اس کا مطلب احناف کے نزدیک وہی ہے جو دوسرے جملہ کا تھا کہ اگر کسی نے اپنی ملک میں کوئی معدن کھدوایا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا یا خود کھودنے والا اجیر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں خمس نہیں بلکہ نصاب کے اندازہ مال ہو تو زکوٰۃ آئے گی۔

وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ :زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے وہ تین قسم پر ہیں۔(۱) کنز (۲) معدن (۳) رکاز

کنز وہ مال ہے جس کو کسی زمانہ میں کسی نے دفن کیا تھا، بعد میں دوسرے کسی کو مل گیا جس کو "دفین جاہلیت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ معدن وہ مال ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے ان دونوں کی تعریف میں سب کا اتفاق ہے۔

رکاز کی تعریف میں اختلاف ہو گیا۔ سوائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکاز کنز کا مرادف ہے یعنی دفین جاہلیت کو رکاز بھی کہا جاتا ہے کنز بھی معدن اس میں شامل نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور عراقیین کے نزدیک رکاز عام ہے کنز و معدن کو، کنز میں بالاتفاق خمس واجب ہے اور معدن رکاز میں شامل ہونے نہ ہونے میں اختلاف کی بنا پر یہ اختلاف ہو گیا کہ معدن میں خمس ہے یا نہیں۔ تو احناف کے نزدیک چونکہ شامل ہے اور رکاز میں خمس کہا گیا لہٰذا معدن میں بھی خمس ہوگا۔ اور حجازیین کے نزدیک چونکہ شامل نہیں ہے لہٰذا معدن میں خمس نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ آئے گی۔

حجازیین حدیث مذکور سے استدلال کیا اور طریق استدلال یہ ہے کہ ایک تو معدن میں جبار کہا گیا جس کے معنیٰ ھدر کے ہیں اور یہ عام ہے کہ اس میں کوئی مر جائے تب بھی ھدر ہے یا اس میں کچھ مل جائے تب بھی ھدر ہے یعنی خمس نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا جو مغایرت چاہتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ رکاز معدن کو شامل نہیں ہے تو رکاز میں خمس ہونے سے معدن میں بھی خمس ہونا لازم نہیں آتا۔ اگر اس میں خمس آتا تو عبارت یوں ہوتی۔ وفیہ الخمس۔

لفظ رکاز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوتی امام ابو حنیفہ کی بہت دلیلیں ہیں یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے :قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقہ اللہ فی الارض یوم خلقت رواہ البیہقی فی السنن وابو یوسف فی کتاب الخراج۔ یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ رکاز معدن ہے۔

دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وما کان فی الخراب ففیہا وفی الرکاز الخمس رواہ ابو داؤد۔

تو یہاں رکاز کو کنز و دفین جاہلیت کے مقابلہ میں لایا گیا اس لئے رکاز سے مراد معدن ہوگا اور اس میں خمس کہا گیا۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ رکاز معدن کو شامل ہے اور معدن میں خمس ہے۔ اس کے علاوہ تمام ارباب لغات امام صاحب کی تائید کرتے ہیں جیسے صاحب العین صاحب المجمع وغیرہما پھر امام بخاری کے شیخ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے بھی کتاب الاموال میں یہی کہا۔ پھر ائمہ میں سے سفیان ثوری، اوزاعی، ابراہیم نخعی بھی امام صاحب کے موافق ہیں۔ بنا بریں یہی مذہب راجح ہوگا۔

حجازیین نے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں جُبار کے معنیٰ عدم صدقہ نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ ھدر یعنی عدم ضمان کے ہیں جیسے اس کے پہلے دونوں جملوں جبار کی یہی معنی ہیں اور یہی اس کا قرینہ ہے۔ باقی

عطف کی وجہ جو مغایرت سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے اور اس کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ والمعدن جبار کہا گیا تو کسی کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب اس میں گر کر مر جانے سے کوئی ضمان نہیں ہے تو شاید اس میں کوئی مال پانے سے اس پر کچھ واجب نہیں ہو گا تو اس وہم کو دور کرنے کی غرض سے ایک عام لفظ لا کر اس کا حکم بیان کر دیا اور فیہ الخمس نہ کہہ کر رکاز کا لفظ اس لئے لایا کہ معدن اور کنز دونوں کا حکم معلوم ہو جائے اور اگر صرف فیہ پر اکتفاء کرتے تو صرف معدن کا حکم معلوم ہوتا۔ کنز کا حکم معلوم نہ ہوتا۔ بہر حال حدیث مذکور سے ان کا استدلال واضح نہیں۔

سونے اور چاندی کا نصاب

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَإِذَا كَانَتْ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ . فَمَا زَادَ فَعَلَى حِسَابِ ذَٰلِكَ الخ

تشریح: چاندی اور سونے کا نصاب بالاجماع متعین ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے اور اس کا چالیسوا حصہ واجب ہے۔ تو دو سو میں پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے۔ اب نصاب سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ کتنے زائد ہونے سے حساب کر کے دینا پڑے گا۔ تو امام شافعی، مالک، سفیان ثوری اور ہمارے صاحبین بلکہ اکثر اہل حدیث کے نزدیک اگر درہم بھی زائد ہو جائے تو حساب کر کے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑے گا۔ امام ابو حنیفہ، حسن بصری، اوزاعی اور شعبی کے نزدیک نصاب کا پانچویں حصہ تک زائد نہ ہو تو کچھ واجب نہ ہو گا۔ مثلاً دراہم میں دو سو پر چالیس درہم زائد اور مثقال میں بیس پر اور چار زائد ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوۃ دینا پڑیگا۔ اگر اس سے کم ہو تو معاف ہے۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حدیث علی رضی اللہ عنہ سے جس میں صاف کہا گیا فَمَا زَادَ فَعَلَى حِسَابِ ذَٰلِكَ اس میں زیادہ کہا گیا خاص مقدار بیان نہیں کیا گیا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے کہ حضرت عمرو بن حزم کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو کتاب لکھ کر دی تھی اس کے الفاظ یہ تھی: ومازاد ففی کل اربعین درھما درھم۔ دوسری دلیل نسائی شریف کی حدیث ہے ومازاد الخ۔ انکے علاوہ اور بہت سی احادیث مرفوعہ و آثار موقوفہ ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نصاب کے پانچواں حصہ کے کم زائد پر کچھ نہیں۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں دو راوی عاصم، و حارث متکلم فیہ ہیں لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں اور اگر صحیح بھی مان لیں تب بھما زاد سے مراد پانچواں حصہ زائد مراد ہے۔ تاکہ دوسری حدیثوں کے ساتھ تعارض نہ ہو۔

زکوۃ میں مالک کی سہولت کا خیال رکھنا چاہیے

الحدیث الشریف: عَنْ سَهْلٍ . . . أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ الخ

تشریح: خرص کے معنٰی اندازہ لگانا اور زکوۃ دیں خرص کی تفسیر یہ ہے کہ کھجور وغیرہ کے باغ میں جب پکنے کے قریب ہو تو بیت المال کی طرف سے دو ایک آدمی کو بھیجا جائے تاکہ وہ اندازہ لگائے کہ اس باغ کے درختوں میں جو تازہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنے کھجوریں ہوں گی۔ تاکہ اس قدر سے زکوۃ لی جائے اور صاحبِ مال خیانت نہ کر سکے جیسا کہ یہود خیبر کرتے تھے۔ نیز ارباب مال پر توسع ہو جائے کہ اس اندازہ مال رکھ کر آزادی کے ساتھ خرچ کرتے رہے۔ ورنہ وہ تنگی میں مبتلا ہو

جائینگے اور عشر دینے سے پہلے کچھ خرچ نہیں کرینگے۔ تو اس میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مزارعت و مساقات میں خرص جائز نہیں۔ البتہ عشر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ خرص کے قائل ہیں۔ پھر اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے بعض نے واجب کہا اور بعض نے مستحب کہا اور بعض نے صرف جائز قرار دیا اور بعض نے تمر و عِنَب میں فرق کیا۔ پھر ایک خارص کافی ہے یا دو خارص کی ضرورت ہے پھر خارص اور مالک میں اختلاف ہو جائے تو کس کا قول معتبر ہے پھر یہ خرص ایک اعتباری چیز ہے یا تضمینی پھر مہمان وغیرہ کے لئے ثلث یا ربع چھوڑا جائے گا یا نہیں تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک چھوڑنا لازم ہے اور شافعی و مالک کے نزدیک نہیں۔ بہر حال یہ بہت تفصیلات ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ خرص کو باطل کہتے ہیں اور امام طحاوی نے شرح معانی الاثار میں جو کچھ لکھا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور وہ حضرت جابرؓ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخرص۔ حالانکہ در حقیقت امام صاحب کی طرف یہ نسبت حقیقت امر کے مطابق نہیں اور امام طحاویؒ کی غرض بھی خرص کا انکار نہیں بلکہ منشاء یہ ہے کہ خرص ایک اعتباری شے ہے لازمی نہیں یعنی خارص نے جو اندازہ لگایا اس اعتبار سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ پھل توڑنے کے بعد حساب کر کے عشر لیا جائے گا۔ خرص صرف اس لئے ہوگا تاکہ مالک اس کی اہمیت دے اور مال کو ضائع نہ کرے۔ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کا مطلب بھی یہی ہے۔ تو جب امام ابو حنیفہ فی الجملہ خرص کے قائل ہیں۔ تو پھر خرص والی حدیثوں کا جواب دینا ضروری نہیں۔

پھر حدیث میں جو تیسرا یا چوتھا حصہ چھوڑنے کا حکم ہے ابن العربی نے اس کی یہ حکمت بیان کی کہ مالک نے جو مؤنت و خرچ کیا ہے وہ اس سے جائے اور صاحب بدائع نے کہا کہ مالک نے جو کچھ پھل کھایا ہے اس ثلث و ربع سے جائے تاکہ اس پر بار نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ اس باغ سے بہت پھل گرے۔ پرندوں نے کھایا چور نے لیا لوگوں نے بچوں نے کھایا وہ اس حصہ سے جائے اور بعض نے کہا کہ ثلث یا ربع اس لئے چھوڑنے کا حکم ہے تاکہ اس سے مالک خود اپنے ہاتھ سے فقراء کو دے کیونکہ جب یہ پھل والا ہے تو فقراء و مساکین ضرور اس کے پاس آئینگے۔ اب اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک پر دوہرا صدقہ دینا پڑے گا۔ لہٰذا کچھ اس کے پاس رکھ چھوڑنا چاہئے۔ تاکہ اس پر بار نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

شہد میں عشرہ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم فِي الْعَسَلِ فِي كُلِّ عَشْرَةِ أَزُقٍّ زِقٌّ الخ

تشریح: عشری زمین میں اگر شہد مل جائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور احمد و اسحاق و اوزاعی کے نزدیک عشر واجب ہے۔ فریق اول نے استدلال کیا حضرت معاذ بن جبل کے اثر سے انه سئل عن العسل فی الیمن فقال لم او مر فیه بشیئ اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث نہیں۔

احناف کے پاس بہت سی احادیث ہیں (۱) ایک حدیثِ مذکور ہے جس میں عشر دینے کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے قال جاء هلال الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل له رواه ابو داؤد۔

تیسری دلیل ابن ماجہ میں انہی عبداللہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام اخذ من العسل العشر

چوتھی دلیل مسند احمد وابن ماجہ و بیہقی میں ابو سفیان کی حدیث ہے قال قلت یا رسول اللہ ان لی نخلا قال أدّ العشور۔

علاوہ ازیں قرآن مجید کی آیت خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً سے بھی عشر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی مال میں شامل ہے۔ نیز یہ عشری زمین کی پیداوار میں شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عشر واجب ہونا چاہئے۔

فریق اول نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے قول سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عدم امر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا جبکہ دوسری روایاتِ کثیرہ میں وجوب ثابت ہے باقی شوافع کا یہ کہنا کہ عشر کے بارے میں احادیث درجہ ثبوت کو نہیں پہنچی۔

صاحب بدائع نے اس کے جواب میں یہ کہا کہ اگرچہ شوافع کے نزدیک ثابت نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک احادیث صحیحہ ثابت ہیں۔ کماذ کرنا۔

عورتوں کے زیورات میں زکوۃ کا حکم

الحدیث الشریف :عَنْ زَيْنَبَ امْرَأَةِ عَبْدِ اللهِ قَالَتْ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ الخ

تشریح: چونکہ سونا اور چاندی کے زیورات میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت سے ان میں خلقۃً ثمنیت ہے اور دوسری حیثیت سے وہ عورتوں کیلئے مباح الاستعمال ہیں وہ عام استعمال لباس کپڑوں کی طرح ہیں، ذکرہ ابن رشد فی قواعدہ۔ تو بعض حضرات نے پہلی حیثیت کو راجح قرار دے کر زکوۃ کو واجب کہا اور بعض نے دوسری حیثیت کو راجح قرار دے کر عدم زکوۃ کے قائل ہوئے۔ چنانچہ امام شافعی ومالک واحمد کے بارے میں عام شارحین کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک زیورات میں زکوۃ نہیں ہے لیکن بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک واحمد اس میں متردد تھے۔ امام احمد سے جب اس بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا استخیر اللہ فیہ اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ صرف ایک سال کی زکوۃ دی جائے کما فی المغنی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک زیورات میں زکوۃ واجب ہے اگر نصاب کی مقدار ہو جائے یہی رائے ہے حضرت عمر، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم کی نافیین کے پاس کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں ہے البتہ کچھ آثار صحابہ ہیں۔ چنانچہ موطا امام مالک میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر ہے انہا کانت تلی بنات اختہا یتامی فی حجرہا فلا تخرج من حلیھن الزکوۃ۔

دوسرا اثر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا تیسرا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک کا۔ چوتھا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا۔ امام ابو حنیفہ بہت سی مرفوع احادیث سے دلیل پیش کرتے ہیں پہلی دلیل حضرت عمرو بن شعیب ص عن ابیہ عن جدّہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں اور نسائی میں ان امرأۃ اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومعہا بنت لھا وفی ید بنتہا مسکتان غلیظتان من ذھبٍ فقال لھا اعطین زکوۃ ھذا قالت لا قال ایسرک ان یسورک اللہ بھما یوم القیامۃ بسوارین من النار۔

ابن القطان فرماتے ہیں اسنادہ صحیح۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرای فی یدی فتخات من ورق فقال ماھذہ یا عائشۃ فقالت ھذہ فتخات اتزین بھا لک یا رسول اللہ فقال اتودی زکوتھن قلت لا قال ھو حسبک من النار۔ رواہ الدارقطنی والحاکم وقال اسنادہ صحیح۔

تیسری دلیل حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں قالت کنت البس اوضاحامن ذھب فقلت یارسول اللہ: اکنز ھی فقال مابلغ ان تؤدی زکوتہ فزکی فلیس بکنز۔

ان کے علاوہ حضرت اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے مسند احمد میں اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے ابن ماجہ ودار قطنی میں یہ تمام احادیث صاف دلالت کرتی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔ علاوہ ازیں امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ۔

اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں وہ سب عام ہیں زیورات وغیر ہا کا کوئی استثناء نہیں ہے۔ لہٰذا زیورات میں وجوب زکوٰۃ کے بارے اگر کوئی حدیث نہ بھی ہوتی تب بھی زکوٰۃ واجب ہوتی چہ جائیکہ اس میں خصوصی حدیث بھی موجود ہیں۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زکوٰۃ واجب ہو کیونکہ یہی زیورات اگر مرد کے پاس ہو تو سب کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر عورت کی ملک میں ہوں تو زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔ نافیین نے جو آثار پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ اور عموم آیات کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔

مال تجارت کی زکوۃ

الحدیث الشریف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِيْ نُعِدُّ لِلْبَيْعِ

تشریح: اصل میں زکوٰۃ تین قسم مال میں واجب ہوتی ہے۔ دراھیم، دنانیر، سوائم اور دوسرے قسم مال عروض وغیرہ میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس میں تمام امت کا اجماع ہے۔ لیکن عروض کو اگر تجارت کیلئے رکھا جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں، اس میں کچھ اختلاف ہے۔ اہلِ ظواہر کے نزدیک واجب نہیں لیکن ائمہ اربعہ اور دوسرے علماء کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ اس کی قیمت سونا یا چاندی کے نصاب کے اندازہ ہو جائے۔ اہل ظواہر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نص کے ذریعہ صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اب اگر دوسرے اشیاء میں زکوٰۃ ثابت کیا جائے تو قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس حجت نہیں ہے۔ خصوصاً مقادیر کے باب میں۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وخُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً سے کہ یہاں عام لفظ ہے۔ جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں۔ دوسری دلیل مذکورہ حدیثِ سمرہ ہے جس میں صاف حکم ہے کہ مال تجارت کی زکوٰۃ آدا کی جائے اس کے علاوہ حضرت عمرو بن عمر، عروہ ابن الزبیر، سعید المسیب اور قاسم وغیر ھم کے آثار ہیں۔

حتیٰ کہ ابن المنذر وغیرہ نے اُس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم نقل کیا ہے۔

اہلِ ظواہر کا جواب یہ ہے کہ ان کے یہ دعویٰ کہ اموالِ تجارت کی زکوٰۃ نص سے ثابت نہیں بلکہ قیاس سے ثابت ہے یہ سراسر غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے حجیت قیاس ثابت ہے۔ کماذ کرنا۔ پھر انکا یہ کہنا کہ قیاس حجت نہیں یہ بھی غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث سے حجیت قیاس ثابت ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ پھر جمہور کا آپس میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی متعدد سال مال فروخت نہ کرے تو زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں نمو نہیں پایا گیا پھر جب فروخت کرلے تو صرف ایک دفعہ زکوٰۃ دینا پڑے گا۔ لیکن دوسرے آئمہ کے نزدیک جتنا دن

مال رہے گا ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوۃ دینا پڑے گا چاہے فروخت کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ یہ مال اصل میں بڑھانے کیلئے رکھا گیا ہے مالک بڑھاتا نہیں یہ اس کا قصور ہے۔

بَابُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ (صدقہ فطر کا بیان)

علامہ عینی وزبیدی نے تصریح کی ہے کہ یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے۔ کیونکہ رمضان کا فطر اس کا سبب ہے اور اس کو زکوۃ رمضان، زکوۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقہ الرؤس بھی کہا جاتا ہے اور اس کا وجوب تزکیۂ نفس اور تتمہ عمل کے لئے ہے اور وکیع بن الجراح کہتے ہیں کہ صدقۂ فطر نماز میں سجدۂ سہو کی مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی و جبر کے لئے صدقہ فطر کا حکم ہے۔ صدقۂ فطر میں چند مسائل مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ: اس کے حکم کے بارے میں: تو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی واحمد ومالک کے نزدیک یہ فرض ہے اور بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے نزدیک واجب ہے۔ فرضیت کے قائلین دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر الخ رواہ الترمذی تو یہاں لفظ فرض آیا ہے جو دلالت کرتا ہے فرضیت پر اور امام مالکؒ نے لفظ فرض کو قدّر کے معنی میں لے کر سنیت ثابت کی احناف دلیل پیش کرتے ہیں عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدّہ کی حدیث سے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا فی فجاج مکۃ الاان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم رواہ الترمذی۔

نیز مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہے انہ علیہ السلام امر صارخاً ببطن مکۃ ینادی ان صدقۃ الفطر حق واجب علی کل مسلم۔

نیز بخاری و مسلم میں امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بزکوۃ الفطر کے الفاظ ہیں۔ ان احادیث سے واضح طور پر وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے جو لفظ فرض سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی اور مالک کی ایک رائے کے اعتبار سے جو لفظ فرض بمعنی قدر لے کر سنیت ثابت ہو گئی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے لغوی معنی اگرچہ قدّر ہیں لیکن شریعت نے جب اس کو وجوب کے معنی کی طرف نقل کر لیا تو اسی پر حمل کرنا اولی ہے۔

آخر میں علامہ ابن الہمام کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی حقیقی نزاع نہیں ہے بلکہ لفظی اختلاف ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ اس حیثیت کا فرض نہیں کہتے جس کا منکر کافر ہو۔ اسی کو احناف واجب کہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے ان کے ہاں فرض اور سنت کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں اس لئے واجب نہیں کہتے اور احناف درمیان میں مرتبہ واجب ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے واجب کہتے ہیں تو یہ تعبیر کا فرق ہے حقیقت کا فرق نہیں۔

دوسرا مسئلہ: صدقہ فطر کس شخص پر واجب ہے: میں تو امام شافعی ومالک واحمد کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنے اور اہل وعیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو کما ذکرہ النووی والرافعی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد نصاب کے مقدار مال ہو خواہ مال نامی ہو یا غیر نامی۔ ضرورت کی

تفصیل یہ ہے کہ جو کھیت والا ہو تو ایک موسم سے دوسرے موسم تک کفایت کے اندازہ مال ہو اسکے بعد زائد مال نصاب کی مقدار ہو۔ اگر تاجر ہو تو پہلی دفعہ فروخت کر کے دوسری دفعہ تک مصارف کے بعد زائد ہو۔ اگر نوکر ہو سالانہ ہے تو پورے سال کا اور اگر ماہانہ ہو تو ماہ کا اور اگر اسبوعیہ تو اس کا اور اگر روزانہ ہو تو روز کا حساب ہے۔ اس کے بعد زائد نصاب کے اندازہ ہو تو صدقۂ فطر واجب ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ صدقۂ فطر کے بارے میں جو خصوصی احادیث آئی ہیں ان میں نصابِ مال کوئی شرط مذکور نہیں تو معلوم ہوا کہ اس میں نصاب ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ ص کی حدیث سے لاصدقة الاعن ظهر غنى، رواه البخارى، وهكذا عن حكيم بن حزام

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں صدقہ فطر کو لفظ زکوۃ سے تعبیر کیا جیسا کہ فرمایا قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ تَزَكّٰى

حضرت ابن عمر، ابو سعید خدری، عمرو بن عوفؓ نے فرمایا کہ یہ آیت صدقۂ فطر کے بارے میں نازل ہوئی کمافی الدر المنثور و فتح الباری، اسی طرح احادیث میں بھی اس کو زکوۃ سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر الخ

تو جب اس پر زکوۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوۃ کی طرح اس میں بھی نصاب کی شرط ہونا چاہئے لیکن جب کہ یہاں صراحت نہیں تو احناف نے نصاب زکوۃ نامی کی شرط اڑا دی اور مطلقاً نصاب پر وجوب کے قائل ہوئے خواہ نامی ہو یا غیر نامی ہو۔

تیسرا مسئلہ: کہ صدقہ فطر کب واجب ہوتا ہے: تو امام شافعی کے نزدیک رمضان کے آخری دن کے غروب شمس سے واجب ہوتا ہے۔ یہی امام احمد کا مذہب ہے۔ امام اعظم کے نزدیک یوم عید کے طلوع فجر کے بعد واجب ہوتا ہے امام مالک کے نزدیک دونوں کی مانند دو روایتیں ہیں۔ شوافع فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ صدقہ فطر کے سبب سے ہے اور غروب شمس وقت فطر ہے لہٰذا اسی وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے اور احناف کہتے ہیں کہ رمضان میں غروب شمس کے بعد جو فطر ہوتا ہے وہ معتاد ہے اس لئے سببیت کے لئے ایسا فطر لینا چاہئے جو غیر معتاد ہو اور وہ یوم عید کا وقت فجر ہے لہٰذا اس وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے۔ بہر حال یہ اجتہادی دلائل ہیں۔ حدیث سے کسی کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

چوتھا مسئلہ: کہ یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے: تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان مملوک کی طرف سے دینا ضروری ہے۔ کافر مملوک کے بارے میں اختلاف ہے تو امام شافعی، مالک واحمد کے نزدیک اس کی طرف سے دینا واجب نہیں۔ سفیان ثوری اور امام اعظم کے نزدیک کافر مملوک کی طرف سے بھی دینا واجب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے جو مختلف طریق سے بخاری، مسلم، طحاوی میں مذکور ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر ...... على كل حر و عبد ذكر او انثى من المسلمين۔ تو یہاں من المسلمين کی قید سے معلوم ہوا کہ مملوک غیر مسلم کی طرف سے واجب نہیں۔

امام اعظم اور ان کے ہمنوا دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے قال النبي صلى الله عليه وسلم ادوا صدقة الفطر عن كل صغير او كبير او ذكر او انثى يهودى او نصرانى مملوك۔ رواه الدار القطنى۔

دوسری دلیل مشکل الآثار للطحاوی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اثر ہے اور ابن المنذر نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نکالا ہے اور مصنفہ ابن ابی شیبہ میں عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا اثر ہے کہ وہ حضرات ہر قسم مملوک کی جانب سے صدقہ فطر دیتے تھے۔ تیسری دلیل حضرت ابوسعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث کے اکثر طریق میں مطلقاً مملوک کا لفظ آیا ہے۔ لہٰذا ہر قسم مملوک کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہوگا۔

فریق اول نے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے طریق کے علاوہ اور کسی طریق میں من المسلمین کی قید نہیں بلکہ مطلق مملوک کا ذکر ہے۔ لہٰذا اکثر طریق کا اعتبار ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عمن تجب کی قید نہیں۔ کما ذکرہ الطحاوی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہر قسم مملوک کی طرف سے فطرہ ادا کرتے تھے۔ یا تو کہا جائے کہ اسباب میں تزاحم نہیں لہٰذا بعض روایت میں مطلق آیا ہے۔ اور بعض میں من المسلمین کی قید ہے۔ لہٰذا دونوں قسم کی جانب سے ادا کرنا پڑے گا علاوہ ازیں صدقہ فطر کا سبب رأس یمونہ ہے۔ یعنی جس کی بار برداری کر رہا ہے اس کی طرف سے دینا پڑے گا اور مملوک کافر کی بار برداری بھی مالک کرتا ہے اور فطرہ بھی ایک بار برداری ہے لہٰذا یہ بھی کرنا پڑے گا۔

پانچواں مسئلہ: صدقہ فطر میں کتنی مقدار واجب ہے: احادیث میں جن اشیاء کا ذکر آیا ہے ان میں ہر چیز سے ایک صاع دینا ضروری ہے باتفاق ائمہ۔ سوائے حنطہ کے اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ اس میں بھی ایک صاع دینے کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حنطہ میں نصف صاع دینا واجب ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے۔ یہی مذہب ہے حضرت صدیق اکبر، عمر، عثمان، علی، ابن مسعود و کثیر من الصحابہ رضی اللہ عنہم کا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوسعید خدری کی حدیث سے قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعاً من طعام او صاعا من شعیر الخ متفق علیہ

یہاں طعام سے حنطہ مراد ہے اس لئے شعیر کے مقابلہ میں آیا ہے نیز حاکم کی روایت میں صراحۃً حنطہ کا لفظ آیا ہے اور بیہقی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بُرّ کا لفظ ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ گیہوں سے بھی ایک صاع دینا چاہئے۔ امام ابوحنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر کی حدیث ہے قال انه علیه السلام قال صاع من بر وقمح علی کل اثنین رواہ ابوداؤد

دو آدمیوں کی طرف سے ایک صاع بر نکالنے کا حکم ہے لہٰذا ہر ایک کی طرف سے نصف صاع ہوا۔ دوسری دلیل ترمذی شریف میں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا ینادی ان صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم وفیه مدان من قمح۔

تیسری دلیل دارالقطنی میں زید بن ثابت کی حدیث ہے قال خطبنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من کان عندہ شئی فلیتصدق بنصف صاع من برّ۔

چوتھی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه علیه السلام امر عمرو بن حزم فی زکوۃ الفطر بنصف صاع من حنطة۔

پانچویں دلیل ابوداؤد میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کان الناس یخرجون زکوۃ الفطر علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم صاعا من شعیر أوصاعا من تمر أوزبیب فلما کان عمرو کثرت الحنطة جعل نصف صاع الحنطة مکان صاع من تلک الاشیاء۔

هٰکذا فی البخاری و مسلم عن ابن عمر انه علیه السلام فرض صاعاً من تمرٍ او شعیر فعدل الناس به الی نصف صاع من برّ۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ گیہوں سے نصف صاع دینے پر اجماع صحابہ ہو گیا ان کے علاوہ اور بہت دلائل ہیں۔

شوافع نے جو حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے استدلال کیا اور طعام سے گیہوں مراد لیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام سے حنطہ مراد نہیں چنانچہ علامہ زرقانی نے شرح موطا میں فرمایا کہ طعام سے ذرہ مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں حنطہ کا رواج نہیں تھا عام طور سے جوار، مکی، زبیب وغیرہ تھا چنانچہ ابوسعید فرماتے ہیں کان طعامنا الشعیر و الزبیب و الاقط التمر (بخاری) نیز بخاری شریف میں روایت ہے ابن عباسؓ کی حجم ابو طیبة النبی صلی الله علیه وسلم فامر له بصاع من طعام واراد به الذرة عند الکل۔

لہٰذا طعام کی تفسیر حنطہ سے کرنا صحیح نہیں۔ بنابریں حدیث مذکور سے صاع من حنطہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوا۔

بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ (جن لوگوں کے لئے صدقات حلال نہیں)

بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ غنی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک غنی وہ ہے جس کے پاس مال نامی ہو اور وہ نصاب کا مالک ہو ایسے غنی پر زکوۃ قربانی صدقہ فطر واجب ہے اور اس کو ہر قسم کا صدقہ لینا ناجائز ہے (۲) دوسرا غنی وہ ہے جس کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد مال موجود ہے۔ مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوۃ تو واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے۔ (۳) تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجتِ اصلیہ سے زائد مال موجود ہے مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوۃ واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجتِ اصلیہ سے زائد نہ مال نامی ہے نہ غیر نامی تو ایسے شخص پر ان تینوں امور میں سے کچھ بھی واجب نہیں اور اس کے لئے ہر قسم کا صدقہ لینا جائز ہے۔ اب اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے۔ ہماری بحر الرائق سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے پاس ایک دن یارات کی ضرورت کے اندازہ مال ہو اس کا سوال کرنا جائز نہیں۔ اور بعض کتب شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پچاس درہم کا مالک ہو اس کے لئے سوال جائز نہیں اور بعض میں چالیس کا ذکر ہے۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ اگر اہل عیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے لئے یوم ولیلۃ کی روزی نصاب ہے۔ اگر اہل عیال ہے تو پچاس درہم ہے۔ امام طحاویؒ نے کہا کہ مختلف صورتیں مختلف حالات پر محمول ہیں کسی کو پچاس درہم کی ضرورت ہو گی۔ کسی کو اس سے زائد کی ضرورت ہو گی کسی سے کم سے ہو جائیگا پس حالات پر جواز سوال و حرمت سوال کا مدار ہو گا۔

بنوهاشم کے لئے زکوۃ حرام ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ . . . أَمَا شَعَرْتَ أَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ . . . إِنَّ هٰذِهِ الصَّدَقَاتِ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ ، وَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ ، وَلَا لِآلِ مُحَمَّدٍ

تشریح: یہاں زکوۃ کو لوگوں کے مال کا میل کہا گیا۔ نیز اس قسم دوسری احادیث میں بھی یہ مضمون مذکور ہے۔ بنابریں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے آل کے لئے مال زکوۃ حرام ہے تاکہ آپ ﷺ کی ذات اور خاندان اس قسم کے میلوں سے پاک رہے۔ لیکن آپ ﷺ کی آل کی تعیین میں ذرا سا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی وغیرہ دیگر علمائے کرام کے نزدیک ال نبی صرف بنو ہاشم ہیں اور بنو المطلب اس میں شامل نہیں ہیں یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے سهم ذی القربی میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی المطلب کو بھی شامل کیا اور قریش کے دوسرے کسی خاندان کو نہیں دیا اور یہ عطیہ ان کے حرمان عن الزکوۃ کے بدلے میں دیا گیا تو معلوم ہوا کہ اٰل میں دونوں فریق شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت عام ہے ہر قسم فقیر و مسکین زکوۃ کا حقدار ہے۔ فرمایا اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ یہاں کوئی تخصیص نہیں لیکن بنو ہاشم کو اس عموم سے حضور ﷺ کے قول الصدقة لا تنبغی لمحمد ولا لال محمد کی بنا پر نکال دیا گیا اور بنو المطلب کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ بنو ہاشم حضور ﷺ سے اقربت ہیں اور اشرف ہیں۔ حضرت عمر بن عبد العزیز بھی یہی فرماتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بنو المطلب کو موالات کی بنا پر دیا حرمان عن الزکوۃ کے عوض میں نہیں دیا۔ لہٰذا یہ اٰل نبی میں داخل نہیں۔ بنابریں زکوۃ حرام نہیں ہوگی۔ بنو ہاشم پانچ گروہ ہیں۔ (۱) اٰل عباس رضی اللہ عنہ (۲) اٰل جعفر رضی اللہ عنہ (۳) آل علی رضی اللہ عنہ (۴) العقیل رضی اللہ عنہ (۵) اٰل حارث بن عبد المطلب جس طرح بنو ہاشم کے لئے زکوۃ حرام ہے اسی طرح ان کی موالی کے لئے جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی عامل علی الصدقہ ہو تو اس کے لئے بھی حرام ہے۔ ابن ہمام اور زیلعی کے نزدیک صدقۂ نافلہ بھی حضور ﷺ کی طرح بنو ہاشم کے لئے بھی جائز نہیں اور دوسرا فقہاء کے نزدیک صدقہ نافلہ صرف حضور کے لئے جائز نہیں بنو ہاشم کے لئے جائز ہے۔ طبری نے ابی عصمہ سے، امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں بیت المال کا انتظام ٹھیک نہیں رہا اور بنو ہاشم کو خمس نہیں ملتا اس لئے اب ان کو زکوۃ لینا جائز ہے اور امام طحاوی نے امالی ابی یوسف سے نقل کیا ہے اور عقد الجید میں لکھا ہے کہ امام طحاوی نے اس پر فتویٰ دیا ہے اور حضرت فخر الدین رازی نے بھی لکھا ہے کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم کو زکوۃ دینا جائز ہے اور یہی بعض مالکیہ و شافعیہ کا قول ہے۔ لیکن درّ مختار میں اس روایت کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے اور لکھا کہ اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے۔

حضور ﷺ کے لئے تو ہر قسم کا صدقہ ناجائز ہے لیکن ہدیہ آپ ﷺ کے لئے جائز ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں اصل مقصود ہوتا ہے اجر و ثواب و ترحم للمعطی اور ہدیہ میں اصل مقصود ہوتا ہے مہدی لہ (یعنی جسکو ھدیہ دیا جائے اس) کا اکرام اور اسکی تطیب قلب اور اس کو خوشی کرنا گرامالاوہ بھی ثواب و اجر سے خالی نہیں ہوتا۔

غنی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ . . . لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک جسطرح صاحب نصاب کیلئے زکوۃ کھانا جائز نہیں اسی طرح تندرست صحیح سالم قادر علی الا کتساب کیلئے بھی زکوۃ لینا جائز نہیں۔ یہی مالکیہ میں سے ابن مالک کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح سالم قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اس کیلئے زکوۃ لینا جائز ہے۔ مگر خلاف اولیٰ ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ اسمیں تندرست آدمی کیلئے زکوۃ کو حرام قرار دیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ فقراء و

مساکین مستحق زکوۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست کوئی تخصیص نہیں۔ دوسری دلیل حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو یمن میں صدقہ وصول کرنے کیلئے بھیجا تھا اور فرمایا خذ الصدقۃ من اغنیاء المسلمین وضعھا فی فقراھم۔ اس میں بھی فقراء کو مطلقا دینے کا حکم ہے صحیح تندرست و مریض کی کوئی تخصیص نہیں۔ اسی طرح اکثر احادیث میں مطلقا فقراء کو دینے کا حکم ہے۔ شوافع نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں لا تحل برائے تحریم نہیں بلکہ برائے کراہت و تغلیظ ہے تاکہ صدقہ پر بھروسہ کرکے اکتساب نہ چھوڑے اور ضعفاء فقراء کے حق میں کمی نہ ہو۔ یا تو وہ سوال کے عدم حلت کے لئے ہے کہ ایسی صورت میں سوال کرنا حلال نہیں۔

زکوۃ کے مصارف

الحدیث الشریف: عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصُّدَائِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ الخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک قرآن کریم میں مصارف زکوۃ جو آٹھ اصناف ذکر کی گئیں ان میں سے ہر صنف سے کم از کم تین آدمی کو زکوۃ دینی پڑے گی۔ ہاں اگر کوئی صنف نہ ہو تو بقیہ میں تقسیم کردے۔ امام ابو حنیفہ، مالک واحمد کے نزدیک کسی ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ ہر ایک صنف کو دینا ضروری نہیں۔ شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ کہ آٹھ اصناف کو ذکر کیا گیا۔ لٰہذا ہر ایک کو دینا ضروری ہے۔ کیونکہ لام استحقاق کیلئے ہے۔ نیز حدیث مذکور بھی دلیل ہے۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جب آٹھ اصناف میں تجزیہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک کو دینا ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ وموافقون دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی دوسری آیت سے اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۚ وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، تو یہاں صدقات عام ہیں زکوۃ وغیرہ سب کو شامل ہیں اور ایک صنف صرف فقراء کو دینے کے متعلق ہے تو معلوم ہوا کہ ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ دوسری دلیل سفیان ثوری، معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اہل یمن سے عروض زکوۃ میں لیتے ہیں اور ایک صنف میں تقسیم کرتے تھے۔ تیسری دلیل احکام القرآن للجصاص میں مذکور ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس، حذیفہ، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہم، عمر بن عبد العزیز وغیرہم کثیر صحابہ سے یہی روایت ہے اور کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا۔ اسی طرح امام طحاوی وابن عبد البر نے فرمایا۔

شوافع نے آیت سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اصناف ثمانیہ کا ذکر استحقاق کی بناء پر نہیں۔ بلکہ مصارف بیان کرنا مقصود ہے کہ ان کے علاوہ اور کسی کو دینا جائز نہیں اور انما حرف حصر اسی فائدہ کے لئے لایا گیا۔ اگر لام استحقاق کے لئے لیا جائے تو دنیا کے تمام فقراء و مساکین کو دینا پڑے گا۔ جو ممکن نہیں۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور صحیح مان لیا جائے تو وہی جواب ہے جو آیت کا دیا گیا ۱۲۔

بَابُ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ (بہترین صدقہ کا بیان)

بہترین صدقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . . . . . . خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ضرورت پوری کرکے جو مال باقی رہتا ہے اس سے صدقہ کرنا افضل ہے لیکن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے دوسری حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ افضل الصدقة جهد المقل، رواه ابو داؤد تو ظاہراً دونوں میں تعارض ہے تو دفع تعارض یہ ہے کہ جس کو صبر علی الشدۃ اور توکل کے اعلیٰ درجہ کی توفیق دی گئی کہ بھوک اور فاقہ رہنے پر کوئی شکوہ نہیں ہوتا ہے جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شان تھی۔ اس کو جہد المقل کا صدقہ افضل کہا گیا اور جو اس درجہ کا نہیں ہے اس کے لئے اپنے غنی کے بعد صدقہ افضل ہے بہر حال اختلاف حکم لوگوں کے مختلف حالات پر محمول ہے۔

صَدَقَةُ الْمَرْأَةِ مِنْ مَالِ الزَّوْجِ (عورت کا شوہر کے مال سے صدقہ کرنے کا بیان)

شوہر کے مال سے بیوی کو صدقہ کا ثواب

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ طَعَامِ بَيْتِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ كَانَ أَجْرُهَا بِمَا أَنْفَقَتْ، وَلِزَوْجِهَا أَجْرُهُ بِمَا كَسَبَ الخ

تشریح: یہاں جو مثل اجر کہا گیا اس سے نفس اجر میں برابری مراد ہے مقدار میں برابری مراد نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شوہر کو ثواب ملے گا اسی طرح زوجہ و خازن کو ثواب ملے گا کوئی محروم نہیں جائیگا۔ باقی کس کو کتنا ملے گا اس کا بیان نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے اپنے اخلاص کے اعتبار سے مقدار میں تفاوت ہو گا یا تو برابری اصل ثواب میں ہو گی لیکن فضلی ثواب میں تفاوت ہو گا یا ہر اعتبار سے مقدار میں مساوات ہو گی مگر کیفاًرات، دن کا تفاوت ہو سکتا ہے۔ پھر علامہ عینی فرماتے ہیں کہ انفاق المرأۃ من بیت الزوج کے بارے میں احادیث بہت مختلف نظر آتی ہیں۔ چنانچہ ترمذی میں ابواُمامہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن زوج عورت مطلقاً کچھ خرچ نہیں کر سکتی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن خرچ صدقہ کر سکتی ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر افساد کی نیت نہ ہو تو بغیر اذن خرچ کر سکتی ہے۔ اور ابو داؤد شریف میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب دے سکتی ہے پھر علامہ عینی نے ان مختلف احادیث میں اس طرح تطبیق دی کہ اصل میں زوج کی اجازت صحیح یا دلالۃً کے بغیر زوجہ کو کسی طرح کا تصرف کرنا مال وج میں جائز نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اگر صریح اجازت ہو تو ہر قسم کا تصرف جائز ہے۔ بشرطیکہ افساد کی نیت نہ ہو اور دلالت حال کی اجازت ہو تو کبھی عرف کا اعتبار ہو گا اور کبھی اشیاء متصدقہ کا اعتبار ہو گا اور کبھی زوج کے حال کا اعتبار ہو گا اس طور پر تمام احادیث میں تطبیق ہو جائے گی۔ اب ابوداؤد شریف میں ایک روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں اذا انفقت المرأۃ من مال زوجها فلها نصف اجرها۔ اسکے ظاہر پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ نفقہ بغیر اذن ہو تو بجائے اجر وزر ہو گا اور اگر اذن سے ہو تو پورا اجر ملنا چاہئے نصف اجر کیسے تو اس کا حل یہ ہے کہ یہاں نصف کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ اس سے حصہ مراد ہے اور نصف حصہ کے معنیٰ میں آتا ہے۔

بَابُ مَنْ لَا يَعُودُ فِي الصَّدَقَةِ (صدقہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ)

صدقہ کئے ہوئے مال کو لینا

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللهِ . . . لَا تَشْتَرِهِ وَلَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ الخ

تشریح: ابن الملک فرماتے ہیں کہ بعض علماء اور اہل ظاہر کے نزدیک اپنے صدقہ کردہ مال کو خرید نا حرام ہے۔ اگر خرید کیا تو

وہ بیع ہی فسخ ہو جائے گی۔ لیکن دوسرے علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے وہ بھی بعینہ نہیں بلکہ کراہت لغیرہ ہے کہ متصدق علیہ مروّت کی بناپر ثمن میں تسامح کرکے کم لے گا۔ جس سے ظاہراً اس مقدار میں عود فی الصدقہ لازم آتا ہے۔ بنابریں بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی۔ اہلِ ظاہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنے صدقہ خریدنے سے منع فرمایا کلب عائد فی قیءٍ کے ساتھ تشبیہ دی جمہور علماء دلیل پیش کرتے ہیں عام اصول سے کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے جیساکہ حضرت بریرہ کی مشہور حدیث ہے کہ ان کو صدقہ دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مال کو کھایا اعتراض کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ لک صدقة ولنا هدية۔ تو تبدّل ملک کی بناپر وہ صدقہ نہیں رہا۔ بنابریں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تناول فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی جب متصدق علیہ کی ملک میں چلا گیا تو وہ صدقہ نہیں رہا۔ لہٰذا خریدنے سے عود فی الصدقہ لازم نہیں آتا۔ باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو منع کیا گیا وہ کراہتِ تنزیہی کی بناپر کہ وہ قدیم احسان کی بناپر ثمن میں تسامح کرے گا تو ظاہراً اس مقدار میں عود ہو رہا ہے اس لئے نفرت دلانے کی وجہ سے کلب عائد فی قیءٍ کے ساتھ تشبیہ دی۔ فلا یصح الاستدلال به علی حرمته۔

صدقہ کردہ مال کی واپسی کی ایک صورت

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا... صُومِي عَنْهَا... حُجِّي عَنْهَا

تشریح: یہاں دو مسئلہ ہیں ہر ایک تفصیل طلب ہے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ روزے میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد واسحاق کے نزدیک صوم نذر میں میت کی طرف سے نیابت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہ، مالک و شافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت نہیں چل سکتی اس کی تفصیل کتاب الصوم میں آئے گی۔ (۲) دوسرا مسئلہ حج کے بارے میں کہ اس میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں اس میں بھی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان کتاب الحج میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تم کتاب الزکوۃ بفضل اللہ تعالیٰ وکرمہ

كِتَابُ الصَّوْمِ (روزے کا بیان)

صوم کی تعریف: صوم کے لغوی معنی مطلقاً امساک ہے۔ یعنی روکنا خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا اور شرعاً صوم کے معنی الامساک عن المفطرات الثلاثہ الاکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی غروب الشمس بنیۃ۔

صلوۃ وزکوۃ کی طرح صوم بھی فرض قطعی ہے جسکی فرضیت دلائل قطعیہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ متواترہ اور اجماع امت سے ثابت ہے لہٰذا اس کا منکر کافر ہو گا۔ فرضیت رمضان سے پہلے صوم عاشورا اور ایام بیض کے تین روزے فرض تھے رمضان کا روزہ فرض ہونے کے بعد ان کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور استحباب باقی رہا۔ چنانچہ ابوداؤد میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے کہ كَانَ يَصُوْمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُوْمُ يَوْمَ عَاشُوْرَاءَ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالٰى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ابن جریر اور ابن کثیر نے لکھا کہ فرضیت رمضان ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی۔

ماہ رمضان میں سرکش شیاطین قید کردیئے جاتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلْسِلَتِ الشَّيَاطِيْنُ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الرَّحْمَةِ

تشریح: قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازے کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کے جکڑنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے اور یہ سب رمضان شریف کی تعظیم و حرمت کی خاطر ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فتح ابواب سے ثواب و عفو گناہ و کثرت رحمت کی طرف اشارہ ہے چنانچہ بعض روایت میں ابواب رحمت کا ذکر ہے۔ اور غلق ابواب جہنم سے شیاطین کی قلت اغواء کی طرف اشارہ ہے کہ گویا ان کو زنجیر سے باندھ دیا گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان میں اعمال صالحہ وطاعت کی زیادہ توفیق دی جاتی ہے اور یہ دخول جنت کا سبب ہے اس لئے اسکو فتح ابواب الجنۃ سے تعبیر کیا گیا اور شیاطین کو اغواء و تزیین بالشہوات سے عاجز کر دیا جاتا ہے اس کو تصفیہ سے تعبیر کیا۔

بعض نے اشکال کیا کہ جب شیاطین کو باندھ دیا جاتا ہے تو پھر رمضان میں معاصی کیسے ہوتے ہیں تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے بعض کہتے ہیں کہ اس سے کل شیاطین مراد نہیں بلکہ زیادہ سرکش شیاطین مراد ہیں۔ چنانچہ بعض روایت میں مردۃ الشیاطین کی قید ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ رمضان میں بنسبت دوسرے ماہ قبائح و معاصی کم ہوتے ہیں اس کی طرف اشارہ کیا بعض کہتے ہیں کہ شیاطین تو باندھے ہوئے ہوتے ہیں لیکن گیارہ مہینے جو انہوں نے نفس امارہ میں اثر ڈالا اور اس میں وسوسے ڈالے اس کی بنا پر گناہ صادر ہوتے رہتے ہیں۔ فلا اشکال علی الحدیث۔

روزہ کی جامع فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ

تشریح: سب عبادات و طاعات تو اللہ ہی کیلئے ہیں اللہ ہی سب کو جزا دیتا ہے تو پھر صوم کے بارے میں خاص طور پر یہ کیوں فرمایا گیا تو شارحین نے اس کی مختلف توجیہات بیان کی۔ ابو عبیدہ وغیرہ نے کہا کہ جتنی عبادات ظاہرہ ہیں ان میں ریا، وسمعہ واقع

ہوسکتا ہے اور صوم میں ریا واقع نہیں ہو سکتا جو رکھے گا اللہ ہی کیلئے رکھے گا۔ اس لئے صوم کو خاص کر کے ذکر کیا گیا اور بعض فرماتے ہیں کہ چونکہ ترک اشیاء ثلاثہ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے تو جب بندہ یہ کرتا ہے کہ صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے۔ اس بناپر اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اضافت کی۔ اور بعض نے کہا کہ صوم احب الی اللہ ہونے کی بنا پر اپنی طرف منسوب کیا۔ وقیل دوسری عبادت غیر اللہ کیلئے کی جاتی ہیں لیکن روزہ غیر اللہ کیلئے نہیں رکھا جاتا بنابریں الصوم لی کہا گیا۔ وقیل قیامت کے دن مظالم کے بدلے میں دوسری عبادات دی جائے گی مگر صوم کو نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ بیہقی میں ابن عیینہ سے روایت ہے قال اذا کان یوم القیامۃ یحاسب اللہ عبدہ ویودماعلیہ من المظالم من عملہ حتی لا یبقی لہ الا الصوم ویدخلہ بالصوم الجنۃ بنابریں صوم کو خاص کیا گیا۔

وَأَنَا أَجْزِي بِهِ : کا مطلب یہ ہے کہ دوسری عبادات کا اجر اللہ تعالیٰ بتوسط ملائکہ دیتا ہے لیکن روزہ کا ثواب خود اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ سے دے گا۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ دوسری عبادات کے ثواب پر بعض الناس والملائکہ بھی مطلع ہیں مگر روزہ کے ثواب کی اطلاع خدا ہی کو ہے وہ جانتا ہے کہ کتنا دے گا علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اعمال کے ثواب کی ایک حد مقرر کر دی گئی سات سو گنا تک مگر صوم کے ثواب کی کوئی مقدار نہیں اللہ تعالیٰ بغیر حساب دیتا رہے گا کما قال اللہ تعالیٰ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب۔ والصابرون ھم الصائمون لانہ قال ھو شھر الصبر، ذکر کلہ عینی وابن حجر۔ اور بعض شاذ روایت میں انا اجزی بہ بصیغۃ المجھل ہے جس کے معنی میں خود اس کی جزا ہوں کہ میں اس کا ہو جاؤں گا۔

وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ: خلوف بفتح وبضم الخاء نقل کیا گیا۔ تو بعض نے دونوں کو صحیح قرار دیا اور قاضی عیاض و خطابی فتح کو خطا قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالضم ہی صحیح ہے اور اس کے معنی عدم اکل و مشرق کی وجہ سے صائم کے منہ میں جو ایک قسم بو آتی ہے اب یہ بو اطیب عند اللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جس طرح مسک تمہارے نزدیک مقرب ہے۔ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ مقرب ہے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صاحب صوم کو اس قدر ثواب دیا جائے گا جو مشک سے افضل ہوگا۔ یا اس اطیب سے رضائے خداوندی اور قبولیت مراد ہے۔

الصِّيَامُ جُنَّةٌ: روزہ ڈھال ہے شیطان کے وساوس، نفسانی خواہش، معاصی، سکرات کے عذاب، قبر کے عذاب سے بچاتا ہے۔ جسطرح ظاہر ڈھال ظاہری دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے صوم باطنی ڈھال ہے جو باطنی دشمن شیطان کے حملہ سے بچاتا ہے۔

بَابُ رُؤْيَةِ الْهِلَالِ (چاند دیکھنے کے مسائل)

روزہ رکھنے کا مدار چاند پر ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى الخ

تشریح: رویت ہلال سے مراد ثبوت ہلال ہے خود دیکھ کر ہو یا دوسرے کی رویت کے ثبوت کے ساتھ ہو اور رویت ثابت ہونے میں تفصیل ہے۔ ہلال کا ثبوت چند چیزوں سے ہوتا ہے:

(۱) **الشھادۃ علی الرویۃ**: یعنی خود دیکھنے پر شہادت دے۔

(۲)**شهادة على الشهادة:** یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی سامنے تھا اور اس نے دوسری جگہ جا کر اس پر شہادت دی تو اس سے بھی ہلال کا ثبوت ہو سکتا ہے۔
(۳)**شہادت علی القضاء:** یعنی قاضی نے ثبوت ہلال کا فیصلہ کیا اور ایک آدمی دوسری جگہ جا کر اس کی گواہی دی تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائے گا۔
(۴)**استفاضة الخبر من جهات شتیٰ:** یعنی چاند کا دیکھنا مستفیض ہو جائے اور تمام اطراف میں مشہور ہو جائے۔
متونِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ رمضان کا چاند ایک عادل کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے اگر آسمان پر بادل ہو اور اگر آسمان صاف ہو تو ایک ایسی جماعت کی خبر کی ضرورت ہے جن کی خبر پر یقین تام حاصل ہو جائے اور عید کے چاند کیلئے آسمان میں بادل ہونے کی صورت میں دو آدمی کی شہادت کی ضرورت ہے اور صاف ہونے کی صورت میں مثل رمضان ہے۔ مگر درالمختار وغیرہ شروح میں یہ مرقوم ہے کہ اگر ایک آدمی شہر کے باہر سے آکر یا کسی اونچی جگہ سے آکر چاند دیکھنے کی خبر دے تو یومِ صحو میں بھی اس کی خبر سے ثبوت ہلال ہو جائے گا۔ اور امام طحاوی و مرغینانی نے اس کو مختار للفتویٰ کہا ہے۔ کمافی معارف السنن، اب ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں کے لئے ثبوت ہلال ہو گا یا نہیں جس کو اختلاف المطالع کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل سامنے آنے والی ہے۔ فانتظروا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ: رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ

تشریح: رمضان کی عید تو ماہ شوال میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس لئے رمضان کو شہرِ عید کہہ دیا گیا یا اس لئے کہ عید اصل میں رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے یا رمضان کے قریب ہونے کی بناء پر شہرِ عید کہہ دیا گیا۔ اب اس حدیث کے مفہوم میں شراحِ حدیث کے بہت اقوال ہیں۔ چنانچہ امام احمد فرماتے ہیں کہ دونوں ایک سال میں کم نہیں ہوں گے۔ اگر ایک انیتس کا ہو تو دوسرا ضرور تیس کا ہو گا۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذوالحجہ کا اجر، رمضان کے اجر سے کم نہیں ہو گا۔ علامہ ابن حبان فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ماہ حقیقتاً کبھی کم یعنی انیتس کے نہیں ہوں گے۔ اگرچہ ابر وغیرہ کی بنا پر ہمیں نظر آئے۔ سب سے بہتر توجیہ امام اسحاق بن راہویہؒ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسی نقصان مراد نہیں ہے بلکہ اس سے نقصان اجر مراد ہے کہ چاہے یہ دونوں تیس کے ہو یا انیتس کے اجر و ثواب میں کمی نہیں ہو گی۔ تیس روزہ رکھنے جو ثواب ہو گا۔ انیتس روزہ کا وہی پورا ثواب ہو گا، ذکرہ العینی۔

رمضان سے ایک یادو دن پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ ...... لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ الخ

تشریح: چونکہ یہود و نصاریٰ اپنی عبادات اور عقائد و اعمال میں کچھ خود ساختہ باتیں داخل کر لی تھیں اور ان باتوں میں یہ بھی تھا کہ التعمق فی الدین والتشدد علی النفس اور وہ لوگ یہ کرتے تھے کہ جس زمانے ان کو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیتے تھے۔ اسی طرح ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی دو ایک دن زیادہ روزے رکھتے تھے اور اسکو نیکی سمجھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو ہدایت دی گئی کہ خواہ مخواہ اپنے نفس پر مشقت برداشت نہ کرے اور جس زمانے میں

روزہ رکھنے کا حکم ہے اسی میں روزہ رکھے اس سے پہلے کچھ دن نہ رکھے اور نہ بعد میں اسی لئے فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ رمضان سے پہلے بنیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے۔ لتسبد بالیھود والنصاریٰ کی وجہ سے حتیٰ کہ بعض کے نزدیک روزہ ہی نہیں ہوگا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ نفل روزہ صحیح نہیں ہوگا اور اپنے معتاد صوم ہو جائے گا اور قضا و کفارہ کا روزہ مکروہ تنزہی کے ساتھ ہو جائے گا اور اس نہی کی حکمت یہ ہے تاکہ روزہ نہ رکھ کر صوم رمضان پر قوت حاصل ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے۔ یا اس لئے تاکہ نفل اور فرض میں اختلاط نہ ہو۔ نیز حدیث شریف میں ہے کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اگر پہلے ہی سے رکھنا شروع کردے تو اس حکم پر عمل نہیں ہوگا، ھکذا ذکر فی الفتح والعینی۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا تَصُومُوا

تشریح: حدیث مذکور میں نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے کہ ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شھرین متتابعین الا شعبان و رمضان، فتعارض الحدیثان۔

تو امام احمد و ابن معین نے نہی کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ان میں بہترین تطبیق دی ہے کہ نہی کی حدیث شفقة للامة ہے تاکہ وہ صوم رمضان کیلئے قوی ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت ایسی نہیں تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود بھی اضعف و کمزوری نہیں آتی تھی بنابریں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے اور امت کو منع فرماتے۔

یوم الشک کا روزہ رکھنا باعث گناہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تشریح: یوم شک کہا جاتا ہے شعبان کی تیسویں تاریخ کو جس کی رات میں ابر و بادل کی وجہ سے چاند نہیں دیکھا جا گیا۔ تو اس میں ضرور شک ہوتا ہے کہ شاید چاند ہو گیا اور غیم کی وجہ سے نہیں دیکھا گیا اس لئے یہ رمضان کا پہلا دن ہے اور ہو سکتا ہے کہ چاند نہیں ہوا اس لئے یہ شعبان کی اخری تاریخ ہے۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور چاند نہیں دیکھا گیا تو اس میں شک نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ یوم شک نہیں ہوگا۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ یوم شک یوم صحو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی تیسویں رات کو کسی قسم کا غیم نہیں تھا اور یقین ہو گیا کہ چاند نہیں ہوا اور کل شعبان کی تیسویں تاریخ ہے رمضان نہیں ہے تب بھی لوگوں کے دلوں میں شک ہوتا ہے کہ یہ یوم رمضان ہے اس لئے منع فرمایا۔ ابن تیمیہؒ نے اپنے دعویٰ کے لئے بہت آثار پیش کئے اور یہ بھی کہا کہ بعض سلف یوم غیم میں روزہ رکھتے تھے۔ بنابریں یوم غیم یوم شک نہیں ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک یوم شک، یوم غیم ہے اب اس میں روزہ رکھنے میں مختلف اقوال ہیں۔ تو بعض کہتے ہیں کہ اس میں رائے امام معتبر ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے۔ امام مالک و احمد و اسحاق فرماتے ہیں کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا جائز نہیں اس کے علاوہ سب جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک فرض و نفل کسی کا روزہ جائز نہیں۔

احناف کے ہاں اس دن روزہ رکھنے کی متعدد صورتیں ہو سکتے ہیں۔ (۱) رمضان کی نیت سے رکھنا یہ مکروہ ہے اسلئے اسکی ممانعت آئی ہے۔ (۲) رمضان کے علاوہ دوسرے فرض یاواجب کی نیت سے روزہ رکھنا یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کم ہے۔ (۳) نفل کی نیت سے رکھنا مکروہ نہیں ہے حتیٰ کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسا روزہ خواص کیلئے افضل ہے۔ (۴) اصل نیت میں تردد کرے کہ اگر رمضان ہے تو روزہ رمضان ہے اور اگر رمضان نہیں تو یا روزہ نہیں ہے یا نفل ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی۔

ہماری کتابوں میں یہ خلاصہ لکھا کہ خواص روزہ رکھے کیونکہ وہ کسی جہت کو متعین کر کے روزہ رکھیں گے۔ اس میں تردد نہیں کریں گے اور عوام کے دل میں تردد ہو گا اور وہ تردد نیت سے رکھیں گے اس لئے ان کیلئے جائز نہیں، اور محیط میں ہے کہ زوال تک انتظار کرے اگر چاند کی خبر آگئی تو روزہ رکھلے ورنہ چھوڑ دے اور کھالے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: خَرَجْنَا لِلْعُمْرَةِ فَلَمَّا نَزَلْنَا بِبَطْنِ نَخْلَةَ تَرَاءَيْنَا الْهِلَالَ . . . إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدَّهُ لِلرُّؤْيَةِ الخ

تشریح: یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے، نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر والوں نے چاند دیکھا اور انکی رویت کسی دوسرے شہر والوں میں منتقل ہوئی۔ تو اس شہر والوں پر بھی روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں تو ہمارے عام کتب متون میں مرقوم ہے کہ ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ یا عید کرنا ضروری ہو گا اگرچہ دونوں شہروں کے درمیان بہت زیادہ دوری ہو اور اس کی تعبیر ہماری کتابوں میں یوں کرتے ہیں لاعبرة لاختلاف المطالع۔

اور شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہو گا کہ ایک شہر کے دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر ایک شہر والے اپنے دیکھنے پر مدار رکھیں گے لیکن ہمارے علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ بلادِ قریبہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں لیکن اگر بلادِ بعیدہ ہو تو اعتبار ہو گا اور قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول صحیح ہے ورنہ اگر پہلے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷۔۲۸۔۳۱۔۳۲ میں عید کرنی پڑے گی۔ مثلاً بلاد قسطنطنیہ میں دو دن پہلے چاند نظر آیا تو اب ان کی رویت بلاد ہند پر اعتبار ہو جائے تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس ہو جائے گے۔ اس لئے پہلے قول پر فتوی نہ دیا جائے بلکہ دوسرے قول پر فتویٰ ہو گا۔

اب رہی یہ بات کہ کون سے شہر قریب کہا جائے گا اور کون سے کو بعید تو بعض کہتے ہیں کہ عرف کا اعتبار ہو گا اور بعض کے نزدیک مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہو گا اور بعض کہتے ہیں کہ ایک اقلیم کے بلاد کو قریبہ کہا جائے گا اور دو قلیم کے بلاد کو بعیدہ کہا جائے گا۔ اور ابن عابدین نے اپنے رسائل میں ایک مہینے کی مسافت کو بعید کہا اور اس سے کم کو قریب کہا۔ سب سے صحیح بات یہ ہے کہ جہاں تاریخ بدل جاتی ہے وہ بعید ہے اگر تاریخ نہ بدلتی ہو وہ قریب ہے۔

صوم وصال کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ الخ

تشریح: بعض حضرات نے صوم وصال کی یہ تعریف کی کہ ایام منہیہ بھی افطار کئے بغیر پورے سال روزہ رکھنا لیکن یہ

تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ صوم وصال رکھتے تھے۔ حالانکہ ایام منہیہ میں روزہ رکھنا آپ ﷺ کیلئے بھی حرام تھا۔ امام ابو یوسف اور محمد نے یہ تعریف کی کہ مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا اور حضور ﷺ کیلئے یہ خاص تھا کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا انی لست کاحد منکم اور امت کو منع فرمایا اور اسکی حکمت علامہ توپشتی یہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ ایک دین حنیف جو ہر ایک کیلئے آسان ہو ایسے دن لے کر مبعوث ہوئے اس لئے امت لئے ہر کام میں میانہ روی خیال فرماتے تاکہ مشقت نہ ہو اور راہبوں کی طرح عبادتوں سے رجوع نہ کر بیٹھ جائے۔ اسی کو ملا علی قاریؒ نے کہا انہ یورث الضعف والسامة والقصور عن اداء غیرہ من الطاعات۔

توصوم وصال امت کے لئے نہ رکھنا اولی ہے اب کوئی اگر رکھ لے تو امام احمد، اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے لیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ بعض مکروہ تحریمی اور بعض تنزیہی کے قائل ہیں، والاصح ھو الاول۔ امام احمد و اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ نھاھم عن الوصال رحمۃ لھم

تو معلوم ہوا کہ یہ نہی شفقتاً ہے الزاماً نہیں لہٰذا جائز ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں مذکور حدیث سے جس میں صاف نہی ہے اور نہی کراہت کو ثابت کرتی ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا جب رات آجائے تو فوراً افطار کرلو۔ تو یہاں رات کو محل افطار قرار دیا گیا اور صوم وصال کی صورت میں رات کو بھی روزہ رکھنا پڑتا ہے اور یہ وضع کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پیش کی وہ ہماری مؤید ہے۔ خلاف نہیں اس لئے کہ تحریم کا سبب ہی رحمت و شفقت ہے۔

إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي: اس میں بحث ہوئی کہ یہ اطعام و سقی حقیقت پر محمول ہے یا اطعام معنوی مراد ہے تو بعض کہتے ہیں کہ حقیقۃً آپ ﷺ کو جنت سے طعام و شراب دیا جاتا تھا جس بنا پر آپ ﷺ کو بھوک و پیاس نہیں لگتی تھی اور چونکہ یہ معتاد طعام و شراب نہیں تھا اس لئے افطار نہیں ہوتا تھا کما قال ابن منیر۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ایسی قوت دیتا ہے جو طعام و شراب سے حاصل ہوتی ہے جو تمہیں حاصل نہیں۔ حافظ ابن القیم کی توجیہ سب سے اچھی ہے کہ مجھے اللہ کے عشق و محبت ایسی حاصل ہے اور اس کی عظمت اور انوار کا مشاہدہ حاصل ہے جس کی بنا پر کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا۔ تو گویا مجھے روحانی غذا حاصل ہے اور یہ کبھی جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہوتی ہے لہٰذا مجھے بھوک و پیاس کا احساس ہی نہیں ہوتا۔ بنا بریں مجھے صوم وصال رکھنے سے دوسری طاعات عبادات میں فتور نہیں آتا اور تم کو یسی حالت پیدا نہیں ہوسکتی اس لئے صوم وصال رکھنے سے کمزور ہو کر دوسرے فرائض کی آدائیگی میں تقصیر ہو گی بنا بریں نہ رکھنا چاہئے۔

روزہ کی نیت کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ

تشریح: روزے کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس بارے میں بڑا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک ہر قسم روزے کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا قضا یا کفارہ یا صوم نذر اور صوم نفل ہو اور امام شافعی و احمد کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے تبیت ضروری ہے اور نفل میں تو اتنی گنجائش ہے کہ بعد الزوال بھی نیت کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صوم نفل اور جو روزہ زمانہ متعین کے ساتھ متعلق ہے کصوم رمضان و صوم نذر

معین اس کی نیت زوال سے پہلے پہلے کر لینا کافی ہے، رات میں کرنا ضروری نہیں اگرچہ رات میں کرنا اولیٰ و مستحب ہے اور بقیہ روزوں کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے۔

امام مالکؒ اور ان کے ہمنوا استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں یہ کہا گیا کہ جو بھی رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس میں کسی روزے کی تخصیص نہیں۔ اور امام شافعی و احمد بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور نفل کو اس سے خاص کر لیتے ہیں۔ کیونکہ نفل روزہ ان کے نزدیک متجزی ہے لہٰذا رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل طحاوی شریف میں حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث ہے انه علیه السلام امر رجلا من اسلم أن أذن فی الناس اذفرض صوم عاشوراء الامن اکل فلیمسک بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم۔

تو یہاں صوم فرض کی نیت دن میں کرنے کا حکم دیا۔ دوسری دلیل ابن جوزی نے حدیث نکالی کہ ایک اعرابی نے دن میں رؤیت ہلال کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ الامن اکل فلایأکل بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم

تو یہاں بھی دن میں نیت کرنے کا حکم دیا اس کے علاوہ قرآن حکیم کی آیت سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے کہ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ تو یہاں صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے پھر روزہ کا حکم ہے تو ظاہر بات ہے کہ رات میں نیت کرنے کا موقعہ ہی نہیں ملا ضرور دن میں نیت کرنی پڑے گی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ متعین فرض روزہ کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور نفل کیلئے احناف کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت: دخل علیّ صلی اللہ علیه وسلم ذات یوم فقال هل من شیئ فقلنا: لا. فقال: فانی اذا الصائم تو یہاں نفل روزہ کی نیت آپ ﷺ نے دن میں کی۔

اور قضاء و کفارہ کا روزہ اور نذر مطلق کا روزہ کسی زمانے کے ساتھ متعین نہیں۔ لہٰذا ابتداء صوم سے یعنی رات سے معین کرنا ضروری ہوگا۔ بنابریں رات میں نیت کرنا لازم ہے۔ پہلے دونوں فریق نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مذکور سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ الموقوف اصح اور ابو داؤد فرماتے ہیں لا یصح رفعه۔ نیز امام بخاری فرماتے ہیں کہ هو خطأٌ فیه اضطراب یا تو لا کو نفی کمال پر محمول کیا جائے گا تاکہ احادیث میں تطبیق ہو جائے۔ نیز آیت قرآن کے ساتھ بھی موافقت ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِنَاءُ فِي يَدِهٖ فَلَا يَضَعْهُ حَتّٰى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ

تشریح: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ کیونکہ اذان صبح صادق کے بعد ہی دی جاتی ہے اور اسی سے بعض فرق ضالہ مودودی وغیرہ دلیل پکڑتے ہیں کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز ہے۔ مگر جمہور امت کے نزدیک طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔ قصداً کھانے سے قضا و کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ قرآن کریم میں کھانے پینے کی غایت طلوع فجر کو قرار دیا گیا فرمایا كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ باقی حدیث مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ مدار طلوع فجر کے یقین پر ہے مؤذن کی اذان پر نہیں کیونکہ اسکی غلطی کا اندیشہ ہے۔ لہٰذا

اگر مؤذن اذان دے دے مگر خود اپنا یقین نہ ہو طلوع فجر پر تو کھانا پینا بند نہ کرے۔ کما قال ابن الملک

اور علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس اذان سے فجر کی اذان مراد نہیں بلکہ تہجد کی اذان مراد ہے جیسے دوسری احادیث میں آتا ہے لا یمنعنکم اذان بلال عن سحورکم حتی یوذن ابن ام مکتوم

اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مغرب کی اذان مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر برتن تمہارے ہاتھ میں ہو یا کسی دوسرے مشغلہ میں ہیں اور مغرب کی اذان ہو جائے تو جلدی افطار کرلو دیر نہ کرو۔ کیونکہ تعجیل افطار مسنون ہے تو اس حدیث سے تعجیل افطار کی طرف اشارہ ہے اور اناء کی قید اتفاقی ہے مراد جس کسی مشغلہ میں مشغول ہو۔

بَابُ تَنْزِيهِ الصَّوْمِ (روزہ کی منافی اشیاء کا بیان)

جنابت منافی صوم نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ غَيْرِ حُلُمٍ فَيَغْتَسِلُ وَيَصُومُ

تشریح: بعض تابعین کے نزدیک جنابت کی حالت میں روزہ رکھنا جائز نہیں اگر ایسی حالت میں صبح ہو جائے تو اس روزہ کی قضاء رکھنا ضروری ہے۔ اور ابراہم نخعی کے نزیک فرض روزہ باطل ہو جائے گا۔ نفل روزہ صحیح ہو جائے گا کراہت کے ساتھ۔ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک ہر قسم کا روزہ صحیح ہو گا۔ البتہ صبح سے پہلے پاک ہو جانا اولی ہے۔ حضور ﷺ بیان جواز کے لئے کبھی ایسا کرتے تھے۔ اور حدیث میں لفظ کان استمرار کے لئے نہیں ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول سے من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس له صوم بل یفطر ، رواہ الطحاوی کذا اخرجه البخاری تعلیقاً۔

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مذکور سے نیز قرآن کریم میں جب کھانے پینے جماع کی اجازت طلوع فجر تک دی گئی تو طلوع فجر کے وقت تک غسل نہیں کر سکتا ضرور بعد تک جنبی رہے گا۔ اگر روزہ کا نقصان ہوتا تو اس سے پہلے ان چیزوں سے فراغت کا حکم ہوتا۔

انہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے میں تھا جبکہ رات میں سونے کے بعد طعام وشراب وجماع کی ممانعت تھی پھر جب آیت كُلُوْا وَاشْرَبُوْا الخ سے وہ حکم منسوخ ہو گیا تو صبح کے بعد جنبی رہنے کی اجازت ہوگئی کما قالہ ابن المنذر۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی ہریرہ ص کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع فجر بھی جماع میں مشغول رہے تو ظاہر بات ہے اس کا روزہ نہیں ہو گا۔

روزہ کے کفارے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ هَلَكْتُ. قَالَ: مَالَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ الخ

تشریح: یہاں

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقاً افطار عمداً سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے؟ تو امام شافعی واحمد کے نزدیک صرف افطار بالا جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اکل وشراب سے صرف قضا واجب ہو گا کفارہ نہیں۔ امام ابو

حنیفہ ومالک وسفیان ثوری کے نزدیک مطلقاً عمداً افطار سے قضاو کفارہ واجب ہوتے ہے خواہ جماع سے ہو یا اکل وشرب سے۔
امام شافعی واحمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں آپ ﷺ نے صرف جماع کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیا اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا و التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ کی بنا پر اس کا کوئی گناہ ہی نہیں ہے اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہٰذا اس پر اور کسی صورت کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ ومالک دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے انَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَمَرَ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً أَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا رواہ مسلم رمضان میں کھالیا تھا تو آپ ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا اسی طرح ابوداؤد میں شرب کی وجہ کفارہ کا ذکر ہے۔ بہر حال احادیث مذکورہ سے واضح ہو گیا کہ مطلقاً افطار عمداً موجب کفارہ ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ نص حدیث جماع مفطر صوم ہونے کی وجہ سے موجب کفارہ ہوا تو کھانا پینا بھی مفطر صوم ہے لہٰذا تنقیح مناط کی اصول سے یہ بھی موجب کفارہ ہونا چاہئے۔
علامہ ابن الہمام نے یہ دلیل پیش کی کہ احتراز عن الجماع و الاکل و الشرب رکن صوم ہے اور اس جہت سے تینوں برابر ہیں۔ لہٰذا مفطر صوم ہونے اور اس کے حکم میں بھی تینوں برابر ہونے چاہیئے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو دوسرے سے نہیں۔ انہوں نے جو جماع والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ایک صورت بیان کی ہے انحصار تو نہیں کیا کہ دوسرے کی نفی ہو جائے۔ دوسری احادیث سے اکل و شرب کو بھی موجب کفارہ قرار دیا لہٰذا مجموعہ احادیث سے تینوں مفطرات موجب کفارہ ثابت ہوئے باقی انہوں نے جو یہ کہا کہ توبہ رافع ذنوب ہونے کی بنا پر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے قیاس سے کفارے کا حکم ثابت نہیں کیا بلکہ دوسری احادیث سے ثابت کیا کماذ کرنا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب توبہ کے بعد بھی کفارہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ فقط توبہ رافع ذنوب نہیں ہے جیسے سرقہ اور زنا کا گناہ سے معاف نہیں ہوتا بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔
دوسرا مسئلہ: حدیث میں کفارہ کی ترتیب بیان کی گئی کہ پہلے عتق رقبہ ہے اگر اسکی قدرت نہ ہو تو روزہ رکھنا ہے اگر اسکی بھی قوت نہ ہو تو اِطعام مساکین ہے تو اگر صوم کی استطاعت ہو مسکین کھلانے سے ادا نہیں ہو گا۔ اب حدیث میں مذکور ہے کہ اس شخص نے شدت شہوت کا عذر پیش کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا افطار پر مجبور ہو جاؤں گا۔ اس پر آپ ﷺ نے اِطعام مسکین کا حکم دیا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ شدت شہوت عدم استطاعت علی الصوم کی دلیل ہو سکتی ہے یا نہیں کہ اس کی وجہ سے انتقال الی الاطعام کا حکم ہو تو شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ شدتِ شبق عذر ہے ہر ایک کے لئے لہٰذا جس کی بھی یہ حالت ہو گی اس کو روزہ کے بجائے اِطعام کا حکم ہو گا۔ اور حنفیہ کے نزدیک یہ عذر نہیں ہے اور حدیث کا حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ خود شوافع بھی اپنا کفارہ اپنے اہل وعیال کو کھلانے کے حکم کو اس کے ساتھ خاص مانتے ہیں تو جب ایک مسئلہ میں وہ تخصیص کا دعویٰ کرتے ہیں تو دوسرے مسئلہ میں ہمیں بھی تخصیص کی گنجائش ہونی چاہئے۔
تیسرا مسئلہ: حدیث میں یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ نے کفارہ کو اپنے اہل وعیال کیلئے کھلانے کا حکم دیا حالانکہ کسی کے نزدیک یہ جائز نہیں تو علما نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں چنانچہ امام الحرمین وامام زہری نے کہا یہ حکم اس کے لئے خاص

ہے یہی شوافع کا قول ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ منسوخ ہے۔ کسی نے کہا کہ یہاں اہل سے مراد حقیقی اہل وعیال مراد نہیں جن کا نان ونفقہ اس پر واجب ہے بلکہ اس سے مراد خویش واقارب ہیں۔ حافظ ابن دقیق العید نے کہا کہ چونکہ یہ شخص نہایت غریب تھا۔ اہل وعیال کے خرچ سے عاجز تھا اس لئے یہ اِطعام بطور تصدیق تھا اس سے سقوط کفارہ نہیں ہوگا بلکہ مال ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کرلے یہی امام ابو حنیفہؒ وثوری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کمافی البذل وغیرہ۔

روزہ کی حالت میں پچھنے لگوانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ الخ

تشریح: امام احمد واسحاق کے نزدیک حجامت سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ حاجم اور محجوم دونوں کا بھی، سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی ومالک کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور شافعی ومالک کے نزدیک مکروہ ہے۔ قائلین بالا فطار دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے آپ ﷺ نے صاف فرمایا أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ۔ اسی طرح حضرت ثوبان سے ابوداؤد میں ان ہی الفاظ سے حدیث موجود ہے۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انه علیه السلام احتجم وهو صائم، رواه البخاری۔

دوسری دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عن الحجامة والو اصله ولم یحرمها ابقاء علی امة

تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقئی والاحتلام اسی طرح نسائی میں انہی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انه علیه السلام رخص للحجامة للصائم اور بہت سے آثار ہیں۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے۔ کما قال الشافعی ومالک اور علامہ بغوی نے یہ جواب دیا کہ افطر سے قریب الی الافطار مراد ہے کہ انہوں نے حجامت کی وجہ سے اپنے روزے کو قریب الی الافطار کردیا کہ محجوم کو کمزوری لاحق ہوگی اور افطار پر مجبور ہو جائے گا اور حاجم کے حلق میں خون چلے جانے کا اندیشہ ہے۔

امام طحاویؒ نے جواب یہ دیا کہ یہ عام قانون کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ایک خاص واقعہ کے ساتھ متعلق ہے کہ حضور ﷺ ادھر گزر رہے تھے اور یہ دونوں روزے کی حالت میں بوقت حجامت کسی کی غیبت کر رہے تھے اس وقت آپ ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان دونوں کا افطار ہو گیا اور افطار سے مراد حقیقت افطار نہیں بلکہ سقوطِ اجر مراد ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ حدیث منسوخ ہو گئی یہی ابن حزم کی رائے ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت افطار مراد نہیں بلکہ باطنی افطار مراد ہے یعنی روزے کے برکات ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ روزہ کو نجاست کے ساتھ ملوث نہیں کرنا چاہئے اور حجامت سے تلویث بالنجاست ہو جاتی ہے۔ اسلئے افطر ای بطل برکات الصوم مراد ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں قُبیل مغرب حجامت کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کے افطار کا وقت ہو گیا۔ تو افطر کے معنی دخل فی وقت الافطار، تو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہیں وہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں کیسے قابل احتجاج ہو سکتی ہے

بَابُ صَوْمِ الْمُسَافِرِ (مسافر کے روزے کا بیان)

سفر میں روزے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ حَمْزَةَ بْنَ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيَّ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصُومُ فِي السَّفَرِ؟ وَكَانَ كَثِيرَ الصِّيَامِ، فَقَالَ إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ

تشریح: شریعت نے سفر میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی ہے اور قرآن کریم کی صریح آیت اس پر دال ہے چنانچہ فرمایاوَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ لیکن احادیث اس بارے میں مختلف ہیں۔

بعض روایات سے روزہ رکھنے کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے افطار کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت میں روزہ رکھنے والوں کو عصاۃ کہا گیا اور بعض روایت سے افطار وصوم میں برابری معلوم ہوتی ہے۔ تو جمہور ان مختلف روایات کو مختلف حالات پر محمول کرتے ہیں لیکن بعض اہل ظواہر کہتے ہیں کہ حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں اور رکھنے سے فرضیت ساقط نہیں ہوگی پھر حالت حضر میں قضا رکھنی پڑے گی۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب سفر کی وجہ سے دوسرے ایام میں وقت مقرر کیا گیا ہے لہٰذا رمضان میں روزہ رکھنے سے غیر وقت میں ہوا اور ظاہر بات ہے ایسی صورت میں کیسے ادا ہوگا نیز بخاری و مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لیس من البر الصوم فی السفر نیز مسلم شریف کی روایت میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا اولئک العصاۃ

توجب روزہ رکھنے میں بر کی نفی کی گئی اور رکھنے والوں کو گنہگار کہا گیا تو روزہ کیسے صحیح ہوگا؟ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت دینے کے بعد فرمایاوَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ کہ روزہ رکھنا بہتر ہے۔

دوسری دلیل بخاری شریف میں ابن ابی اوفی کی روایت ہے کہ حضور سفر کی حالت میں روزہ رکھتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے۔

اہل ظواہر نے آیت قرآنی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ محذوف ہے کہ فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فافطر فعدۃ من ایام اخر کما فی العینی و الفتح اور اولئک العصاۃ کا جواب یہ ہے کہ جو رخصت کو قبول نہ کر کے روزہ رکھے یا روزہ سے نقصان ہوتا ہو اس کے متعلق ہے ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیسے روزہ رکھا اور روزہ رکھنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی۔

بَابُ الْقَضَاءِ (قضاء روزوں کا بیان)

میت کی طرف سے روزوں کے فدیہ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ، صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ

تشریح: روزہ میں نیابت چل سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد اور اسحاق کے نزدیک صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے بشرطیکہ اصیل مر جائے اور یہ امام شافعی کا قول قدیم تھا مگر امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور شافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزہ میں نیابت نہیں ہو سکتی۔ فریق اول حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مذکورہ سے استدلال کرتے ہیں۔ فریق ثانی کی پہلی دلیل مؤطا مالک میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من مات وعلیہ صوم فلیطعم عنہ الخ۔ دوسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی شریف میں انہ علیہ

السلام قال لا یصوم احد عن احد ولکن یطعم عنہ تیسری موطامالک میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد چوتھی طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ عمرہ نے ان سے پوچھا ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح أن اقضی عنہا قالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم مسکینا پانچویں بیہقی میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے قالت لا تصوموا عن موتکم واطعموا عنھم

دوسری بات یہ ہے کہ صوم بھی نماز کی طرح عبادت بدنیہ ہے اس میں مقصد ریاضت بدن ہے جس میں نیابت نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے صلوۃ میں کسی کے نزدیک نیابت نہیں ہو سکتی تو صوم میں بھی نیابت نہیں ہو گی۔ امام احمدؒ نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جب اس کے خلاف فتویٰ موجود ہے کماذکر نا تو اس کا مطلب یہ نہیں جو امام احمد نے کہا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھا دے جس کی صورت میں دوسری حدیث میں بیان کر دی کہ مسکین کو کھلا دے اور چونکہ ابعام صوم کے قائم مقام ہے اس لئے اس کو صومی سے تعبیر کیا جیسا کہ تیمم کو وضو سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا التراب وضوء المسلم کما قال الطیبی یا اس کو منسوخ قرار دیا جائے تاکہ روایت اور فتویٰ میں تخالف نہ ہو۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صومی کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے کہ ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے۔ لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ بطور ایصال ثواب بطریق تبرع واحسان ہے۔ لہٰذا اکثر روایات محکمہ کے مقابلہ میں محتمل روایت سے استدلال درست نہیں۔ بنابریں روایۃً ودرایۃً ہمارا مذہب ہی راجح ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ صِيَامِ التَّطَوُّعِ (نفل روزوں کا بیان)

شعبان کے نفلی روزوں کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ سَأَلَهُ أَوْ سَأَلَ رَجُلًا وَعِمْرَانُ يَسْمَعُ فَقَالَ: يَا أَبَا فُلَانٍ أَمَا صُمْتَ مِنْ سَرَرِ شَعْبَانَ؟ قَالَ: لَا قَالَ: فَإِذَا أَفْطَرْتَ فَصُمْ يَوْمَيْنِ

تشریح: سرر کے مختلف معانی بیان کئے گئے بعض نے کہا وسط ہے اور ایام بیض کے استحباب اس کے مؤید ہے کیونکہ وہ وسط شہر میں ہوتے ہیں۔ امام اوزاعی اور سعید بن عبد العزیز سے منقول ہے کہ سرر کے معنیٰ اول شہر۔ ابو عبید نے کہا یہاں سرر کے معنیٰ اخر شہر ہیں اور یہ فراء اور جمہور کی رائے ہے۔ اب اس قول کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث دوسری صحیح احادیث کے مخالفت ہوتی ہے۔ جس میں کہا گیا لا یتقدمن احدکم من رمضان بصوم یوم اویومین

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شخص رمضان سے دو دن پہلے روزہ رکھنے کا عادی تھا یا اس نے نذر مانی تھی لہٰذا نہی سے یہ مستثنیٰ ہے کما قالہ مازری نقلہ صاحب فتح الملہم۔

عاشور کے روزے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حِيْنَ صَامَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُوْرَاءَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ الخ

تشریح: یوم عاشوراء کا روزہ پہلے فرض تھا رمضان کی فرضیت کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ اب صرف استحباب باقی رہا۔ اب اس میں تین صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں، گیارہویں تاریخ کو روزہ رکھے یعنی تین روزہ رکھے اور

یہ سب سے افضل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں یا دسویں، گیارہویں تاریخ کو رکھے یعنی دو رکھے یہ پہلے سے کم درجہ ہے۔ تیسری صورت یہ ہے صرف دسویں تاریخ کو رکھے یہ سب سے مفضول ہے حتیٰ کہ صاحب درالمختار اور ابن الہمام نے اس کو مکروہ تنزیہی کہا اور حدیث مذکور کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مشابہت یہود ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں مکروہ سے مفضول مراد ہے کہ پہلی دونوں صورتوں سے یہ ادنیٰ ہے اور کبھی کبھی مفضول پر فقہاء کراہت کا اطلاق کر دیتے ہیں لہٰذا عوام کو صرف دسویں تاریخ کے روزہ سے منع نہ کیا جائے۔ ھٰکذا قال صاحب المواھب اللدنیۃ، معارف السنن

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ: أَنَّ نَاسًا تَمَارَوْا عِنْدَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ الخ

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مستحب ہے خواہ حاجی ہو یا غیر حاجی۔ صحابہ میں حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی و مالک و احمد کے نزدیک غیر حاجی کیلئے یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے اور حاجیوں کیلئے نہ رکھنا مستحب ہے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ والسنۃ التی بعدہ

یہ حاجی و غیر حاجی کیلئے عام ہے لہٰذا ہر ایک کیلئے مستحب ہونا چاہئے۔

ائمہ اربعہ دلیل پیش کرتے ہیں ام فضل کی حدیث سے جس میں صاف مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عرفہ میں سب کو دیکھا کر افطار کیا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ حاجیوں کے لئے افطار اولیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے کمزوری ہوگی جس کی وجہ سے آداب وقوف عرفہ اور دوسرے مہمات حج کی ادائیگی میں خلل واقع ہوگا۔ لہٰذا نہ رکھنا ہی اولیٰ ہونا چاہئے۔ امام اسحاق کی دلیل حدیث ام فضل کا جواب یہ ہے کہ وہ غیر حاجی کے لئے ہے بدلیل افطار النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عرفۃ۔

نفلی روزے کیلئے جمعہ کی تخصیص کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الخ

تشریح: یوم جمعہ کے روزے کے بارے میں دو قسم کی روایت آتی ہیں بعض روایت سے کراہت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت سے فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ تو بعض حضرات نے دونوں میں اسطرح جمع کیا کہ کراہت اس وقت ہے کہ جبکہ انفرادا صرف جمعہ کا روزہ رکھے، نہ اسی سے پہلے رکھے اور نہ بعد میں، ورنہ مکروہ نہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جبکہ کوئی سوئے عقیدے سے روزہ رکھے یعنی یوم جمعہ کے روزے کو سب سے افضل جانے اگر سوئے عقیدہ نہ ہو تو رکھنا جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

پھر روزہ رکھنے کی ممانعت کی متعدد حکمتیں بیان کی گئی چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اسکی حکمت یہ ہے کہ جمعہ دعا، ذکر، غسل وغیرہ کا دن ہے روزہ رکھنے میں ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت ہوگی اور بعض نے یہ کہا کہ چونکہ جمعہ کو عید المسلمین کہا گیا جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث یوم جمعۃ یوم عید لکم فلا تجعلوا یوم عید یوم صیامکم بعض نے کہا کہ یہود و نصاریٰ اپنے یوم عید سنیچر و اتوار کے دن روزہ رکھتے تھے لہٰذا ہماری عید جمعہ کا دن ہے اس میں روزہ نہ رکھے تاکہ انکے ساتھ مشابہت نہ

ہو جائے بنابریں آگے پیچھے روزہ رکھنے سے یہ کراہت ختم ہو جاتی ہے۔

نفل روزہ کی قضاء کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ هَانِئٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ . . . فَلَا يَضُرُّكِ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا الخ

تشریح: صوم نفل کے اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور توڑ دینے سے قضا ضروری ہے یا نہیں اسبارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ، احمد اور امام اسحاق کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ دینے سے قضا بھی لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک اور حسن بصری کے نزدیک پہلے تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑ دے تو قضا لازم ہے کیونکہ نفل شروع کرنے کے بعد ہمارے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔

امام شافعی واحمد کی دلیل ام ھانی کی مذکورہ حدیث ہے کہ اگر نفل ہے تو توڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور طحاوی میں یہ الفاظ ہیں وان کان تطوعاً فان شئت فاقضی وان شئت فلا تقضی اور ترمذی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء افطر۔

امام ابو حنیفہ ومالک دلیل پیش کرتے ہیں پہلے تو قرآن کریم کی آیت سے وَلَا تُبْطِلُوٓا اَعْمَالَكُمْ تو یہاں ابطال عمل کی ممانعت کی گئی لہٰذا اتمام ضروری ہوا اور اتمام نہ کرنے سے اسکی تلافی کیلئے قضا ضروری ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں اقضیا یوما آخر مکانه، رواہ الترمذی

تیسری دلیل وہی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری روایت ہے دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فقلت له انا قد جئنا لک حیسا، فقال: اما انی کنت ارید الصوم ولکن قربیه ساصوم یوماً مکانه، رواہ الطحاوی۔

چوتھی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دار قطنی میں انها صامت یوماً فافطرت فامرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوماً مکانه۔

نیز شوافع کے نزدیک بھی حج نفل وعمرہ نفل کی قضا ضروری ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضا بھی ضروری ہو۔ نیز نذر قولی سے بالاتفاق روزہ نماز واجب ہو جاتا ہے اور یہ نذر فعلی ہے۔ بطریق اولی واجب ہو گا، شوافع ام ہانیٔ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کے اسناد میں مقال ہے اور علامہ عینی وابن الترکمانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب ہے، اور الصائم المتطوع امیر نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ خاص عذر کی بنا پر توڑ سکتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے باقی کے بارے میں یہ ساکت ہے دوسری حدیث میں قضاء کی ذکر ہے یا یہ مطلب ہے کہ ابتداء اس کو اختیار ہے چاہے رکھے یا چاہے تو نہ رکھے۔ اگر رکھ لے تو پھر کیا کرے اس کا ذکر یہاں نہیں ہے۔ بہر حال ام ہانیٔ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

باب ليلة القدر (لیلۃ القدر کا بیان)

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اس رات کو قدر کی رات اسلئے کہتے ہیں کہ فرشتے اس رات میں اس سال کی تقدیر نقل کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ قدر کے معنی عزت وعظمت کے ہیں چونکہ اس رات کی عظمت آسمان وزمین میں ہے یہ کونسی رات ہے اس

بارے میں مختلف روایات ہیں اسلئے اسکی تعیین میں علماء کے چالیس سے اوپر اقوال ذکر کئے گئے۔ کما قال ابن حجر۔

ان تمام احادیث واقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے اسکی تعیین کا علم حضور ﷺ کو دیا گیا تھا۔ چنانچہ ایک دن حضور ﷺ اسکی اطلاع دینے کیلئے نکلے تھے پھر دو آدمیوں کے تنازعہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسکی تعیین اٹھالی اور آپ ﷺ نے فرمایا اس میں تمہارے بھلائی ہے تاکہ اس کے تلاش کے لئے زیادہ سے زیادہ عبادت کروگے۔ کما فی البخاری۔ لیکن اس کے باوجود کچھ ایسے علامات دے دیں جن سے کچھ پتہ چل جاتا ہے جیسے اس رات میں خفیف سی بارش ہوگی، چاند میں روشنی کم ہوگی، رات کی ہوا نہ گرم ہوگی اور نہ ٹھنڈی اور اس دن کے سورج کی شعاعیں، بہت دیر سے ظاہر ہوں گی وغیرھا۔

اور اکثر یہ رات رمضان شریف میں ہوتی ہے اور زیادہ تر احتمال ستائیسویں رات میں ہے اور اکثر روایات اسی کے موافق ہیں۔ پھر رمضان کی جوڑو بے جوڑ راتوں میں ہوتی ہے جوڑو بے جوڑ میں زیادہ ہے پھر نصف اول میں بھی ہوا ہے اور نصف آخر میں بھی اور نصف آخر میں زیادہ احتمال ہے۔ پھر عشرہ اولیٰ واَوسطو عشرہ آخیر میں بھی ہوتی ہے عشرہ آخرا میں زیادہ احتمال ہو۔ پھر ستائیس میں اکثر ہوتی ہے۔ کماذ کرنا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ پورے سال گھومتی رہتی ہے یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے قال من قام السنة كلها اصاب ليلة القدر، اخرجه الطحاوی۔

بیان ماسبق کے بعد تمام مختلف روایات واقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے پھر بعض روایات میں جو یہ آتا ہے کہ آفتاب کی شعاعیں نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ زر بن حبیش کی روایت ہے وتطلع الشمس لا شعاع لها

تو اس کے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فرشتوں کی آمدورفت، نزول وصعود کی بنا پر آفتاب ان کے پروں کی آڑ میں آجاتا ہے۔ اس لئے لا شعاع لها کہا گیا اور بعض فرماتے ہیں کہ اس رات کی روشنی آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے۔ اس لئے اس کی شعاع نظر نہیں آتی۔ فقال لا شعاع لها۔

باب الاعتكاف (اعتکاف کا بیان)

اعتکاف کی تعریف: اعتکاف کے لغوی معنی مطلقاً "لبث" کے ہیں خواہ مسجد میں ہو یا دوسری کسی جگہ میں جس کسی نیت سے ہو اور شرعاً الاعتكاف. اللبث في المسجد من شخص مخصوص بنية مخصوصة على صفة مخصوصة تو لبث رکن ہے اور نیت ومسجد میں ہونا شرط ہے۔ پھر اعتکاف کا حکم یہ ہے کہ اصلاً بالاجماع فرض یا واجب نہیں "البتہ نذر ماننے کی صورت میں واجب ہے" وہ تینقسم پر ہے۔

اعتکاف کی اقسام: واجب، سنت موکدہ کفایہ، مستحب۔

واجب وہ ہے جو کسی نے نذر مانی اور سنت موکدہ کفایہ وہ ہے کہ رمضان المبارک کے عشرہ آواخر میں کیا جاتا ہے اور مستحب وہ ہے جو کسی وقت بغیر نذر کیا جائے اس کے لئے امام ابو حنیفہ ومالکؒ کے نزدیک کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اکثر الیوم کافی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت سے بھی ہو سکتا ہے۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ هكذا ذكره العيني۔

رمضان میں نبی کریم ﷺ کا دور قرآن

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ... فَاعْتَكَفَ عِشْرِينَ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ

تشریح: حضور ﷺ کے اپنے سال وفات میں بیس دن اعتکاف فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ اپنے ختم عمر میں کار خیر میں زیادتی مقصود تھی تاکہ امت کو تعلیم ہو جائے یا حضرت جبرائیل ہر سال رمضان میں صرف ایک دفعہ قرآن کریم کا دور کرتے تھے اور وفات کے سال دو دفعہ دور کیا بنا بریں بیس دن اعتکاف کیا۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ایک سال ازواج مطہرات کی مزاحمت کی بنا پر اعتکاف نہ کر سکے تو بطور قضا سال وفات میں دس دن کے ساتھ اور دس دن کا اضافہ کیا اور بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

معتکف حاجت کیلئے مسجد سے باہر جا سکتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ... وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ

تشریح: احناف کا صحیح مسلک یہ ہے کہ معتکف اپنے معتکف سے حاجت انسانی پیشاب، پائخانہ کیلئے نکل سکتا ہے۔ اسی طرح کھانے پینے کیلئے بھی نکل سکتا ہے۔ بشر طیکہ کوئی دینے والا موجود نہ ہو۔ نیز حاجت شرعی کیلئے نکل سکتا ہے۔ مثلاً معتکف ایسی مسجد ہو جہاں جمعہ نہ ہوتا ہو تو جمعہ کیلئے نکل سکتا ہے لیکن امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ وہ نہیں نکل سکتا بلکہ اس کو چاہئے کہ ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جہاں جمعہ ہوتا ہو حتیٰ کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ جامع مسجد کے سوا دوسری مسجد میں صحیح ہی نہیں۔ نیز احناف کے نزدیک معتکف صلوٰۃ جنازہ کے لئے نہیں نکل سکتا اور جنازہ کی مشاعیت نہیں کر سکتا اور عیادت مریض بھی نہیں کر سکتا اگر کسی حاجت انسانیہ یا شرعیہ نکلے تو بغیر کھڑے چلتے چلتے عیادت مریض اور مشاعیت جنازہ کر سکتا ہے حتیٰ کہ نماز جنازہ بھی پڑھ سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر بلا عذر نکلے تو بلا تاخیر اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصف یوم گزرنے کے بعد فاسد ہوگا۔ اس سے پہلے نہیں۔

جاہلیت کی حالت میں مانی گئی نذر کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ عُمَرَ سَأَلَ... كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ... قَالَ فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ

تشریح: زمانہ جاہلیت میں اگر کسی نے نذر مانی تو قبول اسلام کے بعد اس کا پورا کرنا امام شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک نذر ہی صحیح نہیں ہوتی پھر پورا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام شافعی نے حضرت عمرؓ کی حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے ان کو جاہلیت کی نذر پورا کرنے کا حکم فرمایا۔ جو صراحۃً وجوب پر دال ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اتفاقی مسئلہ ہے کہ کافر کے اندر نذر کی اہلیت ہی نہیں جس کی بنا پر اس کی نذر صحیح ہوئی۔ پھر ایفاء کس کا کرے گا شوافع کے دلیل حدیث عمرؓ کا جواب یہ ہے کہ وہاں حضرت عمرؓ کی تسلی خاطر کے لئے بطور استحباب ایفاء کا حکم دیا۔ یا تو جاہلیت سے مراد قریب بجاہلیت یعنی ابتداء اسلام ہے۔ لہٰذا ایفا نذر واجب ہوگا۔ پھر حدیث عمر میں أَعْتَكِفَ لَيْلَةً کا ذکر ہے جس کی بناء پر دوسرے ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا۔ کہ اعتکاف نذر کیلئے صوم ضروری ہے یا نہیں تو علامہ عینی کے قول کے مطابق امام شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک صوم لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک و اوزاعی کے نزدیک اعتکاف نذر کے لئے صوم ضروری ہے بغیر صوم اعتکاف ہو گا ہی نہیں اور یہی امام شافعی کا قول قدیم تھا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی

حدیث عمر سے کہ اس میں ایک رات کے اعتکاف کا ذکر ہے اور ظاہر بات ہے کہ رات محل صوم نہیں اور آپ ﷺ نے اس کے ایفاء کا حکم دیا تو صاف معلوم ہوا کہ بغیر صوم اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہ فرمایا لیس علی المعتکف صوم۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں ابوداؤد ونسائی کی حدیث سے جو بطریق عمرو بن دینار مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اعْتَكِفْ وَصُمْ۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے لا اعتکاف الا بالصوم رواہ الدارقطنی والبیھقی۔

نیز بیہقی میں ابن عمر وابن عباس رضی اللہ عنہم کا اثر ہے: انھما قالا: المعتکف یصوم

نیز قرآن کریم کی آیت ہے: ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِي الْمَسٰجِدِ

مذکورہ آیت سے استیناس ہوتا ہے کہ اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہے کیونکہ یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کیا گیا ہے۔

کما فی موطاء مالک عن قاسم بن محمد و نافع۔

فریق اول نے حدیث عمر سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مسلم شریف میں موجود ہے۔ اس میں بجائے "لیلۃ" کے "یوماً" کا ذکر ہے اور ابوداؤد ونسائی میں "یوماً ولیلۃ" مذکور ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جس روایت میں فقط "لیلۃ" کا ذکر ہے اس سے "لیلۃ مع یومھا" مراد ہے اور یوم صوم کا ظرف ہے۔ لہٰذا روزہ ہونا چاہئے اور ابن بطال فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں "یوماً ولیلۃ" کا ذکر کیا۔ لہٰذا اس سے 'لیلۃ مع یومھا' مراد ہوگا یا صاف کہہ دیجئے کہ یہ زمانۂ جاہلیت کے اعتکاف کے بارے میں تھا اور بطور استحباب ایفاء کا حکم دیا اور اس میں صوم ضروری نہیں، بحث ہے وجوبی اعتکاف میں جس کا ذکر یہاں نہیں۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق کے علاوہ بقیہ رواۃ موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ لایا ہے۔ لہٰذا استدلال صحیح نہیں۔ نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف روایت موجود ہے کما ذکرنا۔ واذا تعارضا تساقطا۔

اعتکاف میں بیٹھنے کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ . . . رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْتَكِفَ صَلَّى الْفَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ فِي مُعْتَكَفِهِ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ رمضان کا اعتکاف کب سے شروع ہو تو امام اوزاعی کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ اکیس تاریخ کے فجر کے بعد مسجد میں داخل ہونا چاہئے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے۔ امام احمد، اوزاعی کی دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ معتکف میں بعد فجر داخل ہوتے تھے اور جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ تمام روایات متفق ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعتکف العشر الاواخر من رمضان اور لفظ عشر بغیر تاء صفت ہوتا ہے لیالی کی، اور دس راتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں گزرے۔ اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے معتکف میں داخل ہو جائے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں معتکف سے مسجد مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مسجد میں وہ خاص جگہ ہے جو حصیر وغیرہ سے الگ بنائی جاتی ہے لوگوں سے علیحدہ رہنے کیلئے تو وہاں فجر کے بعد داخل ہوتے تھے باقی نفس دخول مسجد تو رات سے پہلے ہو جاتا تھا۔ اور بعض حضرات نے فجر سے بیس تاریخ کا فجر مراد لیا ہے۔ کہ مسابقت بالخیر کی نیت سے پہلے دن فجر سے شروع کر دیتے تھے تاکہ عشر اخیر کے اعتکاف میں کچھ زیادتی ہو جائے۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ... وَلَا اعْتِكَافَ إِلَّا فِي مَسْجِدٍ جَامِعٍ

تشریح: بعض تابعین حسن بصری، امام زہری، عطاء وعروہ کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے اور امام مالک کی ایک روایت ہے اور صحابہ میں حضرت ابن مسعود اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب ہے۔ باقی جمہور ائمہ کے نزدیک جمعہ کی مسجد ضروری نہیں ہے بلکہ ہر اس مسجد میں اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ جہاں پانچوں اوقات کی نماز جماعت سے ہوتی ہو۔ فریق اول کے پاس نصوص سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف قیاس ہے کہ جمعہ کی نماز فرض ہے۔ اس کیلئے نکلنے کی ضرورت ہو گی۔ لہٰذا جمعہ کی مسجد ہو تاکہ نکلنا ہی نہ پڑے۔ جمہور کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عٰكِفُونَ فِي الْمَسٰجِدِ یہاں مسجد عام ہے مسجد جمعہ کی قید نہیں قیاس سے قید لگانا درست نہ ہو گا یہی ان کا جواب ہے۔

ھٰذا آخر کتاب الصیام ویلیہ کتاب فضائل القرآن

کتاب فضائل القرآن (قرآن کریم کے فضائل)

اہل علم کے درمیان اختلاف ہوا کہ فضیلت کے اعتبار سے پورا قرآن کریم برابر ہے یا بعض سے بعض افضل ہے تو قاضی ابو بکر باقلانی اور ابن حبان وابو الحسن اشعری فرماتے ہیں کہ بعض قرآن بعض پر افضل نہیں بلکہ سب برابر ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم اللہ جل ذکرہ کا کلام ہے تو اگر بعض کو افضل کہا جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا۔ اور خدا تعالیٰ کی شان میں یہ محال ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک قرآن کی بعض سورتیں وآیتیں دوسری بعض سے افضل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ کثیر روایت سے یہ ثابت ہیں جیسا کہ روایت ہے کہ یٰسٓ ن قلب القرآن وفاتحۃ الکتاب افضل سور القرآن۔ وآیۃ الکرسی سیدۃ ای القرآن وقل ھو اللہ احد تعدل ثلث القرآن وغیرھا من الروایات الکثیرۃ

جن سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ بعض القرآن یفضل علی بعض۔ فریق اول نے جو قیاس پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ نیز قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض کی تفضیل دوسرے بعض کا نقص لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں آتا ہے: فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ

اس سے کسی کی شان نبوت میں ذرہ برابر نقص نہیں آتا۔ اسی طرح یہاں بھی نقص لازم نہیں آئیگا۔ پھر افضلیت میں دو قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ فضیلت اجر وثواب کے اعتبار سے فضیلت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذات لفظ ومعانی عجیبہ کے اعتبار سے فضیلت ہے۔ قرآن کا ہر ہر لفظ وجملہ فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ مقام پر ہے جو طاقت بشریہ سے خارج ہے۔

قرآن کریم کی تلاوت کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ . . . فَيَعْلَمُ أَوْ يَقْرَأُ آيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللهِ عزوجل خير له من نَاقَةٍ أَوْ نَاقَتَيْنِ الخ

تشریح: یہاں ظاہراً یہ اشکال ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت بھی دنیا ومافیہا سے افضل ہے۔ اونٹ کے ساتھ تو کوئی مناسبت ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر اسکے ذریعہ افضلیت قرآن کیسے بیان کی گئی تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے! قرآن کریم کی ایک آیت کو اونٹنی سے بہتر کہنا دنیا ومافیہا سے بہتر ہونے کا منافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اصل مقصد یہ ہے کہ لوگ جو دنیا کے مال و متاع حاصل کرنے میں محنت ومشقت برداشت کرتے ہیں۔ اس سے امر دین میں اشتغال بہت بہتر ہے اور چونکہ اہل عرب کو ہان والا اونٹ کو پسند کرتے تھے اس لئے خاص کر کے بیان کیا یا تو اس سے مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم وقرأت سے دنیوی امور میں بھی خیر وبرکت ہوتی ہے، رزق بڑھتا ہے۔ اور آخرت کے معاملہ میں تو خیر من الدنیا ومافیہا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ قرأت قرآن وتعلیم قرآن میں لوگوں کو ترغیب دینا مقصود ہے۔

سورۃ فاتحہ کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ . . . أَلَمْ يَقُلِ اللهُ اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ الخ

تشریح: نماز کے اندر حضور ﷺ کا جواب دینا بعض حضرات کے نزدیک مبطل صلوۃ نہیں ہے۔ جیسا کہ نماز میں حضور ﷺ پر بلفظ خطاب درود بھیجا جاتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حضور ﷺ اگر ایسے امر کیلئے بلائیں جس میں تاخیر کی

گنجائش نہیں اسکے جواب دینے کیلئے نماز توڑنا جائز ہے۔ اور حدیث مذکور میں اس قسم کے امر کیلئے آپ ﷺ نے بلایا تھا۔ بنا بریں آپ ﷺ نے یہ فرمایا لیکن قول اول زیادہ صحیح ہے۔ پھر سورۂ فاتحہ کو اعظم سور کہا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کتب متقدمہ میں تفصیلاً جتنے مضامین ہیں وہ سب قرآن کریم میں ہیں اور قرآن کریم میں جتنے احکام و مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اسی لئے۔ اسکو ''ام القرآن'' کہا جاتا ہے اور فاتحہ کے سب مضامین بسم اللہ میں ہیں۔ اور اسکے سب مضامین با میں ہیں۔ اس لئے کہ پورے مضامین قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور وہ باء الصاق سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر تمام با کے تمام نقطہ میں ہے کیونکہ سب کا مقصود توحید خداوندی ہے اور وہ نقطہ با سے ظاہر ہوتی ہے۔ ھٰکذا ذکرہ الرازی

حضرت ابوہریرۃؓ کے ساتھ ابلیس کا قصہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: وَكَّلَنِي . . . قَالَ: ذَاكَ شَيْطَان

تشریح: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دن ایک شیطان کو پکڑ کر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے۔ تو پھر حضرت ابوہریرہؓ نے اس شیطان کو کیسے روک کے رکھا جس سے سلیمان علیہ السلام سے مشابہت لازم آتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس کو باندھنے کا ارادہ کیا تھا وہ شیطانوں کا سردار تھا کہ اس پر قابو پانے سے تمام شیطانوں پر قادر ہونا لازم آتا ہے اور اسی سے سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے اور یہاں ابوہریرہؓ کی حدیث میں خاص ایک شیطان مراد ہے جس پر قابو پانے سے مشابہت سلیمان علیہ السلام لازم نہیں آتی لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس شیطان اپنی اصلی شکل میں آیا تھا اور حضرت ابوہریرہؓ کے پاس انسانی شکل میں آیا تھا۔ پہلی صورت میں مشابہت لازمی آتی ہے اور دوسری صورت میں مشابہت لازم نہیں آتی۔ فلا اشکال فیہ

قرآن سے خالی دل ویران کھنڈر ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ . . . . . . إِنَّ الَّذِي لَيْسَ فِي جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَالْبَيْتِ الْخَرِبِ

تشریح: اس سے یا تو حفظ مراد ہے یا مطلقاً مراد ہے خواہ یاد ہو یا دیکھ کر پڑھتا ہو اور مقصد یہ ہے کہ جس کو کسی اعتبار سے قرآن کریم کے ساتھ لگاؤ نہ ہو وہ مثل غیر آباد گھر کے ہے کہ اس میں ہر قسم کے جانور آتے جاتے ہیں سانپ، بچھو بھی رہتے ہیں۔ اسی طرح اس شخص کے دل میں ہر قسم کا شیطان آزادانہ طور پر داخل ہو کر گناہ و معاصی کراتے رہتے ہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ . . . . . . لَوْ جُعِلَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا احْتَرَقَ

تشریح: حدیث ہذا کی مراد میں متعدد اقوال ہیں۔ بعض کے نزدیک دوسرے معجزوں کی مانند یہ بھی ایک معجزہ تھا کہ چمڑے میں لپیٹ کر آگ میں ڈالنے سے قرآن کریم نہیں جلتا تھا اور اسی زمانہ کے ساتھ خاص تھا اور بعض کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی عظمت و شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے مبالغۃً کہا گیا۔ جیسا کہ دوسری آیت میں ہے لَوْ أَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْآنَ عَلٰى جَبَلٍ اور بعض فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حافظ عامل قرآن کریم ہے کہ قیامت میں دوزخ کی آگ اس کو نہیں جلائے گی۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ

تشریح: تغنی بالقرآن کے مختلف معانی بیان کئے گئے۔ (ا) تغنی سے جہراً صاف صاف کر کے پڑھنا مراد ہے چنانچہ بعض

روایات سے اسکی تائید ہوتی ہے (۲) امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسن صوت کے ساتھ پڑھنا مراد ہے جیسا کہ دوسری روایت میں ہے زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ (۳) سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ اس سے استغناء عن الناس مراد ہے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے قرآن دیا ہے۔ اسکو چاہئے کہ اللہ پر توکل کر کے تمام لوگوں سے بے نیاز ہو جائے۔ (۴) اشتغال بالقرآن مراد ہے یعنی قرآن کریم کے پڑھنے یا پڑھانے اور عمل کرنے کے ساتھ جو مشغول نہ ہو وہ میری کامل امت میں سے نہیں ہے۔ (۵) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو قرآن کریم کو گان کی جگہ میں نہ رکھے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

اسکی تفصیل یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی کام نہیں ہوتا ہے اور متفکر تنہا بیٹھتے ہیں تو جھوم جھوم کر آہستہ آہستہ آواز سے گان گا کر دل کو بہلاتے ہیں تو آپ ﷺ فرمارہے ہیں کہ اس وقت گان کے بجائے قرآن کریم سے دل بہلانا چاہئے۔

بَاب آدَاب التِّلَاوَة (تلاوت کی آداب)

اپنی خوش آواز سے قرآن کو مزین کرو

الحدیث الشریف: عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ

تشریح: قرآن کریم تو فی نفسہ مزین ہے خارجی کسی چیز کی تزیین سے وہ مستغنی ہے۔ تو پھر حدیث میں آواز کے ذریعہ قرآن کو مزین کرنے کا مطلب کیا ہے؟

تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ قلب پر محمول ہے کہ اپنی آواز کو قرآن کے ذریعہ مزین کرو اور بعض روایات میں ایسا ہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اپنے ظاہر معنی پر محمول ہے چنانچہ روایت میں آتا ہے ان الصوت الحسن یزید القرآن حسنا اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ مزین کرنے والی چیز اصل شے کے تابع ہوتی ہے۔ جیسے عورتوں کیلئے زیورات اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں قرآن سے قرأت مراد ہے اور یہ فعل عبد ہے فلا اشکال فیہ۔ سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کو اچھے لحن و آواز سے پڑھنا مستحب ہے۔ بشرطیکہ تجوید کی پوری رعایت ہو اور گانے کی طرح آواز نہ ہو بلکہ بلا تکلف لحون عرب کی مانند ہو۔

بَاب اخْتِلَاف الْقِرَاءَات وَجمع الْقُرْآن

قرآن کریم جمع کرنے کی ابتداء کیسے ہوئی

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ... حَتَّى شَرَحَ اللهُ صَدْرِي لِذَلِكَ الخ

تشریح: کتابت و جمع قرآن کے تین ادوار ہیں۔ پہلا دور حضور ﷺ کا دور، آپ ﷺ کی موجودگی میں آپ ﷺ کے حکم سے کاتب وحی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات مختلف چیزوں پر لکھتے تھے۔ پتھر کے ٹکڑے، ہڈی، درخت کے پتے اور چھالوں پر لکھا کرتے تھے اور یہ منتشر تھا اور ساتھ ساتھ اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یاد بھی کر لیا کرتے تھے۔ لہٰذا نفس کتابت قرآن امر مستحدث نہیں ہے۔ کما ذکرہ السیوطی عن المحاسبی فی الاتقان۔ دوسرا دور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں پھر چونکہ یہ ایک جگہ میں جمع نہ تھا۔ کوئی آیت ہڈی پر اور کوئی پتھر پر اور کوئی درخت کے پتے پر، نیز بعض آیات بعض کو یاد تھیں اور بعض کو یاد نہ تھیں۔ تو نبی کریم ﷺ کے بعد صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے دور میں مختلف لڑائیوں میں حفاظ کرام شہید ہونے لگے

خاص کر کے جب یمامہ کی لڑائی میں تقریباً سات سو (۷۰۰) حفاظ کرام شہید ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کچھ حصہ ضائع ہونے کا خطرہ گزرا اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو مختلف جگہوں اور صدور حفاظ سے ایک صحیفہ میں جمع قرآن کا مشورہ دیا تو ابتداءً صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو کچھ تردد ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بار بار اصرار کرنے پر ان کا بھی شرح صدر ہو گیا اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ سات لغات کے ساتھ پورا قرآن ایک ہی صحیفہ میں جمع ہو گیا جمع ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوا۔ اس کی کیفیت یہ تھی کہ عام لوگوں کی آسانی وسہولت کی خاطر قرآن کریم کو عرب کے مشہور سات قبائل کی لغات میں پڑھنے کی اجازت دی تھی۔ جس کی تفصیل انزل القرآن علی سبعة احرف والی حدیث کے ذیل میں گزر چکی اور دور رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور دور صدیق رضی اللہ عنہ میں اسی پر عمل ہوتا رہا۔

پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں ان لغات میں شدید اختلاف ہونے لگا اور بعض بعض کا تخطیہ کرنے لگے۔ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا کہ ادرک ھٰذہ الامة قبل ان یختلفوا فی الکتاب اختلاف الیھود و النصاریٰ

تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا اور یہ فیصلہ کیا کہ صرف ایک لغت قریش میں جمع کیا جائے کیونکہ ابتداءً اسی لغت میں قرآن نازل ہوا تھا اور بقیہ لغات کے صحیفوں کو جلا دیا جائے۔ چنانچہ لغت قریش میں جمع کر کے پانچ یا سات صحیفے تیار کر کے مختلف ممالک میں بھیج دیئے۔

کِتَابُ الدَّعَوَاتِ (دعاؤں کا بیان)

احادیث میں مذکور ہے کہ دعا نازل شدہ مصائب کے دفع اور غیر نازل شدہ مصائب کے روکنے کیلئے مفید ہے۔ بنابریں انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے کہ نزول مصائب یا خوف کے وقت دعا کرتے تھے اور کبھی رضا بر قضاء پر اکتفا کرتے ہوئے دعا چھوڑ دیتے تھے۔ بقول ابراہیم علیہ السلام حسبی عن سوالی علمه بحالی۔ بنابریں علمائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا کہ دعا افضل ہے یا تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے خاموشی اختیار کرنا افضل ہے تو بعض کے نزدیک دعا کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث میں اسکو مخ العبادۃ کہا گیا اور اس میں اپنی عبودیت کا اظہار ہے کہ ہر کام میں اللہ کا محتاج ہے۔ نیز بعض روایات میں عدم سوال پر ناراضگی کا اظہار کیا گیا من لم یسئل به یغضب علیه

فرمایا گیا اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک قضائے الٰہی پر راضی ہو کر سرِ تسلیم خم ہے جو مزاج یار ہو کے اعتبار سے دعا نہ کرنا افضل ہے کہ جیسا کہ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے عن ربه من شغله ذکری عن مسئلتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین

لیکن قول فیصل یہ ہے کہ دل میں رضا و تسلیم ہو اور زبان پر دعا ہو یا کبھی دعا کرے اور کبھی توکل علی اللہ کر کے ترک کر دے تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو جائے۔

دعا اور تقدیر

الحدیث الشریف: عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں اشکال ہوتا ہے کہ نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر کبھی بدلتے نہیں تو پھر کیسے کہا گیا کہ دعاء قضا کو رد کر دیتی ہے؟ تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں دعا کی شدید تاثیر کو بیان کرنے کیلئے مبالغةً کہا گیا کہ اگر تقدیر کسی چیز سے بدلتی تو دعا ہی سے بدل سکتی تھی اور بعض نے کہا کہ تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک مبرم جو کبھی بدلتی نہیں

دوسری معلق ہے کہ دعا سے بدل سکتی ہے۔ بعض نے کہا رد قضا سے مراد اسکو آسان کر دینا ہے کہ گویا تقدیر رد ہو گئی۔

وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ: سے مراد بعض نے یہ بیان کیا کہ احسان وطاعت کی وجہ سے عمر معلق زیادہ ہوتی ہے اور بعض نے کہا یہاں زیادہ سے مراد برکت ہونا ہے کہ کم عمر میں بہت لمبی عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے زیادہ سے تعبیر کیا۔

بَابُ ذِكْرِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ (ذکر اللہ کا بیان)

ذکر کے معنی یاد کرنا جو" تخلص عن الغفلة والنسیان" کا نام ہے اور وہ دو قسم پر ہے۔ ایک ذکر لسانی دوم ذکر قلبی۔ پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہے اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلال اور اس کی نعمتوں اور نشانات قدرت میں ہمیشہ تفکر کرنا، اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اور اس کا درجہ بہت اعلیٰ ہے۔ "کما فی الحدیث خیر الذکر الخفی"

دوم اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ تعالیٰ کو یاد کرنا۔

اب ذکر میں سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ زبان سے ثنا و دعا ہو بشرطیکہ دل میں ذکر ہو دوسرا درجہ ذکر قلبی کا ہے کہ دل میں غفلت ونسیان نہ ہو بلکہ ہمیشہ توجہ الی اللہ ہو۔ پھر یہ بحث بھی ہوئی کہ ذکر جلی بہتر ہے یا ذکر خفی؟ تو بعض ذکر جلی یا زور سے ذکر کرنے کی افضیلت کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه

نیز اس سے غفلت ونسیان دور ہو کر قلب پر زیادہ اثر ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ذکر خفی افضل ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا

نیز ذکر بالجہر سے نائمین اور بیماروں کو تکلیف ہوگی اور دوسری عبادت میں مشغولین کو حرج واقع ہوگا۔ مزید بریں اپنے ریا کا اندیشہ بھی ہے۔ بہر حال حالات دیکھ کر ہر ایک کیلئے فی نفسہ جائز ہے عوارض کی بناء پر مکروہ وغیر مکروہ ہوگا اور ہمارے بزرگوں سے دونوں طریقے منقول ہیں۔

ذکر اللہ میں مشغول زندہ ہے غیر مشغول مردہ ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ

تشریح: ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس وجہ تشبیہ میں دو قول ہیں پہلا یہ ہے کہ جس طرح زندہ آدمی کا ظاہر خوشنما ہوتا ہے زندگی کے ساتھ اور وہ ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہے اور اسکا باطن روشن ہوتا ہے علوم وادراک کے ساتھ۔ اسی طرح ذکر کرنے والے کا ظاہر منور ہوتا ہے طاعت کے نور کے ساتھ اور باطن میں نور معرفت سے اجالا ہوتا ہے اور غیر ذاکر کا ظاہر عاطل (بیکار) ہوتا ہے اور باطن باطل اور اندھیرا ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جسطرح زندہ آدمی کے ذریعہ دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اور مردہ سے کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ذاکر سے دوستوں کو فائدہ اور دشمنوں کو نقصان پہنچتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسمیں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ذاکرین کو حقیقی حیات حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اولیاء اللہ لا یموتون ولکن ینتقلون من دار الی دار

اللہ تعالیٰ سے متعلق اچھا گمان رکھنا چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللّٰهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اپنے رب کے بارے جس قسم کا گمان کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے گا۔ یعنی مغفرت مانگ کر مغفرت کا گمان کرے گا تو مغفرت پائے گا اور قبول توبہ کا گمان کرے تو توبہ قبول کرے گا اور جس قسم کی دعا کر کے قبول کی امید کرے تو قبول کرے گا۔ اگر کسی غیر شرعی طریقہ سے دوا کر کے اللہ تعالیٰ سے شفا کی امید رکھے تو شفا ہو گی۔ باقی اس کے اختیار کرنے سے گناہ ہونا مستقل بات ہے۔

ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُم: اس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے افضل ہیں انسان سے حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اس کے قائل نہیں تو اسکے مختلف جواب دیئے گئے۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ ملاءؔ سے صرف جماعت فرشتہ مراد نہیں بلکہ اس سے مقربین فرشتے اور بزرگوں کی ارواح مراد ہیں یا تو یہاں کی افضیلت ایک حیثیت سے ہے وہ تقدس اور قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضیلت دوسری حیثیت سے ہے کہ آدمی بہت سے موانع و عوارض و نفسانی خواہشات کے باوجود اللہ کی عبادت کرتا ہے اور زیادہ ثواب و اجر حاصل کرتا ہے اس اعتبار سے وہ فرشتوں سے افضل ہے۔

کتاب أسماء اللہ تعالیٰ (اسمائے حسنیٰ کا بیان)

اللہ تعالیٰ کے ۹۹ نام یاد کرنے کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلّٰهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَفِي رِوَايَةٍ وَهُوَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ

تشریح: سب سے پہلے جاننا چاہئے کہ اسمائے خداوندی توفیقی ہیں کہ شارع کی طرف سے جن پر اللہ کے نام کا اطلاق ہوا ہے۔ اسی پر اللہ کے نام کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ صرف معنیٰ کا لحاظ کر کے عقلاً و قیاساً اطلاق نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے جیسا کہ اللہ پر عالم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لیکن عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ شافی کا اطلاق ہو گا لیکن طبیب کا اطلاق نہیں ہو گا۔ نور کا اطلاق ہو گا، ضوء کا اطلاق نہیں ہو گا۔ وغیر ھا۔

پھر حدیثِ مذکور میں جو ننانوے نام کہا گیا اس سے حصر مراد نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور بہت سے اسماء ہیں جیسے رب۔ مولیٰ، فاطر، وغیر ھا۔ بلکہ اس سے مراد ایسے اسماء ہیں جو لفظاً و معنیً مشہور ہیں یا اس سے مراد یہ ہے کہ جو اللہ کے ان ننانوے اسماء کا احصاء کرے گا وہ جنت میں داخل ہو گا۔ اس سے اور زیادہ نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ نیز یہ سب صفاتی نام ہیں اور اللہ کی صفت غیر متناہی ہے۔ لہٰذا نام بھی غیر متناہی ہوں گے لیکن صفت کے اعتبار سے از خود اطلاق نہیں کر سکتے۔ جب تک شریعت کی طرف سے اجازت نہ ہو کماذ کرنا۔ پھر احصاء کے بارے میں اختلاف ہوا کہ اس سے کیا مراد ہے تو علامہ خطابیؒ نے کہا کہ اس سے مراد اچھی طرح اخلاص کے ساتھ پوری طرح شمار کرنا ہے بعض نے کہا کہ اس سے مراد ان اسما کے مقتضیٰ کے مطابق اعتقاد کرنا اور بعض نے کہا کہ ان کے مطابق عمل کرنا اور بعض نے کہا احصاء کے معنیٰ یاد کر کے ورد کرنا۔

اللہ تعالی کے ہاں اسم اعظم

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَیْدَۃَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا . . . دَعَا اللهَ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ الَّذِي الخ

تشریح: بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ کوئی خاص نام اسم اعظم نہیں ہے بلکہ اسمائے حسنیٰ میں سے جس نام کو بھی خلوص و محبت و نیت اور حسن اعتقاد کے ساتھ بلالیا جائے وہی اسم اعظم ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک کوئی خاص نام اسم اعظم ہے جسکا واسطہ لے کر دعا کرنے سے قبول ہوتی ہے۔ جیسا کہ حدیث مذکور میں ہے پھر اسکی تعیین میں اختلاف ہے تو بعض کہتے ہیں کہ معین تو ہے لیکن وہ اللہ کے علم میں ہے لم یطلع علیہ احد کلیلۃ القدر اور بعض کہتے ہیں کہ بندوں کو اسکا علم دیا گیا ہے پھر اختلاف ہوا کہ وہ کونسا اسم ہے کوئی کہتے ہیں کہ وہ اللہ، الرحمن، الرحیم ہے اور کسی نے کہا کہ الرحمن الرحیم الحیّ القیوم ہے اور بعض صرف الحیّ القیوم کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک الحنان، المنان، بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام ہے اور بعض کے نزدیک اسم اعظم اللہ کے تمام اسماء حسنیٰ میں مخفی ہے اور بہت سے اقوال ہیں اور ہر ایک کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔

کتاب المناسک (افعال حج کا بیان)

لفظ مناسک کی تحقیق: مناسک جمع ہے منسک کی بفتح السین وبکسر ہا اور یہ نسک سے مصدر میمی ہے اور نسک ینسک کے اصل معنی عبادت کرنا۔ پھر حج کے تمام افعال کو مناسک کہا جاتا ہے اور منسک کا اطلاق ظرف زمان و مکان پر بھی ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے منسک مذبح بمعنی جائے ذبح کو بھی کہا جاتا ہے اور اسی سے نسیکہ کہا جاتا ہے جس کے معنیٰ ذبیحہ کے ہیں اور لفظ حج بکسر الحاء وفتحہا جس کے معنیٰ قصد وارادہ کے ہیں اور بعض کے نزدیک بالفتح مصدر ہے اور بالکسر اسم ہے اور علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بالکسر مصدر ہے اور اسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور شرع میں حج کہا جاتا ہے: القصد الی زیارۃ بیت اللہ الحرام علی وجہ التعظیم بافعال مخصوصۃ فی زمان مخصوص

اور اس کا سبب بیت اللہ ہے۔ اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے لعدم تکرار السبب۔

حج کب فرض ہوا: حج کے وقت فرضیت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے کہا قبل الہجرت فرض ہوا۔ لیکن صحیح قول کے مطابق بعد ہجرت فرض ہوا۔ پھر سن میں اختلاف ہوا کوئی کہتے ہیں ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ کوئی ۹ھ کے قائل ہیں صاحب معارف القرآن نے ابن کثیر سے نقل کیا کہ بقول جمہور حج کی فرضیت سن ۳ھ غزوہ احد کے سال آل عمران کی آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ سے ہوئی۔ سب سے صحیح قول یہ ہے کہ ۶ھ کے آخر میں فرض ہوا۔ کیونکہ وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ اسی سن میں نازل ہوئی، لیکن چونکہ اس وقت فتح مکہ نہیں ہوا تھا۔ اسلئے آپ ﷺ نہ جاسکے اور نہ کسی کو بھیج سکے۔ پھر جب فتح مکہ ہوگیا ۸ھ میں تو عتاب بن اسید لوگوں کو لے کر حج کو گئے اور ۹ھ میں حضرت صدیق اکبرؓ کو آپ ﷺ نے بہت سے لوگوں کے ساتھ بھیجا کہ عام اعلان کر دیں کہ آئندہ سال سے کوئی مشرک بیت اللہ کی زیارت کیلئے نہیں آسکتا اور خود نبی کریم ﷺ اسلئے تشریف نہیں لے گئے کہ اس وقت صحیح وقت پر حج نہیں ہو رہا تھا کیونکہ ایام جاہلیت میں لوگوں نے نسیٔ کے بنا پر تاریخ کو بگاڑ رکھا تھا۔ پھر زمانہ گھوم کر آیا تو ہر مہینہ اپنی اپنی جگہ پر آگیا تھا اور ۱۰ھ میں حج اپنے ٹھیک وقت پر ہو رہا تھا اور آپ ﷺ نے اعلان کیا إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ اور آپ ﷺ اسی سال اکثر

صحابہ کرام ﷺ کو لے کر روانہ ہوئے اور آپ ﷺ کی تاخیر سے اور ایک مسئلہ مستنبط ہوا کہ حج علی الفور فرض نہیں ہے بلکہ علی التراخی فرض ہے۔ حضور ﷺ کے حج کی تعداد کے بارے میں مختلف روایات ہیں بعض روایات میں ہے کہ ہجرت کے بعد تو ایک ہی حج کیا اور قبل الہجرت دو حج کئے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ قبل الہجرت حج کے عدد معلوم نہیں۔
کفار و مشرکین جب ہر سال حج کرتے تھے تو آپ ﷺ بھی ضرور ہر سال کرتے ہوں گے اور قبل النبوت تو بیشمار حج کئے جن کی تعداد کہیں موجود نہیں۔

حج علی الفور واجب ہے؟ پھر اس میں اختلاف ہوا کہ حج علی الفور واجب ہے یا علی التراخی تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک واجب علی الفور ہے اور یہی ہمارے قاضی ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب علی التراخی ہے اور یہ ہمارے امام محمدؒ کا قول ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ قبل الموت تک فوت نہ ہوا گر بغیر حج کئے مر جائے تو گنہگار ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ سے دونوں روایتیں ہیں لیکن واجب علی الفور کی روایت زیادہ صحیح ہے کما قال الکرخی وصاحب المحیط۔
فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ حج تمام عمر کا وظیفہ ہے تو پوری زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے پورا وقت ظرف ہے جس وقت چاہے پڑھے آخری وقت میں پڑھنے سے عاصی نہیں ہوگا۔ اسی طرح حج کو آخری عمر تک مؤخر کرنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس طور سے کہ حج ایک خاص وقت کے ساتھ مختص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر نادر ہے اور بہت قوی امکان ہے کہ آئندہ سال زندہ نہ رہے اسلئے احتیاطاً فرض ہوتے ہی کر لینا ضروری ہے محمدؒ وغیرہ کا وقتِ صلوۃ پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ نماز کا وقت قصیر ہے اس میں مر جانا نادر ہے لہٰذا تاخیر کرنا جائز ہے ذکرہ العینی۔

افضل اعمال

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ . . . حَجٌّ مبرورٌ

تشریح: ظاہری معنی یہ ہیں کہ مقبول حج ہے اب مقبول حج کونسا ہے اسکے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (۱) بعض کہتے ہیں: ھو الذی لایخالطه اثم ولا سمعة ولا ریاء (وہ حج جس میں گناہ اور ریاکاری، شہرت کا ارتکاب نہ ہو) (۲) اور نور الدین ھیثمیؒ نے حضرت جابر ﷺ سے ایک روایت نکالی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا جس میں اطعام الطعام اور طیب الکلام ہو وہ حج مبرور ہے اور بعض روایات میں افشاء السلام کی زیادت بھی ہے۔ (۳) ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ جسکے بعد کوئی معصیت نہ ہو وہ حج مبرور ہے۔ (۴) بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے کہ حج کے بعد اس کے اخلاقی، عملی، دینی حالات پہلے سے اچھے ہو جائیں۔ (۵) علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ علامة کون الحج مقبولا الا تیان بجمیع ارکانه وواجباته وسننه وادابه مع اخلاص النیة واجتناب ماھی عنه (۶) حسن بصریؒ فرماتے ہیں ان یرجع زاھدا فی الدنیا راغبا فی الاخرۃ۔

نابالغ بچہ کو بھی حج کا ثواب ملتا ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ. . . فَرَفَعَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ صَبِيًّا فَقَالَتْ: أَلِهَذَا حَجٌّ؟ قَالَ نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ

تشریح: نابالغ بچہ کے حج کی صحت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے تو علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء اور امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک نابالغ کا حج معتبر ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا مگر بالغ ہونے کے بعد اگر فرض ہو تو یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ پھر حج فرض ادا کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صبی کا حج معتبر نہیں۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ امام صاحبؒ کا

مسلک بھی جمہور کی مانند ہے البتہ ثواب اس کے والدین کو ملے گا۔ پھر صبی اگر عاقل ممیز ہو تو خود احرام باندھے اور محظورات احرام سے پرہیز کرالے۔ کما قال محمد اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موید ہے جمہور کی اور ولک اجر موید ہے احناف کا کہ اجر والدین کو ملے گا اور یہ حج حجۃ الاسلام کیلئے کافی نہیں ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے طحاوی میں ایما غلام حج بہ اھلہ ثم بلغ فعلیہ حجۃ اخریٰ اور مستدرک حاکم میں روایت ہے انہ علیہ السلام قال ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: إِنَّ امْرَأَةً مِنْ خَثْعَمَ ... فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ الخ

تشریح: امام شافعیؒ اور اکثر مشائخ کے نزدیک جس پر ایسی حالت میں حج فرض ہو کہ خود کرنے پر قادر نہیں تب بھی اس پر حج واجب ہے اس کو چاہئے کہ دوسرے سے حج کرائے یا وصیت کر کے جائے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے لیکن امام صاحبؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ ایسے آدمی پر حج فرض نہیں ہوتا لہٰذا دوسرے سے کرانا یا وصیت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عدم استطاعت کی حالت میں فرض ہونے کا ذکر ہے تب بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا سے اسی طرح حدیث جبرائیل میں ہے: وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔

تو استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے فرضیت حج کیلئے لہٰذا عاجز بنفسہ پر حج فرض نہیں ہے۔

شوافع وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرے والد پر حالت استطاعت میں جو حج فرض ہوا تھا وہ انہوں نے نہیں کیا اور اب ایسی حالت ہوگئی کہ عاجز ہوگئے سواری پر بیٹھ نہیں سکتے کیا ان کی طرف سے اب میں ادا کر سکتی ہوں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت دی۔ لہٰذا قبل العجز فرض ہوا اس کا کرانا امام صاحبؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے یا بعد العجز صاحب نصاب ہوا تو بطورِ نفل ادا کرنے کی اجازت چاہی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اجازت دی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ضرور ادا کرنا پڑے گا۔ لہٰذا فرضیت ثابت نہیں ہوئی۔

مواقیت حج کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: وَقَّتَ ... لِمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ الخ

تشریح: خواہ حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا کسی غرض سے جائے۔ بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا آفاقی کیلئے مطلقاً ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے لیکن اہل ظواہر اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف حج اور عمرہ کے ارادہ سے داخل ہونے والوں کیلئے احرام ضروری ہے۔ اگر دوسری کسی غرض سے جائے تو احرام ضروری نہیں اور یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ اس میں لِمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس کا یہ ارادہ نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے حرم میں داخل ہوئے کیونکہ اس وقت حج وعمرہ کا ارادہ نہ تھا۔ بلکہ فتح مکہ کا ارادہ تھا۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں اسی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث سے جو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لایجاوز احد المیقات الامحرما۔

دوسری بات یہ ہے کہ احرام کا اصل مقصد اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم و تکریم ہے اور یہ ہر ایک کیلئے عام ہے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا دوسرا کوئی مقصد ہو۔ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا اور یہ ویسے ہی دلیل نہیں بن سکتا چہ جائیکہ ہم منطوق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالف بطریق اولی قابل استدلال نہیں ہو سکتا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام اس وقت صرف آپ ﷺ کیلئے خاص تھا یہ عام اوقات کے لئے نہیں تھا۔ چنانچہ آپ ﷺ خود فرماتے ہیں لا یحل لاحد قبلی ولا یحل لاحد بعدی وانما حلت لی ساعۃ من نھار ثم عادت حراما الی یوم القیامۃ۔ لہٰذا اس سے عموم اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال کرنا درست نہیں۔

آنحضرت ﷺ کے حج اور عمرہ کی تعداد

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: اعْتَمَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ . . . الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے عمرے کتنے تھے؟ اسکے بارے میں صحابہ کرام کے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے چار عمرے کئے۔ اول ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ مگر کفار کے روک دینے کی وجہ سے واپس تشریف لے گئے تو اگرچہ عمرہ نہیں کیا لیکن نیت وارادہ کی وجہ سے اسکو بھی شمار کر لیا۔ دوسرا عمرۃ القضاء جو ۷ھ میں ماہ ذیقعدہ میں کیا۔ تیسرا عمرہ جعرانہ جو ۸ھ میں مقام جعرانہ سے کیا۔ چوتھا ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو تین کا ذکر ہے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو کا ذکر ہے۔ تو وجہ تطبیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر عمرہ جعرانہ مخفی تھا۔ کیونکہ وہ ایک سفر سے واپسی پر ہوا تھا۔ اسلئے ہر ایک پر ظاہر نہ ہوا۔ بنا بریں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کا ذکر نہیں کیا اور حضرت براء رضی اللہ عنہ چونکہ ذیقعدہ والے عمرے کو بیان کر رہے ہیں اور حج کے ساتھ جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ والا عمرہ چونکہ نہیں کر سکے اس لئے اس کو بھی شمار نہیں کیا۔ لہٰذا ہر ایک اپنی جگہ صحیح ہے کوئی اختلاف نہیں۔ اور چونکہ حنین کی طرف آپ ﷺ شوال میں روانہ ہوئے تھے پھر مقام جعرانہ میں آکر ذیقعدہ کے اندر عمرہ کا احرام باندھا۔ تو روانگی کے اعتبار سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے شوال میں عمرہ جعرانہ کا ذکر کیا اور احرام چونکہ ذیقعدہ میں ہوا اس اعتبار سے بقیہ حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا۔ لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

حج وعمرہ ساتھ کرنے سے فقر، فاقہ اور گناہ ختم ہوتے ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَابِعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ الخ

تشریح: عمرے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ سنت ہے یا واجب یا فرض؟ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول اس میں مختلف ہیں صاحب بدائع نے وجوب کے قول کو اختیار کیا اور علامہ ابن الہمامؒ نے سنت کے قول کو اختیار کیا۔ اور امام محمد کے قول سے یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے اور صاحب در مختار نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ نے آیت قرآنی وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ سے استدلال کیا کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کو مستلزم ہے دوسری دلیل دار قطنی میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اور کامل بن عدی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: انه علیه السلام قال الحج والعمرۃ فریضتان واجبتان۔

حنفیہ ومالکیہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العمرۃ واجبۃ ھی قال لا وان تعمر افضل، رواہ الترمذی۔ اگرچہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہے جس کو دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ مگر امام ترمذیؒ اس حدیث کو صحیح حسن قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح ابن ہمامؒ نے کہا کہ حجاج کی حدیث حسن سے کمتر نہیں ہے اور اسی حدیث کو حضرت ابوہریرہ وابن عمر اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی روایت کرتے ہیں (دار قطنی) نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ رواہ ابن ابی شیبہ

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ عمرہ واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ شوافع نے جس آیت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں پورے کرنے کا ذکر ہے۔ ابتداءً وجوب کا ذکر نہیں ہے یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شروع کردو تو وہ لازم ہو جاتا ہے اتمام کرنا ضروری ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ پہلی موقوف علی ابن عباس ص ہے اور دوسری میں ابن لعیعہ جم دیکھا جائے، راوی ضعیف ہے لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

بَابُ الْإِحْرَامِ وَالتَّلْبِيَةِ (احرام باندھنے اور تکبیر کہنے کا بیان)

احرام باندھنے سے قبل خوشبو لگانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ الخ

تشریح: احرام سے پہلے اگر خوشبو لگائے تو امام مالکؒ و محمدؒ کے نزدیک احرام کے وقت اس کو اچھی طرح صاف کرے کہ اثر بالکل باقی نہ رہے۔ اگر اثر باقی رہ جائے تو یہ مکروہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ واحمدؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اثر باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں اور امام شافعی کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ کما قال العینی فریق اول نے یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا کہ: أتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمخ بطیب فقال اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مراۃ. متفق علیہ۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں ہے کہ: کنت اطبیب النبی صلی اللہ علیہ لا حرامہ قبل ان یحرم بطیب فیہ مسک کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم

اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام کے بعد خوشبو کا اثر باقی رہا اور بہت سی حدیثیں ہیں جو بقاء اثر الطیب پر دلالت کرتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ممنوعات احرام تو بعد الاحرام خوشبو لگانا ہے خوشبو کا اثر باقی رہنا نہیں ہے، انہوں نے جو یعلیٰ کی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خوشبو زعفرانی رنگ کی تھی جیسا کہ بعض روایات میں ہے جو مردوں کے لے جائز نہیں۔ اس لئے غسل کا حکم دیا یا یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے منسوخ ہے۔

تلبید کے کلمات

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ ... رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُهِلُّ مُلَبِّدًا ... لَا يَزِيدُ عَلَى هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

تشریح: تلبید کے معنی گوند جیسی چیز بال میں لپیٹ دینا تاکہ بال سر کے ساتھ چپک جائیں اور پراگندہ نہ ہوں اور گرد و غبار اندر نہ جائے۔ تو محرم کیلئے ایسا کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بحالت احرام جائز نہیں امام شافعیؒ

نے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کیا۔ امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اس سے سر ڈھانکنا ہو جاتا ہے جو ناجائز ہے اور خوشبودار چیز سے ہو تو دوم دینا لازم ہے ورنہ ایک حدیث ابن عمرؓ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تلبید لغوی ہے کہ بالوں کو ایسا مجتمع کر کے رکھنا کہ متفرق نہ ہوں کوئی چیز لگا کر چپکانا مراد نہیں تاکہ عام کلیات کے منافی نہ ہو۔ پھر احرام کی حقیقت احناف کے نزدیک صرف نیت قلب نہیں بلکہ اس کے ساتھ قول ہونا چاہئے تلبیہ کی شکل میں یا فعل ہونا چاہئے سوق ہدی کی شکل میں قران و تمتع کی حالت میں اور تلبیہ کا صیغہ جو مسنون ہے وہ صرف اتنا کہ لبیک اللّٰھم لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک۔

ان چاروں مقامات پر وقف کرنا مسنون ہے اور احناف کے نزدیک ہر ذکر سے ادا ہو جاتا ہے۔ جو مشعر للتعظیم ہو اگرچہ مذکورہ دعا مسنون ہے۔ پھر بحث ہوئی کہ مذکورہ کلمات سے زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک زیادہ کرنا مکروہ ہے اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ، احمدؒ، محمدؒ و مالکؒ کے نزدیک زیادہ کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

فریق اول حدیث ابن عمرؓ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ لَا يَزِيدُ عَلٰى هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ حضور ﷺ تلبیہ پڑھتے تھے اور لوگ زائد الفاظ کہتے تھے لیکن آپ ﷺ کچھ نہیں فرماتے تھے اور مسلم میں خود ابن عمرؓ سے زائد کلمات سعدیک والخیر بیدیک وغیرہ ثابت ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود، انس، ابو ہریرہؓ سے زیادہ کلمات ثابت ہیں انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے ان کلمات پر اکتفا ثابت ہوا زائد کی نفی نہیں ثابت ہوئی یعنی کم کی نفی ہے زائد کی نہیں۔

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ كَانَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ، وَاسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ قَائِمَةً، أَهَلَّ مِنْ مَسْجِدِ ذِي الْحُلَيْفَةِ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے موضع احرام و تلبیہ کے بارے روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقام بیداء میں احرام باندھا کما فی الترمذی اور ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد ذی الحلفیہ سے باندھا (کما فی مسلم) اور انس و ابن عباس ابن عمرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام باندھا اور ابو داؤد و حاکم کی روایت ابن عباسؓ میں ہے کہ احرام کی دو رکعت پڑھ کر مصلیٰ ہی میں احرام باندھا۔ اب مختلف روایات کے پیش نظر فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ سب صورتیں جائز ہیں اور افضلیت میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام اوزاعیؒ و عطاءؒ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا افضل ہے کما فی روایت جابرؓ اور یہی امام شافعیؒ و بعض حجازیین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک نماز کے بعد مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے (کمافی روایۃ ابن عباسؓ) اور ابن عباسؓ کی روایت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ وہ ہر جگہ میں احرام کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں وَايْمُ اللّٰهِ لَقَدْ أَوْجَبَ فِي مُصَلَّاهُ وَأَوْجَبَ حِينَ اسْتَقَلَّتْ بِهِ نَاقَتُهُ وَأَهَلَّ حِينَ عَلَا عَلٰى شَرَفِ الْبَيْدَاءِ

اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے سب سے پہلے احرام کا ایجاب کیا مصلیٰ میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ روایات کا اختلاف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سماع و علم کے اختلاف کی بناء پر ہے جس نے جہاں سنا اسی کو بیان کیا۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اپنے اپنے سماع کے اعتبار سے ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ میں سب سے اعلم ہیں کہ وہ تینوں مقامات کے تلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ مثبت زیادہ ہیں لہٰذا یہی زیادہ اولی ہوگا۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنا

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ . . . حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ

تشریح: اگر کسی نے حج نہیں کیا وہ دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ و اوزاعیؒ و اسحاقؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک جائز ہے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے البتہ احناف کے نزدیک خلاف اولی ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ پہلے اپنے حج کرنے کا حکم دیا پھر دوسرے کا۔ فریق ثانی کی دلیل امرأة خثعم کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اسکو حجی عن ابیک فرمایا اور یہ نہیں پوچھا کہ تو نے اپنا حج کر لیا یا نہیں؟ معلوم ہوا مطلقاً حج عن الغیر جائز ہے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے صحیحین میں کہ ایک آدمی نے اپنی بہن کی طرف سے حج کرنے کے لئے عرض کیا تو آپ ﷺ نے دین کے ساتھ تشبیہ دے کر ادا کرنے کی اجازت دی اور یہ سوال نہیں کیا کہ تو نے اپنا حج کیا یا نہیں؟ اسی طرح ترمذی میں ہے کہ ابو رزین عقیلی نے حضور ﷺ کی خدمت میں آکر فرمایا کہ إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال: حج عن أبيك واعتمر

یہاں بھی اس کے اپنے حج کرنے کے بارے میں کوئی سوال نہیں تو معلوم ہوا کہ اپنا حج کرنے یا نہ کرے۔ دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز ہے۔ شوافع نے شبرمہ والی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے اس کو معلول کہا اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا رفع خطا ہے اور اگر صحیح مان لیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث خلاف اولیٰ پر محمول ہے اور ہماری احادیث نفس جواز بتا رہی ہیں۔ لہٰذا دونوں قسم کی حدیثوں میں تطبیق ہوگئی۔

آنحضرت ﷺ کا حج

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: تَمَتَّعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ الخ

تشریح: حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حج افراد (۲) حج تمتع (۳) حج قران۔ حج افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھا جائے یا صرف عمرہ کا۔ حج تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اولاً عمرہ کا احرام باندھے پھر اسی سال حج کا احرام باندھے یعنی دو احرام سے حج اور عمرہ کیا جائے۔ اشہر حج میں پھر اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ ساتھ سوق ہدی نہ ہو اور دوسری قسم جس میں سوق ہدی ہو۔ پہلی قسم میں عمرے کے بعد حلال ہو جاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا پڑتا ہے۔ بعض کے نزدیک حلال ہونا واجب ہے اور بعض کے نزدیک واجب نہیں اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد متمتع حلال نہیں ہوتا ہے اور اسی احرام پر حج کرے گا اور حج قران کہا جاتا ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا جائے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

ائمہ کا اختلاف: چنانچہ امام شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد پھر تمتع پھر قران اور امام احمدؒ کے نزدیک بغیر ھوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے۔ پھر افراد پھر قران۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد اور یہی سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ہے اور ائمہ کے اختلاف کا منشا روایات کا اختلاف ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کس قسم کا حج کیا تھا؟ تو بعض سے افراد معلوم ہوتا ہے اور بعض سے قران اور بعض سے تمتع۔ ان مختلف روایات کے بعد ائمہ اربعہ کی نظر اور ان کے مدارک میں اختلاف ہو گیا۔

دلائل: چنانچہ امام مالک و شافعی رحمہما اللہ یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ مفرد تھے لہٰذا افراد افضل ہو گا اور دلیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پیش کرتے ہیں: انہ علیہ السلام اہل بالحج مفرداً، رواہ مسلم۔

اسی طرف حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ: انہ علیہ السلام افرد بالحج

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ متمتع تھے اس لئے تمتع افضل ہو گا اور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتمتعنا معہ، رواہ مسلم۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ تَمَتَّعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ رواہ البخاری و مسلم لیکن امام احمد سے صحیح روایت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ قارن تھے۔ لیکن آپ ﷺ نے تمتع بغیر سوق ہدی کرنے کی تمنا کی تھی اور نہ کرنے کا عذر پیش کیا۔ چنانچہ بخاری و مسلم کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: استقبلت من امری ما استدبرته لما سقت الهدی ولاهللت

لہٰذا یہ تمتع افضل ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ قارن تھے لہٰذا یہی افضل ہو گا اور اس کے لئے امام صاحبؒ کے پاس بہت سی روایتیں ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں کہ پہلے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں کہ حجۃ بعد ما ھاجر معھا عمرۃ

دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری میں جس میں یہ لفظ ہیں ثم اهل بحجۃ وعمرۃ

تیسری دلیل اسی انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں انہ قال سمعت اذنای انہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بحجۃ وعمرۃ۔

چوتھی دلیل بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ منورہ سے حجۃ الوداع کے لئے چلے اور وادی العقیق میں پہنچے تو اللہ کی طرف سے حضرت جبرائیل امین علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا صل فی ھذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ

تو گویا وحی الٰہی کے ذریعہ سے آپ ﷺ کو قران کی تلقین کی گئی آپ ﷺ تو اس کے خلاف نہیں کر سکتے تھے لہٰذا ضرور آپ ﷺ قارن ہوں گے علاوہ ازیں حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں تقریباً بائیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت نقل کی ہے کہ آپ ﷺ قارن تھے بنابریں یہی صورت افضل ہو گی۔ نیز قران میں مشقت زیادہ ہے اور شریعت کا اصول ہے۔

اجرکم علی حسب نصبکم اس بناء پر بھی قرآن افضل ہونا چاہئے۔

جواب: امام احمدؒ نے تمتع والی حدیثوں سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تمتع سے لغوی معنی مراد ہیں کہ عمرہ

کے ساتھ حج کو ملا کر ایک ہی احرام سے کر کے فائدہ حاصل کیا۔ (کما قال الطیبی)۔ شیخ ابن ہمامؒ نے یہ جواب دیا کہ قرآن مجید اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اصطلاح میں لفظ تمتع قران کو بھی شامل ہے اور یہی مراد لینا اولی ہے۔ تاکہ قران والی روایات کے ساتھ تعارض نہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع بغیر سوق ہدی کی جو تمنا کی تھی جس سے امام احمدؒ نے اس کی افضلیت پر استدلال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ ایک ہی سفر میں دو احرام سے درمیان میں حلال ہو کر حج و عمرہ کرنا جائز نہیں۔ اس عقیدہ کو باطل کرنے کے لئے تمنا کی تھی اس سے اس کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام شافعیؒ و مالکؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی افراد والی احادیث سے جو استدلال کیا ان کے بہت سے جوابات دیئے گئے۔ (۱) وہاں افراد کے معنی ایک ہی احرام سے حج و عمرہ ادا کرنا ہے جس کو قران کہا جاتا ہے۔ (کما قال الشاہ انورؒ)۔ (۲) کہ افراد بالحج کے معنی یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو مشروع قرار دیا یہ مراد نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مفرد تھے۔ (۳) افرد بالحج کے معنی یہ ہیں کہ حج کی فرضیت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا بخلاف عمرہ کے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار مرتبہ کیا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قارن ہونا بہت سی روایات سے ثابت ہو گیا تو افراد والی روایت کا جواب دینا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ قران کے رواۃ مثبت زیادت ہیں۔ داؤد کے رواۃ نافی ہیں اور مثبت کی روایت نافی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

بَابُ قِصَّةِ حَجَّةِ الْوَدَاعِ (حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان)

واقعہ حجۃ الوداع

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٌ لَسْنَا نَنْوِی إِلَّا الْحَجَّ

تشریح: اس عبارت کی توجیہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں بعض حضرات نے کہا کہ خروج کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہذا جن روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ کے معتمر ہونے کا ذکر ہے ان سے تعارض نہیں ہو گا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل جاہلیت حج کے مہینوں میں عمرے کو ناجائز قرار دیتے تھے اسی اعتقاد کے طور پر یہاں فرما رہے ہیں۔ حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔ اس لئے یہ فرما رہے ہیں کہ ہم اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں جانتے تھے ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اشہر الحج میں حج کے احرام و تلبیہ کے بعد حج کو فسخ کر کے عمرہ بنا لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ الحج الی العمرۃ کا حکم دیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ جس کو ہم حج سمجھ رہے تھے اب وہ حج باقی نہیں رہا۔ بلکہ عمرہ ہو گیا۔

فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ: طواف کی یہ دونوں رکعتوں کے بارے میں اختلاف ہوا کہ آیا یہ سنت ہیں یا واجب؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک یہ سنت ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے اس اعرابی کی حدیث سے استدلال کیا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ لا الا ان تطوع کہ نماز پنجگانہ کے علاوہ سب نمازوں کو تطوع قرار دیا لہذا طواف کی دونوں رکعتیں بھی تطوع میں شامل ہوں گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ واجب ہوتیں تو ان

کے چھوڑنے سے دم لازم آتا جیسا کہ دوسرے واجبات ترک کرنے سے آتا ہے۔ جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا واجب نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے ان دو رکعتوں کو پڑھنے کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى ؕ تو یہاں امر کا صیغہ آیا ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ واجب ہوں گی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں حضور ﷺ کا ارشاد مذکور ہے: ولیصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین یہ امر بھی وجوب کے لئے ہے۔

شوافع نے حدیث اعرابی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتان طواف کو ہم تو فرض نہیں کہتے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دم ایسا واجب ترک کرنے سے واجب ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور ان دو رکعتوں کا فوت ہونا موت کے قبل تک متحقق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس میں اختیار ہے جس وقت جس مکان میں چاہے پڑھ لے اس لئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا ہے۔

فَبَدَأَ بِالصَّفَا: قرآن کریم میں ہے اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ آیت میں اگرچہ واؤ مطلق جمع کیلئے آیا ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ جس سے بھی شروع کیا جائے سعی ادا ہو جائے گی۔ لیکن امر شرعی میں ترتیب ذکری کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ اور نسائی شریف کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے امر فرمایا: اَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ

اسی لئے تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صفا سے شروع کرنا ضروری و شرط ہے۔ (کما قال النووی والعینی)۔ پھر سعی بین الصفا والمروہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہوا۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رکن ہے۔ یہی امام مالکؒ واحمدؒ کی صحیح روایت ہے۔ لہٰذا اس کے ترک کرنے سے حج ادا نہیں ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک یہ واجب ہے یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر و عائشہؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اسعوا فان اللہ کتب علیکم السعی، رواہ احمد

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا تو ظاہری آیت سے صرف اباحت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن دلیلِ اجماع سے اباحت کو چھوڑ کر واجب قرار دیا دوسری بات یہ ہے کہ فرضیت کیلئے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے اور سعی کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فرض نہیں ہو سکتا انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو متکلم فیہ حدیث ہے پھر یہ خبرِ واحد ہے جس سے فرضیت ثابت کرنا مشکل ہے۔

دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ مَرَّتَيْنِ: چونکہ ایام جاہلیت میں یہ باطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں۔ بلکہ افجر الفجور میں سے ہے اس کو باطل کرنے کے لئے آپ ﷺ نے یہ فرمایا اور حج کو فسخ کرا کر عمرہ کرنے کا حکم دیا اب اس میں بحث ہوئی کہ فسخ الحج الی العمرۃ صرف اسی سال کے ساتھ خاص تھا یا ہمیشہ کیلئے جائز ہے؟ تو امام احمدؒ و اہل ظواہر کے نزدیک ہمیشہ کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا جو حج کا احرام باندھ کر جائے تو اگر وہ چاہے تو اس احرام کو بدل کر عمرہ کا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک فسخ الحج الی العمرۃ صرف حجۃ الوداع کے سال کے ساتھ خاص تھا۔ ہمیشہ کے لئے نہیں تھا۔ لہٰذا اب کوئی ایسا

نہیں کر سکتا ہے۔ یہی جمہور سلف و خلف کی رائے ہے۔ امام احمدؒ و اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیثِ مذکور سے کہ سراقہ ابن مالک کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا لا بَلْ لِأَبَدِ أَبَدٍ (رواہ مسلم)

امام ابو حنیفہؒ مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: كانت المتعة اى الفسخ فى الحج لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة

ایسی ہی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے: انه قال لم يكن لاحد بعدنا ان يصير حجته عمرة انها كانت رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، رواه ابوداؤد والنسائى۔

دوسری دلیل ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: انه سئل عن متعة الحج فقال كانت لنا ليست لكم۔

تیسری دلیل حارث بن ھلال کی حدیث ہے: قلت يا رسول الله أرأيت فسخ الحج الى العمرة لنا خاصة أم للناس عامة فقال بل لنا خاصة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ فسخ الحج الى العمرة صرف حجۃ الوداع کے سال جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم حاضر تھے ان کے ساتھ خاص تھا اور اہل جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کہ اشہر الحج میں عمرہ افجر الفجور ہے کو باطل کرنے کیلئے تھا آنے والے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں تھا۔ امام احمدؒ وغیرہ نے سراقہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اشہر الحج میں عمرہ کرنا قیامت تک کیلئے جائز کرنا مقصد تھا اور اس سے جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کو باطل کرنا مقصود تھا کہ وہ لوگ اشہر حج میں عمرہ کرنے والوں کو بڑا گنہگار سمجھتے تھے۔ اس سے فسخ الحج الى العمرہ مراد نہیں ہے۔ چنانچہ خود سراقہ بن مالک کی روایت میں صراحۃً موجود ہے کہ سوال صرف عمرہ کے متعلق ہے فسخ الحج کے متعلق نہیں تھا جیسا کہ کتاب الآثار لمحمد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: سئل سرقة بن مالك يا رسول الله اخبرنا عن عمرتنا هٰذه العامنا هذا ام للابد فقال للابد۔

تو یہاں فسخ حج کا ذکر ہی نہیں۔ بنابریں اس سے فسخ الحج الى العمرہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حَتَّى أَتَى الْمُزْدَلِفَةَ فَصَلَّى بِهَا الْمَغْرِبَ وَالْعَشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ: حج میں دو مقامات پر جمع بین الصلوٰتین حقیقۃً کیا جاتا ہے اور یہ مناسکِ حج میں سے ہے اور اسکا مقصد یہ ہے تاکہ وقوف وغیرہ کیلئے وقت مل جائے اور یہ بتلانا ہے کہ اس دن وقوف وغیرہ نماز سے بھی افضل ہے۔ پہلا جمع عرفہ میں ظہر و عصر کے درمیان جمع تقدیم ہوتا ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور یہی اس کا وقت ہے عصر کے وقت پڑھنے میں عصر صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا جمع مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کے درمیان جمع تاخیر ہوگا کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔ پھر ان میں ہر جمع کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ شرائط ہیں۔ چنانچہ جمع عصرین کیلئے تین شرائط ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی العرفات (۳) الامام اور جمع عشائین کیلئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی المزدلفہ اور اس میں امام کا ہونا شرط نہیں ہے۔ پھر عصرین کا جمع ایک اذان اور دو اقامت سے ہوگا بالاتفاق۔ اور عشائین کے جمع کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک دو اذان اور دو اقامت سے ہوگا اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامت سے ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت سے ہوگا۔

امام مالکؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل سے جو بخاری اور مسند احمد میں موجود ہے: فلما اتى جمعاً أذن

واقام فصلی المغرب ثلاثاً ثم تعشی ثم اذن واقام فصلی العشاء رکعتین۔

امام شافعیؒ واحمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ فصلی المغرب والعشاء باذانٍ واحدٍ واقامتین، رواہ مسلم

احناف کی دلیل: اشعث ابن ابی الشعثاء رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اقبلت مع ابن عمر من عرفات الی المزدلفة فامر انسانا فاذن واقام فصلی بنا المغرب ثم التفت الینا فقال الصلوة فصلی بنا العشاء رکعتین فقیل له فی ذلک فقال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا۔ رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل صحیح مسلم میں سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: قال افضنا مع ابن عمر فلما بلغنا جمعاً صلی بنا المغرب ثلاثا والعشاء رکعتین باقامة واحدة فلما انصرف قال: ھکذا صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا المکان۔

تیسری دلیل طبرانی میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: انه علیه السلام جمع بین المغرب والعشاء باقامة واحدة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ جمع عشائین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ نیز تفقہ کے اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ظاہر ہوتا ہے کہ عرفات میں عصر اپنے وقت سے مقدم ہوگی اس لئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے بنابریں دوسری اقامت دی جائے گی اور مزدلفہ میں عشاء کی نماز اپنے وقت پر ہوگی۔ اس لئے مزید اعلان کی ضرورت نہیں بنابریں دوسری اقامت نہیں دی جائے گی۔

امام مالکؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے مقابلہ میں فعلِ صحابی قابل حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مغرب پڑھ کر بعض کاموں میں مصروف ہو گئے تھے جس کی وجہ سے مغرب اور عشاء کے درمیان کافی فصل ہو گیا تھا۔ اس لئے عشاء کے واسطے مستقل اقامت دی گئی اور یہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے۔

ثم رکب القصوی فرماھا بسبع حصیات: رمی جمار راکباً افضل ہے یا ماشیاً؟ اس میں اختلاف ہے فتویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تمام رمی جمار راکباً افضل ہے۔ اسلئے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکور میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے راکباً رمی کی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہے وہاں ماشیاً افضل ہے۔ اس لئے کہ رمی کے درمیان دعا کرنا مستحب ہے اور دعا واقفاً علی الارض اقرب الی الاستجابة ہے۔ نیز عام لوگ اس وقت حالت مشی میں ہوتے ہیں اسلئے راکباً رمی کرنے میں لوگوں کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیاً افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور کوئی رمی نہیں ہے یعنی آخری رمی ہے تو اس میں راکباً افضل ہے اسلئے کہ اس کے بعد دعا نہیں ہے۔ فوراً روانہ ہونا ہے اسلئے رکوب کی صورت میں روانگی میں آسانی ہوگی۔ نیز اس وقت سب لوگ حالت رکوب میں ہوتے ہیں کسی کو تکلیف نہیں ہوگی۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رکوب کا ذکر ہے وہ دوسرے مقصد کے لئے تھا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو مناسکِ حج دکھلا کر تعلیم دینا مقصود تھی اور وہ رکوب کی صورت میں آسان ہوگا متاخرین احناف نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

فَصَلَّى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ: یوم نحر میں حضور ﷺ نے ظہر کی نماز کہاں پڑھی؟ اس بارے میں روایت مختلف ہیں چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ منٰی میں ظہر کی نماز پڑھی کما فی البخاری و مسلم اور حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی تو اب اس تعارض کو دور کرنے کیلئے بعض حضرات نے ترجیح کی صورت اختیار کی۔ جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ اور جمہور علماء نے حضرت جابرؓ کی حدیث کو ابن عمرؓ کی حدیث سے راجح قرار دیا ہے اسلئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی اسکی تائید کرتی ہیں اور شوافع حضرات دونوں میں جمع کر لیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مکہ میں بحیثیت مفترض نماز پڑھائی اور پھر منٰی میں دوسری دفعہ نماز پڑھائی لیکن وہ بحیثیت تنفل کے تھے اور شوافع کے نزدیک اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ محدثین کرام نے جابرؓ کی حدیث کو راجح قرار دے دیا تو پھر ان کا استدلال واضح نہیں ہے۔ پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ آپ ﷺ نے دونوں جگہ نماز پڑھی تو ہم کہیں گے کہ مکہ میں نماز پڑھا کر آپ ﷺ منٰی میں تشریف لائے اور دیکھا کہ یہاں جماعت سے نماز ہو رہی ہے تو آپ ﷺ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے لہٰذا اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل ثابت نہیں ہوئی کما قال شاہ انورؒ اور علامہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اصل میں آپ ﷺ نے منٰی میں ظہر کی نماز پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اس کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھیں اسی کو بعض حضرات نے ظہر کی نماز سمجھ لیا۔

تنعیم سے عمرہ کا ثبوت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: خَرَجْنَا . . . وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِي مِنَ التَّنْعِيمِ الخ

تشریح: "تنعیم" ایک جگہ کا نام ہے۔ جو حرم سے دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے اور "حِل" کے تمام مکانوں میں یہی اقرب الی الحرم ہے۔ اہل مکہ کے عمرے کی میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ لوگ کہاں سے احرام باندھیں؟ تو بعض اہل ظواہر کے نزدیک اہل مکہ کے عمرہ کے میقات خاص کر کے مقام تنعیم ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہؒ کے نزدیک ان کیلئے حل کی ہر جگہ میقات ہے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں وہ کافی ہے۔ اہل ظواہر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے انکو مقام تنعیم سے عمرے کا احرام باندھنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہی خاص ہے۔ جمہور ائمہ طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں فامر عبد الرحمٰن ابن ابی بکر فقال احل اختک فاخرجہا من الحرم قالت ماذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجعرانۃ ولا التنعیم فلاتھل بعمرۃ فکان اقربنا من الحرم التنعیم فاھللت بعمرۃ۔

تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ احرام عمرہ کیلئے صرف حل کی طرف جانے کا حکم ہے کوئی خاص معین جگہ مراد نہیں۔ لیکن تنعیم چونکہ زیادہ قریب تھا اسلئے وہاں سے احرام باندھ کر آیا باقی حدیث میں چونکہ تنعیم کا ذکر ہے اسلئے وہاں سے احرام باندھنا ہے اس بیان سے اہل ظواہر کے استدلال کا جواب بھی واضح ہو گیا۔

وَأَمَّا الَّذِينَ جَمَعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا: **قارن کتنے طواف کرے؟** یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور حج کے اہم مسائل میں سے ہے کہ قارن کیلئے عمرہ اور حج کیلئے ایک ہی طواف کافی ہے یا ہر ایک کیلئے الگ الگ طواف کرنا ضروری ہے؟

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک ہی طواف کافی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو طواف کرنا

ضروری ہے اور یہ سفیان ثوریؒ کا مذہب ہے اور سعی بین الصفا والمروہ چونکہ طواف کے تابع ہے اسلئے وہاں بھی یہی اختلاف ہے۔

دلائل: امام شافعیؒ وغیرہ نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف لھما طوافاً واحداً، رواہ الترمذی۔ دوسری حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں جو اوپر گزر گئی۔

تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ الا طوافا واحدًا بین الصفا والمروۃ

اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث پیش کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ بہت سی احادیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے چند احادیث یہ ہیں۔ پہلی حدیث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طحاوی شریف میں: انہ جمع بین الحج والعمرۃ وطاف لھما طوافین وسعی سعیین ثم قال ھکذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

دوسری دلیل نسائی شریف میں ابراہیم بن محمد بن حنفیہؒ سے مروی ہے: قال طفت مع ابی وقد جمع بین الحج والعمرۃ فطاف لھما طوافین وسعی سعیین۔ وقال حدثنی ان علیا فعل ذٰلک وحدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذٰلک۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے راکباً طواف کیا اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے ماشیاً سعی کی اور ایک ہی طواف وسعی میں آدھا ماشیاً اور آدھا راکباً کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ دو طواف ودو سعی کیں۔ چوتھی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے اذا اھللت بالحج والعمرۃ فطف لھما طوافین وسعی سعیین۔

پانچویں دلیل حضرت عمران ابن حصینؓ کی حدیث ہے، دارقطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعیین۔

ان روایات سے واضح ہوا کہ قارن کو دو طواف اور دو سعی کرنا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں کبار صحابہ کرامؓ کا بھی یہی مذہب تھا۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت عمران بن حصینؓ کا نام قابل ذکر ہے۔ کمافی الطحاوی والدارقطنی۔

پھر احناف اس مسئلہ میں ایک عام اصول سے استدلال کرتے ہیں۔ جو قرآن وحدیث سے ماخوذ ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی ایک ہی وقت میں دو عبادتوں کو جمع کرتا ہے تو دونوں کے افعال کو الگ الگ کرنا پڑے گا۔ کمافی الصوم مع الاعتکاف وکمافی الصوم مع الجھاد وغیر ذٰلک تو قارن نے بھی ایک ساتھ حج وعمرہ کو جمع کیا لہٰذا حج کے افعال الگ کرنا پڑے گا۔ اور عمرہ کے الگ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عبادات میں تداخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تداخل کا محل جنایات ہے۔

جواب: شوافع وغیرہ نے جن روایات سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ وہاں طواف واحد سے مراد یہ ہے کہ منیٰ سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا اور عمرہ کا طواف تو پہلے کر چکے تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ طواف قدوم کو طواف عمرہ میں داخل کر کے دونوں کیلئے ایک طواف کیا۔ تیسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے دیا جو سب سے بہتر ہے کہ طواف سے مراد حج وعمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف کیا اور اس کا قرینہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

من احرم بالحج والعمرۃ اجزأہ طواف واحد وسعی واحد لھما حتی یحل منھما جمیعاً۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ ایک طواف ایک سعی کا کافی ہونا صرف احلال کیلئے ہے اور کسی چیز کے لئے نہیں لہٰذا جس حدیث

میں اتنے احتمالات کی گنجائش ہے وہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ دُخُولِ مَكَّةَ وَالطَّوَافِ (مکہ میں دخول اور طواف کا بیان)

اونٹ پر سوار ہوکر طواف کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِحْجَنٍ

تشریح: اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مردوں کو بغیر عذر طواف اور سعی راکباً مکروہ ہے۔ بلکہ ماشیاً کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں خشوع اور خضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے بلا عذر راکبا طواف کر لیا تو جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر عذر کی وجہ سے کیا تو دم ضروری نہیں۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ جب راکباً طواف مکروہ ہے تو حضور ﷺ نے راکباً طواف کیوں کیا؟ تو اس کی مختلف وجوہات بیان کیا گیا بعض نے یہ وجہ بیان کی کہ حضور ﷺ کی طبیعت ناساز تھی پیدل نہیں چل سکتے تھے جیسا کہ ابوداؤد میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: انه عليه السلام قدم مكة وهو يشتكي فطاف على راحلة۔ اور بعض یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ہجوم بہت زیادہ تھا اور حضور ﷺ کا مقصد تھا کہ سب کو افعال حج دکھائیں اور طواف کا طریقہ سکھائیں اور پیدل چلنے میں تمام لوگوں کا دیکھنا ممکن نہ تھا۔ اس لئے سوار ہوئے تاکہ سب لوگ دیکھیں اور سیکھیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ: انه طاف راكباً ليراه الناس ويسئلونه۔

لہذا حضور ﷺ کے راکباً طواف کرنے پر کوئی اشکال نہیں۔

بیت اللہ کو دیکھ کر دونوں ہاتھ اٹھانا

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُهَاجِرِ الْمَكِّيِّ قَالَ: سُئِلَ جَابِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى الْبَيْتَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فَقَالَ قَدْ حَجَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ نَكُنْ نَفْعَلُهُ۔

تشریح: امام مالکؒ کے نزدیک بیت اللہ کے دیکھنے کے وقت دعا میں ہاتھ نہ اٹھائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جب بیت اللہ کو دیکھے یا ایسی جگہ میں پہنچے جہاں سے بیت اللہ پر نظر پڑتی ہو تو اس وقت ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ امام مالکؒ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ایسے نہیں کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ترفع الایدی فی سبع مواطن وفیه عند رؤية البيت، رواه الطحاوی۔

دوسری دلیل مسند شافعی میں حضرت ابن جریج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رأی البیت رفع یدیه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريماً۔

تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ اب حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ رفع کے مثبتین کے پاس چونکہ زیادتی علم ہے اسلئے وہی روایات زیادہ معتبر ہوں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ہر مرتبہ ہاتھ اٹھانے کی نفی ہے اور جن میں اٹھانے کا اثبات ہے ان میں اول مرتبہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔ لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا اور ساتھ ساتھ امام مالکؒ کا بھی جواب ہو گیا۔

بَابُ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ (وقوف عرفات کا بیان)

جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ حج کا بڑا رکن ہے حتیٰ کہ روایت میں آتا ہے "الحج العرفۃ" اور عرفہ ایک خاص موضع کا نام ہے۔ جس میں حضرت آدم علیہ السلام و حوا علیہا السلام کے درمیان عرصہ دراز کے بعد ملاقات ہو کر تعارف ہوا۔ اسلئے اس جگہ کو عرفہ کہتے ہیں یا اس لئے کہ اس جگہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حج کے افعال کی تعلیم دے کر کہا تھا عَرَفْتَ؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا عَرَفْتُ اور بعض نے کہا کہ وہ جگہ بہت ہی معظم و مشہور ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لفظ بسکون راء ہے جسکے معنی خوشگوار خوشبو کے ہیں چونکہ منیٰ میں قربانی کرنے کی وجہ سے بہت زیادہ بدبو ہو جاتی ہے اسکے مقابلہ میں اس مکان کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں وہ بدبو نہیں ہوتی۔ پھر جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ سے مراد اس مکان میں کچھ دیر ٹھہرنا اگرچہ ایک منٹ ہی کیوں نہ ہو خواہ بیداری کی حالت میں ہو یا نیند کی حالت میں تب بھی فرض ادا ہو گا۔

بَابُ الدَّفْعِ مِنْ عَرَفَةَ وَالْمُزْدَلِفَةِ (عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان)

مزدلفہ سے عورتوں اور بچوں کو فجر سے پہلے روانہ کرنا جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ فِي ضَعَفَةِ أَهْلِهِ

تشریح: مزدلفہ میں رات گزارنے کے متعلق سلف میں اختلاف ہے جس کو وقوف بمزدلفہ بھی کہا جاتا ہے چنانچہ ابن خزیمہ وابن بنت الشافعی کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ رکن ہے: لقولہ تعالی فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ اس جیسے امر قطعی سے رکنیت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ علقمہؒ و نخعیؒ و شعبیؒ و حسنؒ نے کہا کہ: من ترک المبیت بالمزدلفۃ فقد فاتہ الحج

لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک مبیت بالمزدلفۃ سنت ہے کما ھو ثابت بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور امام اعظمؒ واحمدؒ و اسحاقؒ و ثوریؒ و عطاءؒ و زہریؒ و مجاہدؒ و غیر ھم کے نزدیک جو امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے، مبیت بالمزدلفۃ واجب ہے۔ بلا عذر ترک کرنے پر دم لازم ہے اگر ازدہام وغیرہ کے عذر سے چلا آیا تو دم نہیں ہے اور مبیت بالمزدلفۃ رکن نہیں لحدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: قال انا من تقدم النبی صلی اللہ علیہ لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ. متفق علیہ۔

اس سے رکنیت منتفی ہوتی ہے کیونکہ رکن کسی عذر کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا اور وہ مبیت واجب ہونے کی دلیل فروہ بن مفرس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال: من شھد صلاتنا ھذہ و وقف بعرفۃ قبل ذلک لیلا ونھارا فقد تم حجۃ، رواہ الترمذی وغیرہ تو یہاں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمام حج معلق کیا گیا۔ ابن خزیمہؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صرف وقوف بالمزدلفہ کے بارے میں امر وارد نہیں ہوا بلکہ ذکر کے متعلق امر وارد ہے اور ذکر بالاتفاق رکن نہیں ہے لہٰذا وقوف بالمزدلفہ بھی رکن نہ ہو گا۔ امام شافعیؒ و مالکؒ نے سنیت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ...... یہاں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی ہے جس میں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمامیت حج کو معلق کیا گیا ہے لہٰذا وہ واجب ہو گا نہ کہ سنت۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدَّمَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ... وَيَقُولُ أُبَيْنِيَّ لَا تَرْمُوا الْجَمْرَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ

تشریح: یوم نحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ وشعبیؒ کے نزدیک نصف اللیل کے بعد طلوع فجر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ ومالکؒ واحمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں بلکہ طلوع فجر کے بعد کرنا چاہئے اور طلوع شمس کے بعد کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمۃ لیلۃ النحر فرمت الجمرۃ قبل الفجر رواہ ابوداؤد

دوسری دلیل عبداللہ مولیٰ اسماءؓ کی حدیث ہے: قال: قالت لی اسماء وھی عند دار المزدلفۃ وفیہ وقلت انا رمینا الجمر باللیل وغسلنا. رواہ ابوداؤد۔

ان دونوں روایات سے صاف معلوم ہوا کہ رات رمی جمار کیا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف نہی فرمائی: لاترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس کما مضی امام شافعیؒ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں قبل الفجر سے قبل صلوۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا بہت سویرے روانہ ہوئیں صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد اور رمی کر کے فوراً چلی آئیں اس کو مولیٰ نے رات سے تعبیر کر دی لہٰذا یہ حدیث بھی مدعیٰ پر واضح نہیں۔

عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ يُلَبِّي الْمُقِيمُ، أَوِ الْمُعْتَمِرُ حَتَّى يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ

تشریح: عمرہ کرنے والا تلبیہ کو کب بند کرے گا اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک جب ہی اس کی نظر بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کردے امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک جب حجرِ اسود کا استلام کرے اس وقت تلبیہ بند کرے۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے کہ: سأل عطاء متی یقطع المعتمر التلبیۃ؟ فقال: قال ابن عمر: اذا دخل الحرم. رواہ البیہقی۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ استدلال پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو پہلے گزر چکی ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: انہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر

اس روایت سے معلوم ہوا کہ استلام حجر تک تلبیہ پڑھتا رہے۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے جو استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ موقوف ہے اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔ پھر حج کرنے والا کے تلبیہ بند کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ وحسن بصریؒ اور سعید ابن المسیبؒ کے نزدیک حاجی جب عرفہ میں وقوف کرے تو فوراً تلبیہ بند کردے۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جمرہ عقبہ کے رمی تک تلبیہ بند نہ کرے۔ امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

قال کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشیۃ عرفۃ فکان لا یزید علی التکبیر والتہلیل. رواہ الطحاوی۔

توجب عرفہ میں تکبیر و تھلیل سے زائد کچھ نہیں کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ اسوقت تلبیہ کو بند کر دیتے تھے امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ان اسامة کان ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفة الی مزدلفة ثم اردف الفضل من المزدلفة الی منی فکلاهما قال لم یزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی حتی رمی الجمرة العقبة، رواہ البخاری۔

امام مالکؒ وغیرہ نے جو دلیل پیش کی علامہ عینیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تلبیہ کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل انہی کی جنس میں زیادت نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے تلبیہ کے عدم پر استدلال صحیح نہیں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کا آپس میں اختلاف ہے کہ کس رمی پر تلبیہ بند کرے تو امام احمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک سب رمی کے بعد تلبیہ بند کر دے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک پہلے پتھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ بند کر دیں۔امام احمدؒ واسحاقؒ کی دلیل فضل ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

قال افضت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفات فلم یزل یلبی حتی رمی الجمرة العقبة ویکبر مع کل حصاة ثم قطع التلبیة مع اخر حصاة، رواہ ابن خزیمة۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال نظرت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی الجمرة العقبة، رواہ البیهقی۔

تو یہاں رمی جمرہ عقبہ کو تلبیہ کی غایت قرار دیا لہٰذا رمی شروع کرتے ہی تلبیہ بند کر دینا چاہئے۔امام احمدؒ نے ابن خزیمہؒ کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ:

ثم قطع التلبیة مع اخر حصاة کی زیادت غریب ہے۔ فضل بن عباس ص کی دوسری روایت میں نہیں ہے۔ بلکہ سب روایات میں رمی الجمرة العقبہ موجود ہے۔ کما قال البیہقیؒ دوسری بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی جمار کے درمیان تلبیہ کہا ہے۔ لہٰذا ان سب کے مقابلہ میں تنہا فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کا فہم قابل حجت نہیں ہوگا۔

باب رمی الجمار (جمرات پر کنکریاں مارنے کا بیان)

رمی جمار کے وقت تکبیر

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ: أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرٰى فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهٖ وَمِنًى عَنْ يَمِيْنِهٖ الخ

تشریح: جمرۂ اولیٰ اور وسطیٰ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ان پر جب رمی کرے تو وہ آدمی ان جمرتین کی جانب مشرقی کھڑا ہو اور استقبال قبلہ کرے اور جمرۂ عقبہ کے وقت مستقبل جمرہ کھڑا ہو جیسا کہ حدیثِ مذکور سے معلوم ہوتا ہے لیکن پہلی حدیث شیخین کی ہے اس لئے ائمہ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ترمذی کی حدیث کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس میں کسی راوی سے وھماً بجائے جمرتین کے جمرۂ عقبہ ہو گیا۔

باب الھدی (ہدی کا بیان)

اشعار کرنے اور قلادۃ ڈالنے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ، ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهٖ، فَأَشْعَرَهَا فِي

صَفۡحَةِ سَنَامِهَا الۡاَیۡمَنِ الخ

تشریح: اشعار کے معنی علامت لگانا اور شرع میں اشعار کہا جاتا ہے اونٹ کے چونٹ میں کچھ زخم کر دینا یہاں تک کہ خون بہا جائے تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔ اور دوسرے اونٹوں سے متمیز ہو جائے اور چور اور ڈاکو اس میں ہاتھ نہ لگائیں اور ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو صرف فقراء اسکو کھا سکیں اور تقلید کہا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں چمڑے کا ٹکڑا یا کوئی رسی یا کوئی درخت کی چھال لٹکا دی جائے تا کہ ہدی ہونے کی علامت ہو ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں، اسلام نے بھی اس کو برقرار رکھا اس لئے کہ اس کی غرض صحیح تھی۔

قلادہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سنت ہے لیکن اشعار کے بارے میں کچھ اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ امام مالک، شافعی، احمدؒ اس کو سنت کہتے ہیں اور قاضی ابو یوسفؒ کے بارے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ اشعار مباح اور جائز ہے۔ سنت نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک جہت مثلہ کی ہے اور یہ ممانعت ہے اور اس کا حکم بالکل آخر میں آیا ہے اس لئے اس کی سنیت باقی نہیں رہی اور بعض کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ آپؒ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور اسی قول کی بنا پر لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے لیکن امام صاحبؒ کی طرف یہ نسبت خود محل نظر ہے۔ کیونکہ امام طحاویؒ جو مذہب امام ابو حنیفہؒ کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نفسِ اشعار مکروہ نہیں کہتے ہیں اور کیسے کہہ سکتے ہیں؟ جبکہ اسکے بارے میں مشہور حدیث موجود ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے لوگوں کیلئے اشعار کو مکروہ کہتے تھے کیونکہ وہ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ زخم ہونے کی وجہ سے جانور ہلاک ہونے کے قریب ہو جاتا تھا۔ تو ان پر سدِ باب کیلئے اشعار کو مکروہ کہا لیکن جو لوگ حقیقی اشعار سے واقف تھے ان پر انکار نہیں کرتے تھے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض نہیں۔ بعض دوسرے حضرات نے جیسے ابو بکر رازیؒ اور جصاصؒ نے یہ کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اشعار کو مکروہ نہیں کہتے تھے بلکہ تقلید کو اشعار سے افضل و اعلیٰ قرار دیتے تھے اسلئے کہ تقلید حضور ﷺ سے ہمیشہ ثابت ہے اور اشعار بعض زمانہ میں ہوا اور بعض زمانہ میں نہیں ہوا۔ نیز حضور ﷺ جو ہدی لے گئے تھے ان کا مجموعہ چھتیس تھے۔ مگر اشعار کا ذکر صرف ایک میں ہے بقیہ میں تقلید ہے اس لئے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ تقلید اولی ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

صرف ھدیا کے جانور بھیجنے سے آدمی محرم نہیں ہوتا

الحدیث الشریف: عَنۡ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنۡهَا قَالَتۡ: فَتَلۡتُ قَلَائِدَ بُدۡنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بِيَدَيَّ ثُمَّ قَلَّدَهَا وَأَشۡعَرَهَا وَأَهۡدَاهَا فَمَا حَرُمَ عَلَيۡهِ كَانَ أُحِلَّ لَهُ

تشریح: ابرہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص مکہ میں ہدی بھیجے اور خود اپنے مکان میں رہے تو اس پر بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو محرم پر حرام ہیں کیونکہ جو شخص خود ہدی لے کر جائے جیسا کہ اس پر حرام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بھیجنے والے پر بھی حرام ہو گا لیکن ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہ اور تابعین کے نزدیک ہدی بھیجنے سے وہ محرم نہیں ہو گا بلکہ حلال ہی رہے گا اور اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: فما حرم علیہ شیئی کان احل له. بخاری و مسلم۔

نیز مسلم شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری روایت ہے: قالت: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یهدی من المدینة فاقتل قلائد هدیه ثم لا یجتنب شیئا مما یجتنب المحرم۔

ابراہیم نخعیؒ نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

مجبوری کے وقت ہدی کے جانور پہ سواری جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ...... ارْكَبْهَا... وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّالِثَةِ

تشریح: رکوب بُدنہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ضرورت کے وقت سوار ہونا جائز ہے یہی امام احمدؒ اور اسحاقؒ اور اہل ظواہرؒ کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بغیر مجبوری شدید کے سوار ہونا مکروہ ہے اور یہ امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو سوار ہونے کا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی۔ تو معلوم ہوا مطلقاً سوار ہونا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں: انه قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ارکبها اذا لجئت الیها حتی تجد ظهرا، رواہ مسلم۔

شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی مجبوری کی قید ملحوظ ہے تاکہ حدیث میں تعارض نہ ہو۔

اگر ہدی کا جانور راستہ میں قریب المرگ ہوجائے تو آدمی کیا کرے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُفْقَتِكَ

تشریح: اگر ایک شخص اپنے ساتھ ہدی لے کر جارہا ہے اور وہ راستہ میں قریب الہلاک ہوگئی تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ ہدیٔ تطوع ہے تو اس کو ذبح کردے اور قلادہ کو خون سے رنگ کردے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھالیں اور یہ خود ہی نہ کھائے اور اس کے رفقاء غنی بھی نہ کھائے اور اس کی قربانی ہوگئی۔ اور اگر وہ ہدی واجب ہے تو اس کو حق ہے کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ بیچ ڈالے یا خود کھالے یا کسی کو دیدے۔ لیکن اس کے بدلے میں دوسری ہدی خریدنا پڑے گا۔ حدیث ہذا میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بَابُ الْحَلْقِ (سر منڈانے کا بیان)

سر منڈانا افضل ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَلَقَ رَأْسَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ الخ

تشریح: حج میں یوم نحر کے دن رمی جمار کے بعد حلق یا قصر کرنا واجب ہے لیکن حلق افضل ہے قصر سے۔ اسلئے کہ محلقین کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ دعا فرمائی۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے یا بعض حصہ کرنے سے ادا ہو جائے گا تو امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بعض حصّہ حلق یا قصر کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا۔ البتہ پورے سر کا حلق کرنا مستحب و افضل ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ استدلال پیش

کرتے ہیں ان احادیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حلق جمیع رأسہ وقال خذوا عنی مناسککم۔
امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال: قال لی معاویۃ: انی قصرت من رأس النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
تو یہاں من حرف تبعیضیہ ہے جس سے بعض سر کا قصر معلوم ہوتا ہے۔ دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت معاویہؓ سے روایت ہے کہ: انہ اخذ من اطراف شعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اس سے بھی بعض بال کا کاٹنا ثابت ہوا۔ امام احمدؒ ومالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ افضلیت کو بتا رہی ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا دونوں قسم احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ لِي مُعَاوِيَةُ: إِنِّي قَصَّرْتُ مِنْ رَأْسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْمَرْوَةِ بِمِشْقَصٍ

تشریح: اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ اس کا محل کیا ہے: کیونکہ وہ حج نہیں ہو سکتا کیونکہ حج میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلق کیا اور عمرۃ القضاء میں بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ حلق یا تقصیر منیٰ میں ہوا مروہ کے پاس نہیں ہوا۔ نیز اس وقت تک حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسلمان نہیں ہوئے تھے لہٰذا محققین حضرات نے کہا کہ یہ جعرانہ کے عمرے میں ہوا جس وقت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسلمان ہو چکے تھے لیکن بعض روایات میں یہ الفاظ آتے ہیں
ذلک فی حجتہ: تو اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ زمانہ کے حوادث ومصائب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر طاری ہوئے تھے اس کی بناء پر غلطی سے فی حجتہ کا لفظ نکل گیا یا نیچے کے کسی راوی سے سہو ہو گیا۔

بَابٌ فِي تَقْدِيمٍ وَتَأْخِيرِ بَعْضِ الْمَنَاسِكِ

افعال حج میں تقدیم وتاخیر کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ، وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: افْعَلْ، وَلَا حَرَجَ

تشریح: جاننا چاہئے کہ یوم نحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار وظائف ہیں اولاً رمی جمرۃ العقبہ پھر نحر پھر حلق یا تقصیر پھر طواف زیارت۔

فقہاء کا اختلاف: اب اس میں اختلاف ہے کہ اس میں ترتیب سنت ہے یا واجب؟ تو امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اگر سہواً خلاف ترتیب کرے تو کچھ حرج نہیں اور اگر عمداً کیا تو دم لازم ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں دم لازم ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے پہلے تین افعال میں ترتیب واجب ہے اور اگر ان تین میں سوءِ ترتیب کی تو اس پر دم واجب ہوگا۔
امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری میں اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری ومسلم میں جن سب کا مشترکہ مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان

چاروں افعال کی تقدیم وتاخیر پر لَا حَرَجَ فرمایا جس سے اثم وفدیہ دونوں کی نفی ہے اگر دم واجب ہوتا تو حضور ﷺ ضرور فرماتے۔ لہٰذا معلوم ہوا ان میں ترتیب واجب نہیں امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے جو مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ہے کہ فرمایا: من تقدم شیئا من حجة او أخر فلیرق لذلک دما۔

اور وہی ابن عباس رضی اللہ عنہ لَا حَرَجَ کے بھی راوی ہیں تو معلوم ہوا کہ وہاں لَا حَرَجَ سے نفی اثم مراد ہے کیونکہ وہ حضرت مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزولِ احکام کے وقت جہالت عذر بن سکتی ہے لہٰذا لاحرج سے نفی گناہ کی کی گئی ہے نفی دم کی نہیں اور حج میں بہت سے افعال جائز تو ہیں اور گناہ نہیں ہوتا ہے لیکن دم واجب ہوتا ہے جیسا کہ اگر کسی کے سر میں بیماری ہو تو اس کے بال کاٹنا جائز ہے۔ لیکن دم واجب ہوتا ہے لہٰذا ان احادیث سے عدم دم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہ لفظ ہے: وانما الحرج علی من سفک دم امرأ مسلم۔

حالانکہ اس میں کسی کے نزدیک دم واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں لَا حَرَجَ سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت اور منفی میں یکجہتی ہو جائے۔

بَابُ خُطْبَةِ يَوْمِ النَّحْرِ، وَرَمْيِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، وَالتَّوْدِيعِ (بقر عید کا خطبہ رمی جمرات اور طواف وداع کا بیان)

منی میں رات کو ٹہرنے واجب ہے یا سنت

الحدیث الشریف: وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِيَ مِنًى، مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ، فَأَذِنَ لَهُ

تشریح: یوم نحر کے بعد ایام تشریق کے تین دن منیٰ میں گزارنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک منیٰ میں تینوں راتیں گزارنا واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت ہے یہی امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی ایک قول ہے۔ جمہور علماء حدیثِ مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے مکہ میں رہنے کی اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ یہ واجب ہے وگرنہ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت طلب نہ کرتے؟ کیونکہ ترکِ سنت کلئے اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہی حدیثِ ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے اور طریقۂ استدلال یوں ہے کہ اگر منیٰ میں رات گزارنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت نہ دیتے جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ سنت ہے واجب نہیں ہے۔ جمہور نے اس حدیث کے ذریعہ جس طریق سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک سنت کی مخالفت کرنا بھی ایک خطرناک امر تھا۔ خصوصاً جبکہ اس سے حضور ﷺ کی ملازمت سے بھی محرومی ہو رہی ہے۔ اس لئے اجازت طلب کی تھی اس سے عدمِ سنیت لازم نہیں آتا لہٰذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب اگر کسی عذر کی بناپر منیٰ میں رات گزارنا چھوڑ دے تو کچھ دم وغیرہ لازم نہیں آتا۔ اب اگر منیٰ میں ترک بیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اور اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم نحر میں تو جمرہ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارہویں تاریخ کو اس دن اور بارہویں تاریخ کی رمی کر کے منیٰ سے چلا جائے یہی جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق جائز نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ گیارہویں اور بارہویں دونوں دن کی رمی کو بارہویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے اور تیرہویں تاریخ کو اگر منیٰ میں مقیم ہو تو اس دن بھی رمی کرے اگر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کر کے چلا آوے تو تیرہویں تاریک کی رمی اس پر واجب نہیں۔

ابطح میں قیام سنت نہیں ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَتْ: نُزُوْلُ الْأَبْطَحِ لَيْسَ بِسُنَّةٍ إِنَّمَا نَزَلَهُ الخ

تشریح: محصب، ابطح، بطحا اور خیف بنی کنانہ یہ سب ایک ہی جگہ کا نام ہے۔ جو مکہ سے باہر منیٰ کی جانب مقبرۂ معلی سے متصل ہے اب اس میں منیٰ سے آنے کے بعد یا مکہ سے جاتے وقت اترنا سنت ہے یا نہیں؟ تو بعض صحابۂ کرام ؓ کے نزدیک حضرت عائشہ، اسماء بنت ابی بکر وغیرھم کے نزدیک یہ سنت نہیں بلکہ صرف استراحت کے لئے اتفاقی طور پر نزول ہوا جیسا کہ حضرت ابن عباس ؓ کی روایت ہے: لیس المحصب بشیئی وانما ھو منزل نزل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیکون اسمح لخروجہ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی فرماتی ہیں کما مضی۔

لیکن جمہور علماء اور ائمہ کے نزدیک نزول بالمحصب سنت ہے یعنی مناسک حج میں سے ہے اور اس میں حکمت یہ تھی کہ اس مقام قریش نے قسمیں کھائی تھیں بنی ہاشم کے تہاجر پر تو اب حضور ﷺ نے اسلئے نزول فرمایا تاکہ اللہ کی نعمت کو ظاہر کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ تمہارے تہاجر کو اللہ تعالیٰ نے باطل فرمایا اور اس دین کی سربلندی فرمائی۔ جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے جب منیٰ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو یہ کہا کہ: نحن نازلون غدا ان شاء اللہ بخیف بنی کنانہ، کما فی الصحیحین عن ابی ھریرۃؓ۔

اسی طرح حضرت ابن عمر ؓ سے روایت ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر وعمر کانوا ینزلون المحصب۔

نیز ابن عمر ؓ اس کو سنت قرار دیتے تھے، کما فی مسلم تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ نزول محصب اتفاقی نہیں تھا بلکہ بحیثیت نسک اختیاری تھا لہٰذا ابن عباس ؓ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی رائے سے یہ زیادہ راجح ہوگا۔

طواف زیارت کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَّرَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ إِلَى اللَّيْلِ

تشریح: احناف کا مسلک یہ ہے کہ طوافِ زیارت دس ذی الحجہ سے لے کر بارہ ذی الحجہ کے غروب شمس تک کیا جاسکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو جنایت ہوگی اور دم لازم ہوگا۔ البتہ دس تاریخ کو کرنا مستحب ہے اب یہاں جو ابن عباس ؓ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے یہ معارض ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث سے کہ اس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بعد الزوال طواف کیا تھا اور نمازِ ظہر مکہ یا منیٰ میں پڑھی تو ہم یا تو ترجیح دیں گے یا جمع کریں گے۔ ترجیح کی صورت یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی صحیح حدیث کے مقابلہ میں عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابن عباس ؓ کی حدیث حسن ظاہر نہیں ہوسکتی اور جمع کی صورت یہ ہے کہ یہاں إِلَى اللَّيْلِ سے مراد رات نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دن کے نصف ثانی میں طواف کیا اور نصفِ ثانی رات کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اسلئے راوی نے اس کو الی اللیل کے ساتھ تعبیر کردیا پھر اس میں ایک اور بات یہ ہے کہ یہاں راوی نے طواف زیارت کا لفظ اصلاً طواف زیارت پر استعمال نہیں کیا بلکہ اس سے مراد دوسرے طواف ہے اور صحیح روایت سے ثابت ہوچکا ہے کہ حضور ﷺ لیالی منیٰ میں اور طواف کرتے تھے چوتھی بات یہ ہے کہ یہاں اَخّر کے معنی اجاز تاخیرہ الی اللیل ہے یعنی دوسروں کو رات تک تاخیر کرنے کی اجازت دیدی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَا يَجْتَنِبُهُ الْمُحْرِمُ (ممنوعات احرام کا بیان)

وہ چیزیں جو محرم کو بہت ممنوع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَلَا الْعَمَائِمَ الخ

تشریح: محرم کیلئے سلا ہوا کپڑا استعمال کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں زیب وزینت ہے اس لئے تواضعاً للہ اس کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا اب اگر محرم قمیص پہنا ہوا ہو۔ تو سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ اور شعبیؒ کے نزدیک اس کو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس میں تغطیة الرأس لازم آئے گا لہٰذا اس قمیص کو پھاڑ کر نکالے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اس کو سر کی جانب کھینچ کر نکالے اور اس کی دلیل ترمذی میں یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رأى النبي صلى الله عليه وسلم اعرابيا قد احرم وعليه جبة۔ اور مؤطا مالک میں وعليه قميص کا ذکر ہے، فامره ان ينزعها تو یہاں صراحۃً قمیص کے کھولنے کا حکم دیا گیا پھاڑنے کا حکم نہیں دیا۔ فریق اول نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين۔

یہاں کعبین سے ٹخنوں کی ہڈی مراد نہیں ہے جو وضو میں مراد ہے بلکہ اس سے وہ ہڈی مراد ہے جو وسط قدم میں ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ اگر کسی کو جوتا نہ ملے تو موزے کو پہننے کیلئے کعبین تک کاٹنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک کاٹنا ضروری نہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کعبین کا کاٹنا ضروری ہے امام احمد بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول اذا لم يجد المحرم نعلين لبس خفين۔

تو یہاں قطع کی کوئی قید نہیں نیز قطع میں خفین کا فساد لازم آتا ہے۔ اسلئے بغیر قطع کے پہنے ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی شریف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے۔ جس میں قطع کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہاں کے مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے گا اور فساد موزہ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا جواب یہ ہے جس کے بارے میں شریعت کی جانب سے اجازت ہو جائے اس پر عمل کرنا فساد نہیں ہے۔ پھر اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی لنگی نہ ملے تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہ بغیر پھاڑے شلوار پہن سکتا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک شلوار کو پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور احمدؒ اور شافعیؒ اسی ابن عباس ص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں لنگی نہ ملنے کی صورت میں مطلقاً شلوار پہننے کی اجازت دی گئی ہے امام ابوحنیفہؒ ومالکؒ، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں موزہ کاٹنے کا حکم ہے اور شلوار بھی اس کی نظیر ہے۔ لہٰذا اس کو بھی پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور ابن عباس ص کی حدیث کے مطلق کو یہاں بھی مقید پر محمول کیا جائے گا۔

حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ

تشریح: یہاں ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے نہ خود نکاح کرنا جائز ہے اور نہ کسی کو نکاح دینا جائز ہے اگر

نکاح کرے گا تو وہ نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا اور کروانا دونوں جائز ہیں۔ البتہ حالت احرام میں وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں اور یہ مسئلہ سلف سے ہی مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔ کبار صحابہ و کبار فقہاء اور کبار تابعین مختلف رہے ہیں اور ایسے مسئلہ میں کسی ایک جانب کو صحیح کہہ دینا بہت مشکل ہوتا ہے اسی طرح اسی مسئلہ میں خصم کی حجت کو ختم کر دینا بہت مشکل ہوتا ہے صرف ترجیح دی جاسکتی ہے اور مسئلہ مذکورہ میں اختلاف کا منشا حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالت احرام میں نکاح کیا یا حالت حلال میں؟

دلائل: تو شوافع کہتے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال و کنت انا الرسول فیما بینھما، رواہ الترمذی۔

اور دوسری دلیل یزید بن اصم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال حدثتنی میمونۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھو حلال، رواہ مسلم۔

تیسری دلیل قولی حدیث پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی: قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا ینکح المحرم ولا ینکح، رواہ مسلم

تو اس میں نکاح کرنے اور کروانے کی ممانعت کی گئی لہٰذا یہ جائز نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور انکے اصحاب کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالت احرام میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم۔ بخاری و مسلم۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے صحیح ابن حبان میں اور بیہقی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالت احرام میں نکاح کیا لہٰذا یہ جائز ہو گا۔

جوابات فریق ثانی: انہوں نے ابو رافع اور یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے جو استدلال پیش کیا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اسنادی اور معنوی اشکال ہے۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں اگر انکو صحیح بھی مان لیں تب بھی اس میں تاویل کی گنجائش ہے کہ تزوج کے معنی ظھر امر التزویج کے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کا معاملہ ظاہر ہوا۔ اسلئے کہ حالت احرام میں بنا نہیں کی جاسکتی۔ اسلئے شادی کرنے کے باوجود ظاہر نہیں ہو سکتا۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہاں نھی خلاف اولی کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں اور اسکا قرینہ ولا یخطب کے الفاظ ہیں حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک حرام نہیں لہٰذا نکاح بھی حرام نہیں ہو گا اور نظر و قیاس کے اعتبار سے بھی احناف کی ترجیح ہوتی ہے کہ سلا ہوا کپڑا اور خوشبو حالت احرام میں جائز نہیں اور خرید کر اسکو ملک میں لانا جائز ہے لہٰذا شادی کر کے عورت کو ملک میں لانا جائز ہو گا۔ لیکن وطی اور دواعی وطی کے ذریعہ استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں بہت وجوہات سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دوسری احادیث سے راجح ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن عباس، ابو رافع اور یزید بن اصم رضی اللہ عنہ سے زیادہ اعلم ہیں لہٰذا اس کی ترجیح ہو گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شادی کے وکیل حضرت عباس رضی اللہ عنہ

تھے اور گھر والے ہی زیادہ جانتے ہیں کہ کس حالت میں شادی ہوئی کیونکہ صاحب البیت ادری بما فیہ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہی روایت کرتے ہیں۔ کماذ کرنا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ مقام نکاح متعین ہے اور وہ مقام سرف ہے جو میقات کے اندر ہے اب اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو محرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئے گا جو جائز نہیں۔ پانچویں وجہ تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں شادی ہوئی۔ چھٹی وجہ یہ ہے کہ جمہور تابعین کا مذہب یہی ہے ساتویں وجہ یہ ہے کہ یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا ایک طریقہ ایسا بھی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے موافق ہے کہ: نکح وھو محرم کما فی طبقات ابن سعد

بیان سابق سے یہ واضح ہو گیا کہ مسئلہ مذکورہ میں احناف کا مذہب راجح ہے۔

بَابُ الْمُحْرِمِ يَجْتَنِبُ الصَّيْدَ (محرم کیلئے شکار کی ممانعت کا بیان)

جو بھی جانور موذی اور انسان کی جان ومال پر حملہ کرنے والا ہو وہ صید میں داخل نہیں ہے۔ جیسے غراب، وحدأۃ والعقرب وغیرہ اسی طرح جو جانور انسان سے مانوس ہو انسان اس کو پالتا ہو وہ بھی صید میں شمار نہیں جیسے اونٹ، بکری، گائے، مرغی وغیرہ لہٰذا حالت احرام میں قتل کرنا اور ذبح کرنا جائز ہے۔ صید کہا جاتا ہے ایسے جانور کو جو اپنی خلقت میں اپنے ہاتھ پیر بازو سے انسان سے ممتنع ومتوحش ہو، اس کو شکار کرنا منع ہے۔

محرم شکار کا گوشت کھا سکتا ہے یانہیں

الحدیث الشریف: عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ أَهْدَى لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِمَارًا وَحْشِيًّا . وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بِوَدَّانَ ، فَرَدَّ عَلَيْهِ الخ

تشریح: اس حدیث کا ایک طریق جو مسلم شریف میں ہے جس میں لحم کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم کیلئے مطلقاً لحم صید مکروہ ہے اور بعض سلف جیسا کہ سفیان ثوریؒ، طاؤسؒ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے اور جمہور ائمہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں گزرا اسلئے جمہور نے اس حدیث کے جوابات اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے مختلف دیئے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کسی طریقہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیت سے شکار کیا گیا جو جائز نہیں ہے اس لئے رد کر دیا اور بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ گوشت ھدیہ نہیں کیا تھا بلکہ پورا حمار غیر مذبوح ھدیہ کیا تھا اور چونکہ محرم اپنے پاس زندہ جانور نہیں رکھ سکتا اور نہ ذبح کر سکتا ہے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رد کر دیا احل مناسب میں جبکہ ہے حالانکہ (جیسا کہ) زیادہ مناسب ہے جیسا کہ حدیث مذکور میں ہے۔ لیکن مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گوشت ھدیہ دیا تھا اس لئے بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ رد کرنا سدّ ذرائع کی قبیل سے تھا اور یہ فقہ اسلامی کا ایک اہم اصول ہے جس کو فقہائے اربعہ نے تسلیم کیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز فی نفسہ ممنوع نہ ہو بلکہ جائز ومباح ہو لیکن اس کا کسی ناجائز کے لئے ذریعہ ہونے کا اندیشہ ہو تو اس جائز کو بھی منع کر دیا جاتا ہے۔

ٹڈی کے شکار کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجَرَادُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ

تشریح: جرا ہمارے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہے:

(۱) البدنۃ: اس میں اونٹ اور بقرہ دونوں دینا جائز ہیں۔

(۲) الدم علی الاطلاق: اس میں ایک بکری دی جاسکتی ہے یا اونٹ اور بقرہ کے ساتواں حصہ۔

(۳) تین صاع غلہ دینا۔

(۴) التصدق بماشاء: اگر اعانت نہ ہو تو شکار کا گوشت محرم کے لئے حلال ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ . . . لَحْمُ الصَّيْدِ لَكُمْ فِي الإِحْرَامِ حَلَالٌ مَالَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادَ لَكُمْ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ محرم نہ خود شکار کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس بارے میں اعانت کر سکتا ہے مثلاً دکھلانا اشارہ کرنا لیکن اگر خود اس نے شکار نہ کیا ہو اور نہ کسی قسم کی اعانت کی ہو بلکہ حلال نے اس کی نیت سے بھی شکار کیا تو محرم کو اسکے کھانے، نہ کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ و مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی محرم کیلئے کھانا حرام ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں مالم یصاد لکم کا لفظ ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ محرم کی نیت سے شکار کرنے سے بھی محرم نہیں کھا سکتا امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت قتادہؓ کی حدیث ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ جا رہے تھے جو محرم تھے اور وہ غیر محرم تھے تو انہوں نے ایک وحشی گدھے کو دیکھا اور شکار کر لیا لیکن ان کے ساتھیوں نے ان کی کچھ امداد نہیں کی پھر انہوں نے بھی کھایا اور ساتھیوں کو کھلایا پھر انہوں نے سمجھا کہ شاید یہ ہمارے لئے حلال نہیں تھا اس لئے شرمندہ ہوئے اس کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں جب پہنچے اور سوال کیا تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم میں سے کسی نے کچھ امداد کی؟ سب نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں کھاؤ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے بھی کھایا تو یہاں ظاہری بات ہے کہ اتنا بڑا جانور خود تنہا کھانے کیلئے شکار نہیں کریں گے۔ بلکہ ساتھیوں کی نیت ضرور ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف محرمین کو پوچھا کہ تم نے کوئی امداد کی یا نہیں؟ ابو قتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان کی نیت کی یا نہیں؟ تو معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ وہ چیز داخل ممانعت ہوتی ہے جس میں محرم کو اختیار ہو اگر ایک حلال آدمی کسی محرم کی نیت کرلے تو اس نیت کی ذمہ داری محرم پر کیوں ہونا چاہئے جیسا کہ اس نے نہ اشارہ کیا ہو اور نہ دلالت کی ہو۔ شوافع نے دلیل میں جابرؓ کی جو حدیث پیش کی وہاں لکم میں لام بمعنی امر کے ہے یا دلالت کے ہے جس کے معنی ہیں او یصاد لامر کم او للالتکم لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اب اس میں اختلاف ہوا کہ ٹڈی کا شکار محرم کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے اور اس میں کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ احناف کے نزدیک محرم اسکو قتل نہیں کر سکتا قتل کرنے سے چوتھے نمبر کی جزا واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ٹڈی کو صید البحر کہا گیا اور صید البحر محرم کیلئے حلال ہے: لقولہ تعالیٰ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ

احناف کی دلیل حضرت عمرؓ کا اثر ہے مؤطا مالک میں کہ ٹڈی کے شکار پر آپ ﷺ نے فرمایا: اطعم قبضة من طعام
اور دوسری روایت یہ ہے: تمرة خير من جرادة
لہٰذا معلوم ہوا کہ اس میں جزاء دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اصل میں صید البر ہے جیسا کہ علامہ دمیری نے حیاۃ الحیوان میں ذکر گیا ہے نیز یہ تو خشکی میں رہتا ہے لہٰذا صید البر ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو صید البحر کہنے سے محرم کے لئے جوازِ قتل ثابت کرنا مقصد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح بحر کا شکار بغیر ذبح کھانا جائز ہے اسی طرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کھانا جائز ہے۔

بجو کے شکار اور گوشت کھانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ عَنِ الضَّبُعِ أَصَيْدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ الخ

تشریح: اس میں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ ضبع جس کو ہندی میں ہنڈار اور فارسی میں کفتار کہتے ہیں بالاتفاق محرم اس کو شکار نہیں کر سکتا شکار کرنے سے ایک دنبہ دینا پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام؟ تو امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حرام ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضور ﷺ نے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وحرّمت عليكم الخبائث اور ضبع اخبث حیوانات میں سے ہے کہ وہ قبر کھود کر مردہ کھاتا ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: كل ذي ناب من السباع فاكله حرام، رواه النسائي۔
اور ضبع درندوں میں سے ہے لہٰذا یہ حرام ہوگا۔ تیسری دلیل ترمذی شریف میں حضرت خزیمہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے انکار کے طور پر فرمایا: اكله احد؟
انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ لہٰذا قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرفوع مان بھی لیا جائے تب بھی ہماری حدیث محرم ہے اور ان کی حدیث محلل ہے اور محرم کی ترجیح ہوتی ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

بَابُ الْإِحْصَارِ وَفَوْتِ الْحَجِّ (احصار اور حج کے فوت ہو جانے کا بیان)

احصار کی تعریف: احصار کے لغوی معنی روکنا ہیں اور اصطلاح شرع میں احصار کہا جاتا ہے کہ محرم کو احرام کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کرنے سے روک دیا جائے اب اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ احصار کن اشیاء سے متحقق ہوتا ہے؟

فقہاء کرام کا اختلاف: امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے مرض وغیرہ سے نہیں ہوتا۔ مرض وغیرہ سے اگر احصار کا اندیشہ ہو تو اس کیلئے ضباعہ بنت زبیر کی حدیث کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت یہ شرط لگالے کہ جس جگہ مریض ہو جاؤں یا اتمام حج سے عاجز ہو جاؤں تو میں احرام سے نکل جاؤں گا اور یہ کہے: اللّٰهم محلي حيث حبستني۔
احناف کے نزدیک جو چیز بھی موجب احرام سے مانع ہو اس سے احصار متحقق ہوگا۔ لہٰذا جس طرح دشمن سے احصار ہو سکتا ہے اسی طرح مرض و قید وغیرہ سے بھی احصار متحقق ہوگا۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فَإِنْ أُحْصِرْ تُمْ کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دشمن کے ذریعے سے محصور ہو گئے تھے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن سے ہو گا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے کہ انہوں نے فرمایا: لاحصر الامن عدو

امام ابو حنیفہؒ اسی مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ احصار لایا گیا ہے اور یہ عام ہے خواہ دشمن سے ہو یا مرض وغیرہ سے ہو، جیسا اصل نسخہ میں ہے حلانکہ جیسا کہ زیادہ مناسب ہے کہ تمام اہل لغات فرماتے ہیں۔ ہاں اگر لفظ حصر ہوتا جو صرف دشمن کے ساتھ خاص ہے تو ان کی دلیل بن سکتی تھی دوسری دلیل ابوداؤد و ترمذی میں حجاز بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ :قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول من کسر او عرج أو مرض فقد حل۔

تو یہاں کسی عضو کے تڑ جانے اور لنگڑا ہو جانے اور مرض ہونے سے بغیر دم حلال ہونے کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ مرض وغیرہ سے بھی احصار ہو سکتا ہے۔ فریق اول نے قرآن کریم کی آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اصول کا مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ :العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔

یعنی عموم لفظ کے اعتبار سے حکم ثابت ہوتا ہے خاص شان نزول کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں لفظ احصار عام ہے مرض وغیرہ کو بھی شامل ہے لہٰذا حکم عام ہو گا۔ ابن عمر ص اور ابن عباس ص کے اثر سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ حصر کا فرد کامل حصر بالعدو ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کے علاوہ حصر کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ شوافع وغیرہ مرض وغیرہ کے اندیشہ کے وقت شرط لگانے کی دلیل میں ضباعہ کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض کبار صحابہ جیسا کہ ابن عمر ص وغیرہ اشتراط کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہو گا اس عورت کو تسلی دینے کے لئے فرمایا تھا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس اشتراط کا احرام پر اثر پڑے گا۔

احصار کی ہدی کہاں ذبح کی جائے: اب احصار کا حکم یہ ہے کہ ایک دم ذبح کیا جائے لیکن اختلاف ہوا اس بارے میں کہ اس کو حرم میں بھیجنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو شوافع کے نزدیک حرم میں بھیجنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں احصار ہوا ہے وہاں ذبح کر کے حلال ہو جائے لیکن احناف کے نزدیک حرم شریف میں کسی کے ذریعہ بھیج دے اور دن متعین کر دے جب وہ وہاں ذبح کرلے اس وقت وہ حلال ہو جائے گا۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ میں ذبح کر کے حلال ہو گیا اور حدیبیہ حل میں ہے حرم میں نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حرم میں بھیجنا ضروری نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت سے: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ دوسری آیت: مَحِلُّهَآ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرم میں پہنچنے کے بعد حلال ہو گا۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی حصے میں ذبح کیا بنا بریں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔

بَابُ حَرَمِ مَكَّةَ - حَرَسَهَا اللهُ - تَعَالَى - (حرم مکہ حرمت کا بیان)

مکہ مکرم کی حرمت

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ . . . إِنَّ هٰذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ . فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيْهِ لِأَحَدٍ قَبْلِيْ ، وَلَمْ يَحِلَّ لِيْ إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الخ

تشریح: علامہ قرطبیؒ نے کہا کہ تحریم کے معنی یہ ہے کہ کسی سبب، کے بغیر اللہ تعالیٰ نے ابتداءً حرام قرار دیا ہے جس میں کسی انسان کا دخل نہیں ہے نہ عقل کا دخل ہے یا تو یہ مراد ہے کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین نے جو حرام قرار دیئے تھے ان میں سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی محرمات میں سے ہے یا تو یہ مراد ہے کہ اسکی تحریم صرف شریعت محمدیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دنیا کی ابتدا سے اس کی حرمت دائمی طور پر چلی آرہی ہے اب اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ روایت میں یہ موجود ہے کہ مکہ کو حضرت ابرہیم علیہ السلام نے حرام قرار دیا ہے اور یہاں کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تو تعارض ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا ہے اس لئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی یا تو یا مطلب ہے کہ ابتدا ہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن لوگوں کو معلوم نہ تھا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے لوگوں کے درمیان سب سے پہلے ظاہر کیا۔

حرم مکہ کی حد مدینہ کی جانب مکہ سے تین میل تک ہے اور یمن کی جانب مکہ سے ساٹھ میل تک ہے اور طائف کی جانب گیارہ میل ہے۔ اور عراق کی جانب دس میل ہے اور جعرانہ کے جانب پانچ میل تک، اب حرم مکہ کا حکم یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر اس درخت کو کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اُگے اور ٹوٹا ہوا نہ ہو اور خشک نہ ہو البتہ اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو کانٹا بالطبع موذی ہے اس کا کاٹنا جائز ہے کیونکہ یہ ان فواسق کے مشابہ ہے۔ جن کو قتل کرنا جائز ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک کانٹا کاٹنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ حدیث میں مطلقاً لا یعضد شوکہ آیا ہے۔ امام شافعیؒ نے جو قیاس کیا نص کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں یا تو وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ فواسق تو تکلیف دینے کا ارادہ کرتے ہیں۔ بخلاف کانٹا کے کہ اس سے خود احتراز کرنا ممکن ہے۔

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ اگر حرم کے اندر کوئی جنایت کرے تو اس سے بدلہ لیا جائے گا خواہ فعل نفس میں جنایت کرے یا فیما دون النفس میں جنایت کرے اور اگر خارج حزم میں خنایت کرے اور حرم میں آکر پناہ لے تو اگر فیما دون النفس جنایت ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اس کا حکم مال کا سا ہے اور اگر قتل نفس کر کے حرم میں داخل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔ شوافع وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ لیکن احناف کے نزدیک حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا کہ کھانا پینا اور راحت کا ساماں بند کیا جائے گا تا کہ حرم سے نکلنے پر مجبور ہو جائے اور باہر قصاص لیا جائے۔ شوافع حضرات عمرو بن سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ان الحرم لا یعید عاصیاً ولا فاراً بدم۔

دوسری دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ نے ابن خطل کو حرم میں قتل کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ابو شریح کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: فلا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الاخر ان یسفک بہا دما، تو معلوم ہوا کہ حرم میں قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ قول ایک فاسق فاجر لطیم الشیطان کا ہے لہٰذا حدیث کے مقابلہ میں اس کا قول قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہاں پناہ نہ دینے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کو قتل کر دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو وہاں نہ رہنے دیا جائے بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے یہی ہمارا مذہب ہے لہٰذا اس سے قصاص پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابن خطل کو قصاصاً قتل نہیں کیا گیا بلکہ مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا گیا اور اگر قصاص کی بنا پر قتل کیا گیا ہو تو حضور ﷺ کیلئے اس وقت حلال کیا گیا تھا۔ اس لئے قتل جائز تھا۔ لہٰذا اس سے بھی استدلال جائز نہیں۔

بَابُ حَرَمِ الْمَدِيْنَةِ - حَرَسَهَا اللهُ - تَعَالٰى - (حرم مدینہ کا بیان)

مدینہ کی تحریم کے بارے میں امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اس میں شکار کرنا درخت کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے اور اس کی جزا کے بارے میں ان کے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا اخذ سلاح ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کی طرح نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: المدینۃ حرام ما بین عیر الی ثور. رواہ البخاری ومسلم

دوسری دلیل حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی احرم ما بین لابتی المدینۃ۔

تیسری دلیل حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انہ علیہ السلام قال ان ابراھیم علیہ السلام حرم مکۃ فجعلہا حراما وانی حرمت المدینۃ. رواہ مسلم۔

اس قسم کی احادیث سے صراحۃً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے۔ ان حضرات نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کے مقابلہ میں حضرت ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث سے کہ: انہ علیہ السلام قال لاتبخط منہا شجرۃ الا لعلف۔ یعنی جانور کی خوراک کیلئے مدینہ کے درختوں سے پتے جھاڑ سکتا ہے حالانکہ حرم مکہ کے اشجار کے ورق کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لیس المدینۃ حرم کما کان لمکۃ۔

دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احسن خلقا وکان لی اخ یقال لہ ابو عمیر وکان لہ نغیر فدخل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ یا ابا عمیر ما فعل النغیر. رواہ مسلم

تو اگر صید مدینہ صید مکہ کی طرح ہوتا تو آپ ﷺ نغیر پرندہ کو روکنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے تو معلوم ہوا کہ حرم مدینہ، حرم مکہ کی مانند نہیں ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال پیش کیا ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں تحریم سے مقصد مدینہ منورہ کی زینت وخوبی باقی رکھنا

ہے۔ جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان سے پوچھا گیا مدینہ کے درخت بیر کاٹنے کے بارے میں تو فرمایا کہ اس کی ممانعت مدینہ کے ٹیلوں کو منہدم کرنے کی مانند ہے اور فرمایا: انھا زینة المدینة، رواہ الطحاوی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو "احرم" کا لفظ فرمایا اس سے تحریم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے عظمت و حرمت مراد ہے لہٰذا اس سے مدینہ کی عظمت ثابت ہوتی ہے مکہ کی طرح حرام ثابت نہیں ہوتی اور اسی عظمت کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہٰذا جن احادیث میں احرم وغیرہ کا ذکر ہے وہاں حرمت وعظمت کا بیان ہے اور جن احادیث میں شکار پکڑنا اور درخت کاٹنے کا ذکر ہے وہاں نفس حلت کا بیان ہے اس طریقے سے مدینہ کے بارے میں احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق ہو جائے گی اور ایسی احادیث میں احناف کا یہی طرز عمل ہے۔

جب مدینہ دارالخلافہ ہوگا مسلمان فاتح ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ الْقُرَى. يَقُولُونَ: يَثْرِبَ وَهِيَ الْمَدِينَةُ الخ

تشریح: اکل قریٰ سے مراد یہ ہے کہ مدینہ کے اہل دوسرے بلاد کے اہل پر غالب ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ سب سے پہلے لشکر اسلام کا مرکز ہوگا پھر وہاں سے تمام فتوحات کا سلسلہ جاری ہوگا کما قال مالکؒ اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی اتنی زیادہ فضیلت ہے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بلاد کے فضائل ہیچ ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے بھی افضل ہے کہ تمام بلاد بلکہ مکہ مکرمہ میں بھی مدینہ ہی کی وجہ سے اسلام داخل ہوا۔ نیز حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: انھا تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید۔

یہ فضیلت صرف مدینہ کیلئے ذکر کی گئی ہے لہٰذا وہی افضل ہوگا۔ نیز حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ان ابراھیم حرم مکة وانی حرمت المدینة۔

اور چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل وسید المرسلین ہیں اس لئے ان کا حرام کردہ مدینہ ابراہیم علیہ السلام کے حرام کردہ مکہ سے افضل ہوگا۔ نیز اسی مدینہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدفون ہیں جو کعبہ سے بلکہ عرش وکرسی سے بھی افضل ہے۔ لہٰذا مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے افضل ہوگا۔ لیکن جمہور صحابہ وتابعین اور امام ابوحنیفہؒ شافعیؒ احمدؒ کے نزدیک مکہ مکرمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے افضل ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اسی کو بنایا اور اسی میں نماز کا قبلہ اور جائے حج بنایا اور اسی کو اقامت حد اور قتل قتال سے مامون بنایا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ، وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا

اور مدینہ کی یہ شان نہیں ہے لہٰذا مکہ افضل ہوگا۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عدی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت کے وقت مکہ کو خطاب فرمایا تھا: واللہ انک لخیر ارض اللہ واحب ارض اللہ الی اللہ الخ رواہ الترمذی

تو یہاں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ، اللہ کے نزدیک سب سے بہترین شہر اور محبوب ترین شہر ہے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ میرے نزدیک تمام شہروں میں زیادہ محبوب ہے۔ لہٰذا مکہ، مدینہ سے افضل ہوگا۔

امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے یہ سب مدینہ کی عارضی و جزوی فضیلت ہے ذاتی و کلی فضیلت نہیں اور مکہ کے بارے میں جو فضیلت کی حدیثیں ہیں وہ ذاتی و کلی ہیں۔ باقی تیسری دلیل میں جو یہ بیان کیا گیا کہ مکہ کی تحریم حضرت ابراہیمؑ نے کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی اصل تحریم کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے: ان اللہ حرم مکۃ ولم یحرمھا الناس۔ ابراھیمؑ نے صرف تحریم کو ظاہر کیا اس لئے ان کی طرف بھی نسبت کر دی گئی تو جب مکہ کے محرم حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہیں لہٰذا وہ افضل ہوگا اور چوتھی دلیل میں مدینہ منورہ کو حضور ﷺ کا جائے دفن قرار دے کر افضل کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو صرف اس حصہ کی افضیلت ثابت ہوتی ہے جو حضور ﷺ کے اعضائے شریفہ سے متصل ہیں اور اس میں تو کوئی کلام نہیں ہے وہ تو بالاجماع تمام جگہوں سے افضل ہے حتیٰ کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے اور بحث ہے مجموعہ مکہ و مدینہ کی افضیلت کے بارے میں اور اس سے پورے مکہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

كِتَابُ الْبُيُوعِ (بیوعات کا بیان)

چونکہ دین کا مدار اعتقادات و عبادات، معاملات، معاشرت پر ہے تو مصنفؒ پہلے دونوں سے فارغ ہو کر معاملات کو شروع کر رہے ہیں۔ کیونکہ نظامِ عالم کا بقاء اور نظام معاش کی خاطر بیع و فروخت کی طرف لوگ زیادہ محتاج ہیں۔ اسلئے دوسرے معاملات پر اسکو مقدم کیا۔ پھر چونکہ شہوتِ بطن مقدم ہوتی ہے شہوت فرج پر۔ نیز شہوتِ فرج کی ضرورت پیش آتی ہے بلوغ کے بعد اور شہوتِ بطن کی ضرورت اس سے پہلے پیش آجاتی ہے۔ اس لئے نکاح پر اس کو مقدم کیا۔

بیع کی تعریف: پھر بیع کے لغوی معنی مطلقاً ادل بدل کرنا اور شرعاً اس کے معنی مبادلۃ المال بالمال بالتراضی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی شرط متعاقدین کی اہلیت ہونا اور اس کا حکم مبیع میں مشتری کی ملک ثابت ہونا اور ثمن میں بائع کی ملک ثابت ہونا۔ والتفصیل فی کتب الفقہ

بیع کی اقسام: پھر بیع کا لفظ مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا اس کی اقسام و انواع کے اعتبار سے کہ اس کی بہت سی اقسام ہیں۔ یہ اقسام نفس بیع اور مبیع اور عاقدین یا اجل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ عام طور پر بیع کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہے۔

(۱) **بیع متعارف:** جس کو بیع مطلق بھی کہا جاتا ہے۔ ھو بیع العین بالدین (۲) **بیع مقائضہ:** ھو بیع العین بالعین (۳) **بیع صرف:** ھو بیع الدین بالدین (۴) **بیع سلم:** ھو بیع الدین بالعین۔

عبادات میں نصوص و احادیث کثرت سے ہیں لیکن معاملات میں نصوص و احادیث کثرت سے نہیں ہیں۔ اسلئے فقہاء نے اس میں بہت محنت و مشقت کر کے قرآن و حدیث کے دلالات و اشارات و عبارات سے ان کے احکام مرتب کئے امام محمد بن الحسنؒ سے کسی نے پوچھا: الا تصنف فی الزھد کتاباً قال صنفت کتاب البیوع۔ مطلب یہ تھا کہ آدمی اگر معاملات اچھے رکھے اور حلال و حرام کا امتیاز کرے اور مشتبہات سے پرہیز کرے تو یہی زہد ہے۔

زانیہ عورت کی اجرت حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ

تشریح: شکاری کتا کو گھر وکھیت کا پہرہ دینے کیلئے پالنا بالاتفاق جائز ہے کیونکہ صحیح حدیث میں موجود ہے من اقتنی کلبا الا کلب صید او ماشیة نقص من اجرہ کل یوم قیراطان

تو یہاں شکاری کتا اور پہرہ دار کتا کو مستثنیٰ کیا گیا۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کتا بیچ کر ثمن کھانا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ ،احمدؒ داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً کتا بیچنا جائز نہیں معلم ہو یا نہ ہو۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہو ان کا بیچنا جائز ہے۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل یہی مذکورہ حدیث ہے۔ جس میں ثمن الکلب کو خبیث کہا گیا۔ جس کے معنی حرام کے ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه علیه السلام نهی عن ثمن الکلب، رواہ البخاری ومسلم۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعی کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید۔

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه علیه السلام نهی عن ثمن السنور والکلب الا کلب صید، رواہ البیہقی۔

تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن ثمن السنور والکلب الا کلب صید

توان احادیث میں شکاری کتا کے ثمن کھانے کی اجازت دی گئی۔ کیونکہ وہ منتفع بہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متقوم ہے اور وہی محل بیع ہے۔

شوافع وغیرہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے نہی کی احادیث محمول ہیں غیر منتفع بہ کلب پر یا تو محمول ہیں اس زمانہ پر جبکہ کتوں کو عام طور سے قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا پھر اس کا حکم منسوخ ہو گیا اور اسکے ساتھ بیع کلاب کی نہی بھی منسوخ ہو گئی اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں خبیث کے معنی حرام کے نہیں بلکہ اسکے معنی ہیں حلال طیب نہیں ہے یعنی مکروہ ہے۔ جیسا کہ کسبِ حجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ بالاتفاق وہ حرام نہیں ہے۔ اسی طرح بلی کے بیچنے کی نفی کی گئی حالانکہ اسکا ثمن کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ بلی جیسے جانور کو بیچ کر پیسہ کھانا مروت کے خلاف ہے اسکو مفت میں دینا مناسب ہے پس یہی کتا کے بارے میں بھی کہا جائے گا یہ مروت کے خلاف ہے کہ اسکو بیچ کر ثمن کھایا جائے۔

دوسرا مسئلہ: کسبِ حجام کے بارے میں ہے کہ آیا یہ جائز ہے یا ناجائز؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کی دلیل حدیث مذکور ہے کہ کسبِ حجام کو خبیث کہا گیا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ بخاری ومسلم میں ہے کہ انه علیه السلام احتجم واعطی الحجام اجرة

تو اگر حرام ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجرت نہ دیتے۔ امام احمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں خبیث سے مراد دنائت کے ہیں کہ ایک مسلمان کی شان یہ نہیں کہ خون چوس کر ایک رذیل پیشہ کر کے رزق حاصل کرے یا تو نہی کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی ہے۔

بلی کی خریدوفروخت کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ

تشریح: بلی کے بیچنے اور اس کا ثمن کھانے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک جائز

نہیں ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے البتہ خلافِ اولیٰ ہے۔
فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکورسے کہ اس میں ثمن ھرۃ سے منع کیا گیا ہے فریق ثانی استدلال پیش کرتے ہیں کہ بلی مالِ منتفع ہے لہٰذا دوسرے اموال کی طرح اسکا بیچنا بھی جائز ہوگا اور جن احادیث میں اسکے بیع کی ممانعت آئی ہے انمیں وہ بلی مراد ہے جو منتفع بہ نہ ہو بلکہ موذی ہو یا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم اشیاء جو انسان کیلئے زیادہ مفید نہ ہوں اور مفت میں مل سکتی ہوں انکو بیچنا نہ چاہئے بلکہ اسمیں سماحت کرنا چاہئے اور بغیر بیع کے بطور ھبہ یا عاریت دے دینا چاہئے۔

بَابُ الْخِيَارِ (خیار کا بیان)

خیار مجلس کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ الخ

خیار کی قسمیں: جاننا چاہئے کہ خیار کی چند قسمیں ہیں۔(۱) خیارِ شرط جو عقد کے وقت شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے۔(۲) خیار عیب جو بیع کے بعد عیب پر مطلع ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔(۳) خیارِ رؤیت جو بغیر دیکھ کر کوئی چیز خرید لے تو اسکو دیکھنے کے بعد رکھنے، نہ رکھنے کا اختیار ہوتا ہے۔(۴) خیارِ قبول کہ عاقدین میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ان چاروں کے ثبوت میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے اگرچہ ان کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے۔

خیار مجلس میں ائمہ کا اختلاف: یہاں پانچویں قسم خیارِ ہے جس کو خیارِ مجلس کہا جاتا ہے کہ عقد تمام ہو جانے کے بعد اسی مجلس میں رہتے ہوئے عاقدین میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس خیار کے ثبوت کے بارے میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے۔تو امام شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ اسکے ثبوت کے قائل ہیں کہ ہر ایک کو خیارِ مجلس کا حق حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک کسی کیلئے خیارِ مجلس کا حق حاصل نہیں۔ہاں اگر عاقدین نے خیارِ شرط رکھ لیا ہو۔تو شرط کی وجہ سے خیار ہو گا۔

دلائل: امام شافعیؒ و احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکور سے جس میں تفریق مجلس سے پہلے خیار کا حق دیا گیا ہے اس کے علاوہ حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں یہی الفاظ ہیں۔پھر یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں جو لفظ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا آیا ہے اس سے تفرق بالابدان مراد لیتے ہیں اسلئے کہ تفرق اعراض میں سے ہے اور اعراض جوہر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں دوسرے اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوتے اسلئے تفرق بالاقوال مراد نہیں ہو گا۔امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اس مقام پر ان کلیات سے استدلال کرتے ہیں جو فریقین کے یہاں مسلم ہیں۔مثلاً جب کہ عاقدین کی رضامندی سے بیع ہو گی تو مبیع ملکِ مشتری میں داخل ہو گیا اور ثمن ملک بائع میں داخل ہو گیا اور ہر ایک کا مال الگ الگ ہو گیا تو اب ہر ایک میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ بغیر اس کی اجازت کے اسکے مال میں قبضہ کرے اگر ایسا کرے گا تو قرآن کریم کی آیت: وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہو جائے گا۔نیز قرآن کریم میں اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً سے ایجاب و قبول کے بعد اکل کو مباح قرار دیا ہے۔اب اگر خیارِ مجلس کے

ذریعہ سے اسکو روکا جائے تو ظاہری آیت کی مخالفت لازم آئے گی اور بغیر دلیل کے تخصیص آیت لازم آئے گی۔ دوسری دلیل قرآن کریم میں اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ کے ذریعہ عقد تام ہونے کے بعد اسکے ایفاء کو لازم کیا گیا۔ لیکن خیارِ مجلس ثابت کرنے میں اس کلیہ کی نفی لازم آتی ہے۔ تیسری دلیل قرآن کریم میں: وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَایَعْتُمْ کے ذریعہ بیع کے بعد شہادت کے ساتھ اسکو مضبوط کرنے کا حکم دیا گیا۔ اب اگر خیارِ مجلس ثابت کیا جائے تو اس حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ انکے علاوہ احادیث کے ذریعہ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو بیع کے بعد اختیار دیا تھا جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں تو اگر خیارِ مجلس حاصل ہوتا تو انکو خیار دینے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ علاوہ ازیں احناف دوسرے عقود پر قیاس کرتے ہیں مثلاً نکاح، اجارہ وغیرہ۔ اس میں سب کے نزدیک خیارِ مجلس کا حق حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا عقد بیع میں بھی خیار مجلس حاصل نہیں ہوگا۔

جواب: امام شافعیؒ واحمدؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کی کلیات کے مقابلہ میں خبر واحد قابل قبول نہیں علاوہ ازیں اس حدیث میں خیار سے خیارِ مجلس مراد نہیں بلکہ خیارِ قبول مراد ہے کہ ایک کے ایجاب کے بعد تفرق مجلس کے پہلے پہلے دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح ایجاب کرنے والے کو بھی اپنے ایجاب اٹھانے کا حق حاصل ہے تو اس صورت میں تفرق سے تفرق بالابدان ہی مراد ہوگا۔ کما قال ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا حق ہے اسی طرح ایجاب کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے اور خود حدیث شریف میں اسکا قرینہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کو "البیعان" کہا گیا ہے اور ان پر بیعان کا اطلاق اس وقت حقیقتاً ہوگا جبکہ بیع اب تک تام نہ ہو بلکہ ایک نے ایجاب کیا ہو اور دوسرا قبول کرنے والا ہے اور جب ایجاب و قبول ہو جائے تو عاقدین پر بیعان کا اطلاق مجازاً ماکان کے اعتبار سے ہوگا اور لفظ کو حقیقت پر حمل کرنا اولیٰ ہے مجاز پر حمل کرنے سے لہٰذا خیارِ قبول مراد لینا اولیٰ ہوگا باقی یہ کہنا کہ تفرق عرض ہے اور قول بھی عرض ہے اسکے ساتھ نہیں لگ سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ فلاسفہ اور مناطقہ کا قول ہے جو شریعت میں قابل استدلال نہیں ہے اور قرآن و حدیث میں تفرق و افتراق کا لفظ تفرق بالاقوال کیلئے استعمال ہوا ہے جیسے قرآن کریم کی آیت ہے: وَاِنْ يَّتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ۔ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ

اسی طرح ستفترق امتی کا لفظ آیا ہے اور بہت سی احادیث ایسی ہیں۔ تو ان آیات واحادیث میں تفرق سے تفرق اقوال مراد ہے۔ آخر میں حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سب میں خیارِ مجلس ہی مراد ہے۔ لیکن یہ حکم قضاءً نہیں بلکہ دیانۃً واستحباباً ہے کہ عقد تام ہونے کے بعد اگرچہ کسی ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں تاہم اگر اپنا مسلمان بھائی شرمندہ ہو جائے تو دوسرے کو مروتاً واستحباباً فسخ کا موقع دینا مناسب ہے۔ بہر حال حدیثِ مذکور سے شوافع کا استدلال خیارِ مجلس کے ثبوت کیلئے واضح نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کا ایک جملہ الا بیع الخیار کی متعدد توجیہات کی گئی بعض کہتے ہیں کہ یہ مفہوم غایت سے استثناء ہے کہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اذا تفرقا سقط الخیار الا بیع شرط فیہ الخیار کہ شرط خیار لگانے سے جدائی کے بعد بھی مدت تک

خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل حکم سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ تفرق سے پہلے خیار باقی رہے گا۔ مگر جبکہ عدم خیار کی شرط لگالے تو اس وقت خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ: الا بیعاً یقول احد المتبائعین للاخر اختر فیقول اخترت۔

تو ایسی صورت میں خیار ساقط ہو جائے گا۔ اگرچہ تفرق نہ ہو یہ دونوں توجیہ شوافع کے مذہب کے اعتبار سے ہوں گی اور پہلی توجیہ احناف و شوافع دونوں کے مذہب پر جاری ہو گی۔

بَابُ الرِّبَا (سود کا بیان)

ربوا کی تعریف: ربوا کے لغوی معنٰی مطلقاً زیادہ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ربوا کہا جاتا ہے: مبادلة المال بالمال کے اندر اس زیادتی مال کو جسکے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔

ربوا کی اقسام: پھر ربوا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک **ربوا جلی جس کو ربوا نسیہ** کہا جاتا ہے کہ دین کو تاخیر کر کے مال کے اندر زیادتی کی جائے۔ جس کا رواج زمانہ جاہلیت میں بہت زیادہ تھا چونکہ اس میں بہت زیادہ نقصان ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے رحم و کرم سے اس عظیم نقصان سے لوگوں کو بچانے کیلئے اسکو حرام قرار دیا اور اس کا کھانے والا، کھلانے والا کاتب شاہد ہر قسم کی مدد کرنے والے پر لعنت کی ہے اور اسکی نہ چھوڑنے والے کے ساتھ اللہ و رسول کی طرف سے لڑائی کا اعلان کیا گیا کسی گناہ کبیرہ میں اس قسم وعید نہیں آئی۔ دوسری قسم **ربوا خفی جس کو ربوا الفضل** کہا جاتا ہے ایک طرف مال زیادہ ہو اور ایک طرف مال کم ہو یہ چونکہ پہلی قسم کے لئے سبب بنتا ہے اس لئے سداً للذرائع حرام قرار دیا گیا۔

پھر اشیاء ستہ میں ربوا کو حرام قرار دیا گیا جیسا کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ اور یہی حدیث باب ربوا میں اصل ہے اب بحث ہوئی کہ ربوا انہی چیزوں کے ساتھ خاص ہے۔ یا دوسری اشیاء کی طرف ربوا کا حکم متعدی ہو گا۔ تو اہل ظواہر کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ نہیں ہے لہٰذا انہی اشیاء کے ساتھ حکم خاص ہو گا۔ لیکن تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے۔ جہاں بھی علت پائی جائے گی۔ وہاں ربوا جاری ہو گا صرف اشیاء ستہ کے ساتھ حکم خاص نہیں ہو گا۔

ربوا کی علامت: پھر ان کے آپس میں علت کے متعلق اختلاف ہوا چنانچہ امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک ذھب و فضہ میں علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں علت طعام ہے اور جنسیت شرط ربوا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے۔ یعنی کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس ہے باقی تفصیلات دلائل کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

ایک غلام کے بدلے میں دو غلام دینا کیسا ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ . . . فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ وَلَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا الخ

تشریح: اگر بیع الحیوان بالحیوان یداً بید ہو تو متفاضلا بھی جائز ہے بالاتفاق خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا لیکن نسیۂ حیوان بالحیوان کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور یہ امام احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔ امام شافعیؒ و مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو

ابوداؤد شریف میں مذکور ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ لشکر تیار کر رہے تھے اتفاق سے اونٹ کم ہو گئے تو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ صدقہ کے دو دو اونٹ کے مقابلہ میں نسیئۃً خرید کر لو چنانچہ ایسا ہی کیا گیا تو یہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً ہوئی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا بأس بالحیوان بالحیوان واحد أباثنین بدأ بید و کرھه نسیئۃً، رواہ ابن ماجه

دوسری دلیل حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً، رواہ الترمذی و ابو داؤد۔

اسی طرح ابن عباسؓ سے ایسی روایت ہے۔ جسکو ترمذی نے علل میں نکالا ہے۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز نہیں۔ شوافع نے عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی تو اس کا جواب امام طحاویؒ و علامہ تور بشتیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا لہٰذا یہ منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم اصول ہے کہ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو جاتا ہے تو حرمت کی ترجیح ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں ہمارے دلائل کی ترجیح ہو گی۔

سونے کے بدلے سونے کے لین دین کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِاثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا . . . لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفَصَّلَ

تشریح: جس قلادہ میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو اور جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کی گی ہو تو اس قسم چیزوں اس سونا و چاندی کو الگ کرنے کے بغیر امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں لحدیث فضالة قال اشتریت یوم خیبر قلادۃ باثنی عشر دینارا فیھا ذھب وخرز ففصّلتھا فوجدتّ أکثر من اثنی عشر دینارا فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا تباع حتی تفصل، رواہ مسلم۔

لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یقینی طور پر معلوم ہو تو ثمن مافی القلادۃ سے ازید ہے تو جدا کرنے کے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ ذھب بمقابلہ ذھب ہو کر زائد قلادۃ کے بدلہ میں ہو اور عدم لزوم ربوا کیلئے زیادت کی شرط لگائی گئی۔ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ و اسحاقؒ وغیرہ حضرات نے فضالہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی جو بغیر کے بیع سے منع کیا گیا اسکی علت یہ ہے کہ مقابلہ الذہب بالذہب ہو کر زیادۃ الفضل سے ربوا لازم آتا ہے جب امام اعظمؒ نے ایسی صورت بتائی کہ جس سے ربوا لازم نہ آئے تو حدیث کے خلاف بالکل نہیں ہوا۔ نیز اس حدیث میں مزید احتیاط کا بیان کیا۔

خشک اور تازہ پھلوں کے باھمی لین دین کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ: سَمِعْتُ . . . فَقَالَ: نَعَمْ فَنَهَاهُ عَنْ ذٰلِكَ

تشریح: رطب تازہ خرمہ کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک خرمہ کو اب بیع الرطب بالتمر جسکو بیع مزابنہ کہا جاتا ہے۔ وبیع الغب بالزبیب وبیع الحنطة فی سنبلھا بحنطه صافیه جسکو بیع المحاقلہ کہا جاتا ہے۔ یہ تمام بیوع امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ متساوی ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کر کے جائز ہے۔ ایسی ہی دوسری صورتیں بشرط تساوی بیع جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں جس میں مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جو حرمت ربوا کی اصل ہے اس میں متفاضلاً بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل بیع کی اجازت ہے۔ نیز قرآن کریم میں وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ سے عام بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اب نصوص سے جن بیوع کی ممانعت کی گئی وہی ناجائز ہوں گی اور بقیہ جواز کے تحت رہے گی۔ انہوں نے جس حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاش ہے اور وہ مجہول ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ نسیئۃً پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد شریف میں الی اجل کی قید ہے اور نسیئۃً ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔ شراح ہدایہ نے یہاں تک واقعہ نقل کیا کہ امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے تو وہاں کے علماء کے ساتھ بہت سے مسائل میں مناظرہ ہوا۔ ان میں سے ایک مسئلہ بیع الرطب بالتمر کا تھا تو امام ابو حنیفہؒ نے جائز کہا تو انہوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی تو امام صاحب نے کہا اس کا راوی زید بن عیاش مجہول ہے، فلا یستدل بحدیثہ۔ پھر فرمایا کہ بتاؤ کہ رطب اور تمر ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث مشہور کے اول جز سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہئے اور اگر دو جنس ہیں تو آخری جز سے تفاضلا بھی بیع جائز ہونا چاہئے۔ تو اس حدیث مشہور کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے۔ فبہتوا

ادھار لین دین میں سود کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ: لَا رِبَا فِيمَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

تشریح: بعض فرق قلیلہ کے نزدیک ربوا صرف نَسِیئَۃ میں متحقق ہوتا ہے۔ خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا اگر یداً بید ہو جائے تو متفاضلاً بھی جائز ہے اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب تھا وہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ یہ جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کرام کے نزدیک ایک جنس میں تفاضل یہی ربوا اور نَسِیئَۃ بھی ربوا ہے۔ اور مختلف جنس میں تفاضل ربوا نہیں نَسِیئَۃ ربوا ہے۔ جمہور کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے جو ربوا میں اصل ہے جس میں متجانسین کے اندر یَدًا بِیَدٍ اور تساوی کو شرط قرار دی گئی۔ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں مختلف الجنس کے بارے میں کہا گیا۔ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے جب ابن عباس رضی اللہ عنہ کو سختی سے سمجھایا۔ تو انہوں اس سے رجوع کر لیا تو اب متجانسین میں ربوا فضل کی حرمت میں اجماع ہو گیا۔

بَابُ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا مِنَ الْبُيُوعِ (ممنوع بیوعات کا بیان)

بیع محاقلہ کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَابَرَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُحَاقَلَةُ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں یہ چند بیوعات سے منع کیا گیا ہے جو ایام جاہلیت میں مروج تھیں،

مخابرہ کہا جاتا ہے کسی کو زراعت کرنے کے لئے زمین دے کر کہنا کہ پیداوار کا ثلث یا ربع یا کوئی حصۂ معینہ میرا ہے اور یہ زراعت دونوں قریب قریب ہیں فرق اتنا ہے کہ مخابرہ میں عامل بیج دیتا ہے اور مزارعت میں مالک بیج دیتا ہے اس مسئلہ کی تفصیل آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔

محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ خوشہ کے اندر جو گیہوں ہے اس کو کاٹا گیہوں سے بیچنا اس میں چونکہ ربوا کا اندیشہ ہے اس لئے یہ

جائز نہیں ہے اور بعض نے محاقلہ کی تعریف مزارعت سے کی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ کی حجت بن جائے گی مزارعت کے عدم جواز پر۔

مزابنہ زبن سے مشتق ہے اس کے معنی دفع کرنا اور چونکہ اس بیع میں متبائعین میں سے ہر ایک اپنے صاحب کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے۔ اس لئے اس کو بیع مزابنہ کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں مزابنہ کی تعریف یہ ہے کہ: ھو بیع الثمار علی رؤس الا شجار بالتمر المجذوذ خرصاً۔

اس میں چونکہ درخت پر جو کھجور ہے وہ اندازہ کر کے بیچا گیا اس لئے اس میں کمی و زیادتی کا اندیشہ ہے اس لئے منع کیا گیا۔ یہ بیع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے چاہے کم ہو یا زیادہ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ وسق کے کم میں جائز ہے۔ جس کو ان کے نزدیک عرایا کہا جاتا ہے اور حدیث میں عرایا کی رخصت دی گئی لیکن ہم کہتے ہیں کہ عرایا بیع ہی نہیں بلکہ اس کے معنی عطیہ کے ہیں۔ چنانچہ ہم اس کی یہی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضور اکے زمانہ میں کچھ لوگ فقیر تھے جن کے پاس دینار و درہم نہ تھے لیکن رطب یعنی تازہ خرما کھانے کا شوق رکھتے تھے جب رطب کا موسم آتا انہوں نے حضور ﷺ کے پاس اس کی شکایت کی تو حضور ﷺ نے خشک خرما دے کر اندازہ کر کے تازہ خرما خریدنے کے لیئے ان کو اجازت دی۔ چونکہ پانچ وسق میں یہ حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو خاص کر کے ذکر کیا اور یہ بات یاد رہے کہ مشتری جو تمر دے گا وہ تول کر دے گا اور بائع خرص کر کے دے گا۔ اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مزابنہ سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جب مزابنہ سے منع فرمایا تو ان لوگوں پر تنگی آ گئی جن کے پاس تمر تو ہے لیکن رطب نہیں اور جی رطب کھانے کو چاہتا ہے۔ اس لئے حضور ﷺ نے ان پر وسعت کرنے کے لئے عرایا کی اجازت دیدی چنانچہ سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن بیع التمر بالتمر الا انہ رخص فی العریۃ ان تباع بخرصھا تمراً یأکلھا اھلھا رطباً۔

اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی مقدار بیان کر دی گئی کہ پانچ وسق یا اس سے کم ہو اور امام مالکؒ سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک تفسیر تو وہ ہے جو مؤطا مالک میں ہے کہ ایک باغ میں ایک شخص کے بہت کھجوروں کے درخت ہیں اور دوسرے ایک شخص کے دو تین درخت ہیں اب جب پھل پکنے کا زمانہ آیا تو اہل عرب کی عادت کے مطابق بہت درخت والا باغ میں مع اہل و عیال مقیم ہو گیا اور دوسرا شخص بھی اپنا باغ دیکھنے کیلئے آتا جاتا ہے جس سے صاحب نخل کثیر کو ایذاء و تکلیف ہوتی ہے۔ تو اسلئے اس دوسرے شخص کو کہتا ہے کہ تم تمہارے درخت میں جو تازہ خرما ہے تو اسکے عوض میں مجھ سے اندازہ کر کے توڑا ہوا کھجور لے جاؤ اور باغ میں مت آیا کرو تو یہ بھی بیع ہوئی اور مزابنہ کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے لیکن یہ صرف ان دونوں کیلئے خاص ہے دوسرے کسی کیلئے جائز نہیں تو عرایا ان کے نزدیک اشجار قلیلہ ہوئے اور خمسۃ اوسق کی قید اتفاقی ہے کہ عام طور سے اشجار قلیلہ میں پانچ وسق ہی ہوتے ہیں۔ مالکؒ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو طحاوی شریف میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص کا بہت بڑا باغ ہے ان میں سے دو ایک درخت کسی غریب آدمی کو بطور ھبہ دے دیئے تو وہ آدمی اس پھل کیلئے باغ میں آنے جانے لگتا ہے جس سے واہب کو حرج ہوتا ہے۔ اسلئے وہ اپنے وعدہ خلافی سے بچنے کیلئے اسکو اس درخت کے پھل کے عوض میں

تمر مجذوذ دے دیتا ہے۔ تو اس تفسیر کے مطابق عریہ عطیہ ہوا اور یہی لغت کے موافق ہے، اور یہ تفسیر بعینہ امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر ہے لیکن صرف تخریج میں فرق ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع اور معاوضہ ہے۔ اسلئے کہ انکے نزدیک ھبہ کیلئے قبض تام ضروری نہیں۔ اسلئے درخت میں جو پھل ہے موہوب لہٗ اس کا مالک ہو گیا لہٰذا اسکے بدلے میں جو دیا گیا وہ بیع ہوئی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہبہ میں قبض تام ضروری ہے۔ لہٰذا جب تک درخت کے پھل توڑ کر موہوب لہٗ کے حوالہ نہ کر دے وہ مالک نہیں ہو گا بلکہ خود واہب مالک ہو جائے گا لہٰذا اب واہب جو کچھ توڑا ہوا پھل دے دیا ہے۔ یہ خود مستقل ھبہ ہے۔ اسکو صورۃً و ظاہراً معاوضہ و بیع کہہ دیا گیا اور یہ بیع مزابنہ سے استثناء کیا گیا۔ تا کہ کوئی اشکال باقی نہ رہے اور امام ابو حنیفہؒ نے جو تفسیر کی اس پر تمام لغت متفق ہیں کہ: عریہ اسم لھبة ثمار النخل اور یہی صاحب قاموس کی بھی رائے ہے۔ جو متعصب شافعیؒ ہیں اور امام صاحبؒ نے عریہ کی یہ تفسیر اسلئے کی کہ بعض روایات میں مزابنہ کی مطلقاً ممانعت آئی ہے اور یہ تواتر آ ہے۔ اور اسکی علت جو شبہ ربوا ہے۔ امام شافعیؒ کی تفسیر عرایا میں پائی جاتی ہے۔ اسلئے وہ اختیار نہیں کیا۔ واللہ اعلم بالصواب

پختگی ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کا بیچنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا الخ

تشریح: بدوِ صلاح کے معنی امام شافعیؒ کے نزدیک اسکے پکنا شروع ہو کر کچھ مٹھاس ظاہر ہونا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکے معنی قابل انتفاع ہو جانا یعنی اس حد تک پہنچ جائے کہ ہر قسم آفت و فساد سے مامون ہو جائے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ قبل البدو پھل کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعیؒ اور احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے الا بشرط القطع للاجماع اور امام ابو حنیفہؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک بعض صورتوں میں جائز ہو گی اور بعض صورتوں میں ناجائز۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں یہاں پر چھ صورتیں لکھی ہیں کہ بیع ہو گی بشرط القطع یا بشرط الابقاء یا مطلقاً پھر ہر صورت میں یا قبل بدو الصلاح ہو گی یا بعد بدو الصلاح ہو گی تو چھ صورتیں ہو گئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بشرط الابقاء دونوں حالتوں میں جائز نہیں اور بشرط القطع اور مطلقاً دونوں حالتوں میں جائز ہے فاعتبر شرط الابقاء وعدمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل بدو الصلاح تینوں صورتیں جائز نہیں یہی مفہوم حدیث کا تقاضا ہے۔ مگر اجماع کی وجہ سے شرط القطع جائز قرار دیا پھر اس کے بعد لمبی عبارت محذوف ہے اصل سے لکھی جائے۔ اور بعد بدو الصلاح بشرط الابقاء جائز نہیں اور بقیہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

دلائل: امام شافعیؒ وغیرہ نے استدلال کیا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل بدو الصلاح مطلقاً بیع کی ممانعت فرمائی اور امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی دوسری حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من باع نخلا قد ابرّت فثمرتھا للبائع الا ان یشترط المبتاع، رواہ البخاری

تو یہاں قبل البدو و بعد الاشتراط مبیع قرار دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی بیع جائز ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بخاری شریف میں ہے کہ ایک شخص نے بدوِ صلاح کے پہلے پھل خرید لیا تھا اور وہ ہلاک ہو گیا تو حضور ﷺ کے پاس آ کر کہا کہ میرے اوپر اس بائع کا دین آ گیا تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کرایا اور بائع کے ثمن ادا کرنے کے لئے دیا تو اگر بیع صحیح نہ ہوتی تو ثمن کا دین اس پر کیسا لازم ہوا؟ تو معلوم ہوا کہ بدوِ صلاح سے پہلے بیع جائز ہے۔

جواب: شوافع نے ابن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی احناف کی طرف سے اسکے مختلف جوابات دیئے گئے پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع سے بیع سلم مراد ہے اور اہل عرب کی عام عادت یہ تھی کہ وہ ثمر آنے سے پہلے اس کو بطور بیع سلم بیچ دیا کرتے تھے جس سے بعض اوقات مسلم الیہ کو ثمرہ نہ آنے کی بناء پر نقصان ہوتا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع بشرط الابقاء مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی یہ نہی بطور شفقت و مشورہ کے ہے عزیمت کی بناء پر نہیں لہٰذا حدیث ہذا سے قبل بدو الصلاح بیع کے عدم جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

کئی سالوں کیلئے باغ کے پھل کا بیچنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ السِّنِينَ وَأَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ

تشریح: بَیعِ السِّنِین جسکو بیع المعاومہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسکی تعریف یہ ہے کہ باغات کے پھلوں کو دو تین سالوں کیلئے فروخت کر دینا یہ چونکہ بیع معدوم ہے اسلئے اس سے منع فرمایا اور یہ بالاجماع باطل ہے جوائح جائحۃ کی جمع ہے اور جائحۃ وہ مصیبت ہے جو پھلوں پر آتی ہے اور ہلاک کر دیتی ہے۔ تو اگر کسی نے اپنے درخت مع ثمار بیچ دیا اور اب تک مشتری کا حوالہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہو گیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئے گا۔ بلکہ بائع کا جائے گا۔ کیونکہ اسکے ضمان میں تھا اور اگر مشتری نے قبضہ کر لیا اور ثمار ہلاک ہو گئے تو امام احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہو گا اسی کے اندازہ ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ اگر تمام ثمر ہلاک ہو گیا ہو تو پورا ثمن وضع ہو جائے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک ثمن بالکل نہیں وضع کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ثمر مشتری کے ضمان میں ہلاک ہوا۔ لہٰذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر کچھ نہیں اس کا پورا ثمن دینا پڑے گا یہی شریعت کا اصول ہے الغرم بالغنم والخراج بالضمان۔

امام احمدؒ نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی جس میں صاف طور پر وَضْعِ الْجَوَائِحِ کا امر فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں بخاری شریف کی حدیث سے کہ ایک مشتری کا پھل ہلاک ہو گیا تھا اور بائع کا ثمن دینے کی کوئی صورت نہیں تھی تو آپ نے چندہ کر کے بائع کا ثمن دلوایا۔ تو یہاں آپ نے بائع کو وضع ثمن کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہوا کہ یہ قانون نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مشتری کے حوالہ کرنے سے پہلے کے بارے میں فرمایا۔ اگر بعد التسلیم کے متعلق امر ہے تو بطور استحباب و مروت ہے قضاءً و قانوناً نہیں کہ یہ مروت واخوت کے خلاف ہے کہ تمہارا مسلمان بھائی نے باغ سے بالکل فائدہ نہ اٹھائے اور تم اس سے روپیہ لے لو اسی لئے بعض روایات میں ثلث یا ربع کے وضع کا ذکر ہے کہ اگر پورا معاف نہ کرو تو کم سے کم ثلث یا ربع تو معاف کر دو۔

اشیاء منتولہ میں قبضہ سے پہلے دوسری بیع جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: كَانُوا يَبْتَاعُونَ الطَّعَامَ فِي أَعْلَى السُّوقِ فَيَبِيعُونَهُ فِي مَكَانِهِ فَنَهَاهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِهِ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يَنْقُلُوهُ

تشریح: شئ مبیع میں قبل القبض تصرف کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ تو اگر وہ مبیع طعام ہے تو بالاتفاق تصرف کرنا قبل القبض جائز نہیں اس کے سوا دوسری اشیاء میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک بقیہ چیزوں میں قبض سے پہلے تصرف جائز ہے اور امام شافعیؒ وسفیان ثوریؒ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز میں تصرف جائز نہیں۔ خواہ عقار ہی کیوں نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار اور غیر منقولی چیز میں جائز ہے اور بقیہ اشیاء میں جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ واحمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور سے کہ یہاں صرف طعام کی تخصیص ہے۔ امام شافعیؒ و محمدؒ پیش کرتے ہیں حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے :قال قلت یا رسول اللہ انی رجل ابتاع ھذہ البیوع وابیعھا فما یحل لی۔ منھا وما یحرم قال لاتبیعن شیئاً حتی تقبضہ، رواہ النسائی۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے جو تفسیر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ فرمایا: لہ حسب کل شیئی مثلہ، شیخین فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کی علت بائع اول کے پاس مبیع ہلاک ہونے کے اندیشہ ہے اسلئے اس میں غرر انفساخ ہے اور غرر سے آپ ﷺ نے منع فرمایا اور یہ احتمال اشیاء منقولہ میں ہوتا ہے اس لئے ان میں ناجائز ہوگا اور غیر منقولی چیزوں میں یہ احتمال نہیں ہے۔ بنا بریں ان میں قبضہ سے پہلے بیع جائز ہوگی۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے وہ غرر انفساخ ہے جو منقول چیزوں میں پائی جاتی ہے لہٰذا وہ حکم بھی عام ہوگا۔

امام شافعیؒ نے حکیم بن حزام کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سنداً مضطرب ہے پھر اس میں ایک راوی ابن عصمہ ضعیف و مجہول ہے۔ نیز اس میں شیئاً سے منقولی چیز مراد ہے۔ یہی ابن عباسؓ کی تفسیر کا مراد ہے۔ پھر قبضہ کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک کہ مشتری بائع سے اپنے پاس نقل کرلے آنے سے ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں مختلف الفاظ آئے ہیں بعض میں یستوفیہ ہے اور بعض میں ینقلہ ہے اور کسی میں یکلہ ہے تو اس میں قبضے کی مختلف شکلوں کی طرف اشارہ ہے کسی میں ہاتھ رکھنے سے ہوگا اور کسی میں نقل سے ہوگا اور کسی میں صرف تخلیہ سے ہوگا کہ بائع اس چیز سے اپنا اختیار اٹھادے تو شوافع نے صرف تیسرے پر عمل کیا اور امام ابو حنیفہؒ نے سب پر عمل کیا۔

بیع مطرۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ لِبَيْعٍ وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں بہت سے مسائل ہیں۔ جس میں کافی تفصیل ہے۔

پہلا مسئلہ (تلقی جلب): کا ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ باہر سے کوئی تجارتی قافلہ مال لے کر آرہا ہو تو شہر میں داخل ہونے سے پہلے چند لوگ جاکر راستہ میں تمام مال خرید لیں تو اسکی ممانعت کی دو وجہ ہیں ایک تو اس دیہاتی بائع کو نقصان ہوا دوسری وجہ یہ ہے کہ شہر والوں پر تنگی ہوگی کہ وہ اپنے اختیار سے گراں قیمت میں بیچے گا تو امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ایسی بیع مطلقاً مکروہ ہے نہی کی بناپر البتہ فاسد نہیں ہوگی لیکن اگر وہ شہر میں آکر دیکھے کہ اس مال کا دام زیادہ ہے تو بائع کو فسخ کا حق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر اہل بلد کو نقصان نہ ہو تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے۔ کیونکہ رکن بیع من الاہل فی المحل پایا گیا اور اگر نقصان ہو تو مکروہ ہے۔ اب اگر اس مشتری نے دیہاتی بائع کو غرر دیا بھاؤ میں کہ شہر میں زیادہ دام ہے۔ اور اس نے کم دام سے

خرید کیا۔ تو اس غرر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک قولی کہ اس نے کہا کہ شہر میں اتنا ہی دام ہے جس سے خرید رہا ہوں حالانکہ شہر میں اس سے زیادہ ہے۔ تو بائع کو قضاءً خیار فسخ کا حق ہے۔ دوسرا غرر فعلی کہ کچھ نہیں کہا اور کم دام سے خرید اتو اس وقت بائع کو دیانتاً خیار فسخ کا حق ہے۔ قضاءً اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ (ولا تبیع بعضکم علی بیع بعض): اسکی صورت یہ ہے کہ بائع، مشتری مال کے کسی معین ثمن پر راضی ہو گئے صرف لینا دینا باقی ہے اس پر دوسرا ایک شخص آکر مشتری سے کہتا ہے میں اس قسم کا مال اس سے کم دام میں تجھے دے دوں گا یا اس دام میں اس سے اچھا مال دوں گا۔ تو ظاہر بات ہے کہ اس میں صاحب مال کو ضرر ہوگا بنا بریں یہ مکروہ ہے اور شراء بعض علی شراء البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری معین ثمن پر راضی ہونے کے بعد ایک شخص کہتا ہے کہ میں اس سے زیادہ ثمن دے کر لوں گا تو اس میں پہلے مشتری کو نقصان ہے اسلئے یہ بھی مکروہ ہے اگر صورت حال ایسی ہو کہ بائع مشتری صرف بھاؤ کر رہے تھے اب تک کسی ثمن پر راضی نہیں ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوئے تو اسکے درمیان دوسرے کا خریدنا جائز ہے۔

تیسرا مسئلہ (لا تبیع حاضر لباد): حاضر کے معنی شہری آدمی اور باد کے معنی دیہاتی آدمی۔ اب اسکی دو صورت ہیں۔ **پہلی صورت** یہ ہے کہ بدوی آدمی اپنا مال لے کر آتا ہے شہر میں کہ آج کے بھاؤ سے بیچ کر چلا جائے تو ایک شہری اس کے وکیل بن کر سارا مال اپنے پاس رکھ لیتا ہے کہ آہستہ آہستہ زائد قیمت سے بیچے گا۔ تو اس وقت لبادٍ کا لام توکیل کیلئے ہے اگر اہل شہر کو نقصان ہو تو یہ ناجائز ہے اور اگر نقصان نہ ہو تو جائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لبادٍ کا لام من کے معنٰی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ اہل شہر کی ضرورت ہوتے ہوئے بدوی آدمی سے مال نہ بیچو۔ اگر شہر والوں کو نقصان نہ ہو تو جس طرح چاہے بیچے کوئی حرج نہیں۔

چوتھا مسئلہ (ولا تصروا الابل): یہ بہت طویل واہم مسئلہ ہے۔ تصریہ کے لغوی معنی روکنے کے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے صریت الماء ای حبستہ اور اصطلاح میں تصریہ کہا جاتا ہے دودھ کے جانور کو دو تین دن نہ دوہ کر دودھ روکا جائے تاکہ اسکے تھن میں دودھ زیادہ جمع ہو اور مشتری زیادہ دودھ دینے والی خیال کر کے زیادہ قیمت سے خرید کرلے۔ چونکہ اہل عرب زیادہ تر اونٹ و بکری پالتے تھے۔ اسلئے حدیث میں ان کا ذکر کیا گیا۔ ورنہ گائے کا بھی یہی حکم ہے۔ حدیث میں اس قسم بیع کی ممانعت کی گئی کیونکہ یہ خداع ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک بیع صحیح ہو جائے گی۔ پھر مشتری اس مصراۃ سے دودھ نکالنے کے بعد جب اس کا گمان غلط ثابت ہوا کہ زیادہ دودھ نہیں نکلا تو اب کیا کرے؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا۔

فقہاء اختلاف: چنانچہ امام شافعیؒ مالکؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے بزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے رکھے یا واپس کردے اور جو دودھ استعمال کیا اس کے بدلے میں ایک صاع تمر بھی دیدے یہی ہمارے قاضی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے پھر اس میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں تین دن کے اندر ہونا چاہئے وھو الاصح اور ایک قول میں جس دن بھی خداع پر مطلع ہو، لے سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ وابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں البتہ رجوع بالنقصان کر سکتا ہے کہ زیادہ دودھ سمجھ کر جو زیادہ قیمت دی تھی اس مقدار کو واپس لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اثمان ذات کے مقابلہ میں ہوتے ہیں اوصاف کے مقابلہ میں نہیں ہوتے اور دودھ اوصاف میں سے ہے اسی طرح اگر واپس کردے تو جو دودھ پیا ہے اس کے بدلے میں کچھ

دینا نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ جانور مشتری کی ضمان میں تھا۔ لہٰذا اس کے منافع مشتری کے ہوں گے۔

دلائل: فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: من اشتری شاۃ مصراۃ فھو بالخیار ثلاثۃ ایام ان شاء ردھا وصاعاً من تمر، رواہ ابوداؤد والترمذی۔

فریق ثانی ایسے نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو کلیات ہیں اور جانبین کے نزدیک مسلم ہیں جیسا کہ ضمان عدوان میں قرآن کریم نے اصول بتایا: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ ۔ وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ

ان آیات سے ضمان میں مثل کی شرط لگائی گئی اور ظاہر بات ہے کہ تمر نہ دودھ کے مثل ہے صورتاً اور نہ اس کی قیمت ہے جو مثل معنوی ہے۔ پھر بکری اونٹ گائے کا فرق نہیں۔ پھر دودھ زیادہ ہو یا کم سب کا بدلہ یکساں ہے یہ بھی خلاف اصول ہے اور خلاف قیاس بھی۔

دوسرا اصول ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مشہور **حدیث** ہے الخراج بالضمان کہ چیز جس کے ضمان میں ہوگی اس کے منافع اسی کے ہوں گے اور شاۃ وغیرھا مشتری کے ضمان میں ہے لہٰذا دودھ اسی کا ہے اس کا بدلہ دینا خلاف اصل ہے۔ **دوسری حدیث** لا یحل ربح مال یضمن۔ **تیسری حدیث** الغرم بالغنم

ان کلیات واحادیث سے ثابت ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں مشتری کو نہ واپس کرنے کا حق ہے اور نہ بائع کو دودھ کا عوض لینے کا حق ہے۔

جواب: اب احناف کی طرف سے فریق اول کی دلیل حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عام کلیات مذکورہ کے خلاف ہے اسلئے اسکے ظاہر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ یا تو محتمل ہوگی یا مؤول تو سب سے بہترین تاویل وہ ہے جو حضرت شیخ الہندؒ نے کی کہ یہاں جو اختیار دیا گیا وہ دیانتاً ہے قضاءً نہیں۔ اسی طرح ایک صاع تمر دینا بھی دیانتاً ہے کہ کچھ دیدے اور پہلے بتایا گیا کہ غرر فعلی میں مشتری کو خیار دیانتاً ہوتا ہے، قضاءً نہیں۔ باقی بعض کتابوں میں جو یہ جواب دیا گیا کہ راوی حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے اسلئے انکی روایت قابل قبول نہیں یہ ان کے ساتھ سوء ادب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقہاء صحابہ میں سے ہیں پھر یہ حدیث حضرت انس وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی مروی ہے لہٰذا جواب وہی ہے جو حضرت شیخ الہندؒ نے دیا۔

بیع ملامسہ ومنابذہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ: نَهَى عَنِ الْمُلَامَسَةِ والمُنَابَذَةِ الخ

تشریح: بیع ملامسہ کی چند صورتیں بیان کی گئیں :

(۱) الملامسة ان یقول لصاحبه اذا لمست ثوبک اولمست ثوبی فقد وجب البیع لا خیار لاحد هما علی الأخر۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بائع مشتری سے کہے اذا لمستک وجب البیع او یقول المشتری کذٰلک (۳) کسی مطوی کپڑے کو لمس کر کے خریدا اس شرط پر کہ دیکھنے کے بعد کوئی خیار نہیں۔ (۴) امام زہریؒ سے مروی ہے کہ ملامسہ کہا جاتا ہے کہ رات یا دن میں ایک دوسرے کے کپڑے لمس کرے اور یہ ایجاب وقبول کے قائم مقام ہو۔ (۵) نسائی شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

سے مروی ہے کہ الملامسة ان یقول الرجل للرجل ابیعک ثوبی بثوبک ولا ینظر واحد ثوب الأخر لکن یلمسه لمسا۔

بعض حضرات نے ملامسہ کی تین صورتیں بتائیں (۱) سب سے صحیح صورت یہ ہے کہ کوئی شخص لپٹا ہوا کپڑا لے آئے یا اندھیرے میں لے آئے اور مشتری اس کو لمس کرے تو صاحبِ ثوب اسے کہے میں تیرے پاس اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تیرا لمس تیرے دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے اور دیکھنے کے بعد کوئی خیار نہ ہو۔ (۲) لمس ہی سے بیع ہو جائے بغیر کسی ایجاب و قبول کے۔ (۳) لمس خیارِ مجلس کے قطع کے لئے شرط ہو جائے۔ جو بھی ہو تمام صورتیں ملامسہ کی باطل ہیں کیونکہ اس میں غرر ہے۔

بیع منابذہ کی بھی بہت سی صورتیں بیان کی گئیں۔ (۱) ہر ایک دوسرے کی طرف اپنا کپڑا پھینک دے اور ہر ایک نے دوسرے کے کپڑے کو نہیں دیکھا۔ (۲) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نفس نبذ الشئی ہی بیع ہو جائے گی بغیر ایجاب و قبول کے۔ (۳) منابذہ کہا جاتا ہے کہ نبذ الثوب سے خیار ختم ہو جاتا ہے۔ (۴) چند چیزوں کا بھاؤ کرے جس پر پتھر پھینک دے اسی پر بیع تام ہو جائے گی یا کہے کہ زمین کو بیچتا ہوں جہاں تک کہ پتھر پہنچ جائے۔ (۵) ہاتھ میں پتھر لے کر کسی چیز کا بھاؤ کرے کہ جب تک پتھر پھینکا جائے اختیار ہے پھر اختیار نہیں اور ان صورتوں کو بیع حصاۃ بھی کہا جاتا ہے بہر حال جو صورت بھی ہو اس میں غرر و قمار ہونے کی وجہ سے منع ہے۔

بیع حبل الحبلہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ وَكَانَ بَيْعًا يَتَبَايَعُهُ الخ

تشریح: اسکی دو صورتیں بیان کی گئیں ایک صورت جو امام شافعیؒ، مالکؒ سے منقول ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے اور حمل کے بچہ جننے تک ثمن کا اجل مقرر کرے اور یہ تفسیر راوی حدیث ابن عمرؓ سے مروی ہے اور چونکہ اس میں اجل مجہول ہے لہٰذا ممنوع ہے۔ دوسری صورت جو امام احمدؒ، اسحاقؒ سے مروی ہے کہ حمل کے حمل کو بیچا جائے اور لغت کے اعتبار سے یہ زیادہ قریب ہے اور اس میں چونکہ بیع المعدوم والمجہول وغیر مقدور التسلیم لازم آتا ہے۔ بنا بریں ممانعت کی گئی۔

نرکو مادہ پر چھوڑنے کی اجرت لینا منع ہے؟

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ

تشریح: عسب فحل سے جانور کی جفتی مراد ہے اور یہاں جو ممانعت ہے یہ جفتی کی نہیں بلکہ جفتی کرا کر اجرت لینے کی ممانعت مراد ہے۔ تو گویا یہاں مضاف محذوف ہے ای کراء او اجرۃ عسب الفحل

بعض مالکیہ اسکو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہا اگر یہ ممنوع ہو جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائے گا۔ لیکن جمہور فقہاء احناف و شوافع کے نزدیک ناجائز ہے اور اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے یہی ہے کیونکہ احادیث صریحہ میں ممانعت آئی ہے۔ نیز عام کلیات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس میں عمل متعین نہیں جو صحت اجارہ کیلئے شرط ہے اور حدیث کے مقابلہ میں مالکیہ کا قیاس صحیح نہیں نیز ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے نیز راستہ گھاٹ میں بھی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ عام طور سے دیہات میں رواج ہے۔

حیلہ کر کے پانی فروخت کرنا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَأُ

تشریح:اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئیں سب سے صاف توجیہ یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کو نہ بیچنا چاہئے کیونکہ اس سے گھاس بیچنالازم آتا ہے جو منع ہے۔ کیونکہ بغیر پانی جانور چراگاہ میں نہیں چریں گے اور علامہ خطابیؒ ونوویؒ فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی ارض موات میں کنواں کھود کر مالک بن گیااور اسکے آس پاس ارض موات میں گھاس ہے اور اس کنویں کے پانی کے علاوہ دوسرا کوئی پانی نہیں ہے اب اگر صاحب بئر پانی نہ دیوے اور جانور والے وہاں جانور نہیں چرائیں گے تو صاحب البئر سے کہا جارہا ہے کہ وہ زائد پانی کو نہ روکے کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آئے گا حالانکہ وہ سب کیلئے مباح ہے۔ امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ سے یہی معنی منقول ہیں اور وہ حضرات اس نہی کو نہیٔ تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے بعض حضرات اسکو من باب المروۃ والاحسان قرار دیتے ہیں کیونکہ آدمی اگر اپنا مال نہ دے تو کوئی جبر اور قہراً نہیں لے سکتا ہے۔

بیع الکالی بالکالی کی ممانعت

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ

تشریح:اس بیع کی دو صورتیں ہیں۔ **پہلی صورت** یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادھار بیچتا ہے جب اجل آتا ہے تو ثمن نہیں دے سکتا ہے تو بائع سے کہتا ہے کہ اس چیز کو دوسری دفعہ دوسرے اجل کے ساتھ بیچ دے تو بائع بیچ دیتا ہے اور آپس میں کوئی تقابض نہیں ہوتا تو یہ بیع مالم یقبض ہونے کی بنا پر ممنوع ہے۔ **دوسری صورت** یہ ہے کہ زید کا مثلاً بیع سلم کی وجہ سے عمرو پر ایک متعین کپڑا ہے اور بکر کا عمرو پر دس درہم دین ہے تو زید بکر سے کہتا ہے کہ میں تیرے پاس میرا وہ کپڑا بیچتا ہوں جو میرا عمرو پر ہے ان دراہم کے عوض میں جو تیرے عمرو پر ہیں اور بکر نے قبول کر لیا۔ تو اس میں بھی بیع مالم یقبض ہے اسلئے منع ہے۔

بیعانہ دینے کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ

تشریح: بیع عربان کی صورت یہ ہے کہ کوئی چیز خرید لے اور بائع کو ایک یا دو درہم دے اس شرط پر کہ اگر نہ لے تو بائع ان درہم کو واپس نہ دے گا۔ تو یہ ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط وغرر ہے نیز بائع نے جو درہم لیا وہ بغیر عوض کے ہے جو ناجائز ہے اگر چہ امام احمدؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے کہ انہوں نے اجازت دی تھی لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔ کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے۔ نیز وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہے۔ ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ یہ منقطع ہے جو قابل استدلال نہیں۔

ایک بیع میں دو بیع کرنا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

تشریح: بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے عاقدین دوسرا معاملہ کریں فقہائے کرام نے اسکی بڑی تفصیلات کی ہیں۔ بعض حضرات اسکی یہ تفصیل کرتے ہیں کہ بائع کسی چیز کو اٹھا کر یہ کہتا ہے کہ اگر نقد لیتے ہو تو پانچ درہم ہیں اور اگر ادھار لیتے ہو تو دس درہم اور مشتری کسی ایک کی تعیین کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔ تو یہ ناجائز ہے۔ اسلئے کہ اس میں

ثمن مجہول ہے۔ ہاں اگر مشتری کسی ایک کو متعین کر کے قبول کر لے مثلاً میں نقد لیتا ہوں تو جائز ہے کیونکہ جہالت ختم ہو گئی۔ لیکن فقہاء احناف نے اس کو بھی مکروہ کہا۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع دوسرے سے کہتا ہے کہ میں اپنی چیز اتنے میں تم سے بیچتا ہوں بشرطیکہ تم بھی مجھے تمہاری چیز اتنے ثمن میں بیچ دو۔ تو بیع کے ساتھ شرط ہے پھر ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کر لیا اس لئے ناجائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی تفسیر ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے کتاب الاثار میں یہی تفسیر منقول ہے۔

قرض روپے دیکر سودا گری کرنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

تشریح: سلف کے معنی قرض کے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو قرض دے اور کوئی چیز فروخت کرے اور زیادہ دام لے یا مشتری سے قرض لے اور کم دام سے بیچے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ کل قرض جرّ نفعاً فھو ربوٰ۔

دوسرا مسئلہ بیع میں شرط لگانا تو اس میں تفصیل ہے،

ائمہ کا اختلاف: چنانچہ امام مالکؒ واحمدؒ واسحاقؒ وابن شبرمہؒ کے نزدیک بیع میں دو شرط لگانا جائز نہیں۔ لیکن ایک شرط جائز ہے مثلاً کپڑا خرید لیا اس شرط پر کہ بائع دھو کر سلائی کر کے دے گا تو یہ ناجائز ہوگا۔ لیکن اگر صرف دھونے یا سلائی کرنے کی شرط ہو تو جائز ہے اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک بیع بالشرط جائز ہے۔ لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، جمہور کے نزدیک مطلقاً شرط مفسدِ للبیع ہے۔ چاہے ایک ہو یا دو۔

دلائل: امام مالکؒ احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ انہوں نے اپنا اونٹ ایک شرط پر حضور ﷺ کو بیچا تھا۔ اور آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔ نیز حدیث مذکور سے کہ یہاں دو شرط کو ناجائز قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ ایک شرط جائز ہے۔ ابن ابی لیلیٰؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو بخاری شریف کے متعدد مواضع میں موجود ہے کہ انکو بریرہ کی اشتراء بشرط ولاء ھم کی اجازت دی پھر خطبہ میں شرط کو باطل کر دیا اور بیع کو باقی رکھا تو معلوم ہوا کہ شرط باطل ہے اور بیع جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عمر بن شعیبؓ کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع وشرط تو بیع اور مطلقاً شرط سے نہی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں باطل ہیں۔

جواب: فریق اول نے جو دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث سے پیش کی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ شرط صلب عقد میں نہ تھی بلکہ عقد ہونے کے بعد لگائی۔ لہٰذا کوئی حرج نہیں اور بعض نے یہ جواب دیا کہ وہاں حقیقۃً کوئی بیع نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ حضرت جابرؓ کو کچھ ہبہ کر دینا چاہتے تھے۔ اگر ویسے ہی دے دیتے تو دوسروں کو لالچ ہوتا اور حضور ﷺ کے پاس اتنا مال نہیں تھا کہ سب کو دے سکیں۔ بنا بریں ظاہراً بہانہ کر کے بصورت بیع اسکو رقوم دیئے کہ یہی وجہ ہے کہ مدینہ جانے کے بعد دراہم اور اونٹ بھی دے دیا تو جب بیع ہی نہیں پھر ہزار شرط لگالے کوئی حرج نہیں۔ اور ولا شرطان والی کا جواب یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔ نیز مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں۔ ابن ابی لیلیٰ نے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لھم کا بمعنی علی کے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ یہ شرط لگانا ان کیلئے مفید نہیں ہوگا بلکہ مضر ہوگا۔ لہٰذا شرط لگانے دو۔ کما قال الطحاوی ھکذا نقل عن الامام الشافعیؒ اور بعض حضرات نے جواب یہ دیا کہ آپ ﷺ نے شرط

لگانے کی اجازت دی۔ تاکہ عملی طور پر تہدیداً ان کو منع فرماویں چنانچہ آپ ﷺ کے خطبہ سے یہی معلوم ہوتا ہے مابال رجال یشترطون شروطاً تو یہ اثبات جوازِ شرط کیلئے نہیں فرمایا بلکہ بطور تہدید فرمایا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُوْلُهٗ۔

باب فی البیع المشروط

پھل دار درخت کی بیع کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ الخ

تشریح: تأبیر کہا جاتا ہے درخت کھجور کے نر (مذکر) کے شگوفے کو مؤنث درخت کے شگوفے میں ڈالنا۔ جس سے بحکم خداوندی زیادہ ثمر آتا ہے۔ اب اگر درخت کو فروخت کیا تو شافعیؒ، مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اگر نخل موبرہ ہو تو ثمر بائع کا ہوگا ہاں اگر مشتری ثمر لینے کی شرط لگالے تو پھر اس کا ہوگا اور اگر غیر موبرہ ہو تو ثمر مشتری کا ہوگا۔ ہاں اگر بائع ثمر کا استثناء کرلے تو پھر اس کا ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نخل چاہے موبرہ ہو یا غیر موبرہ ہر صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔ ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہوگا۔

امام شافعیؒ مالکؒ احمدؒ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں تو اس حدیث کے مفہوم و منطوق دونوں پر عمل کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال کتاب الآثار لمحمدؒ کی حدیث ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اشتری ارضا فیھا نخل فالثمر للبائع الا ان یشترط المبتاع۔

تو یہاں عدم اشتراط المشتری کے وقت ہر حال میں ثمر بائع کیلئے کہا گیا، دوسری بات یہ ہے کہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ جو چیز مبیع سے منفصل ہو یا متصل ہو مگر للبقاء نہیں بلکہ للقطع ہو تو وہ بغیر تصریح کے مبیع کے اندر داخل نہیں ہوتی جیسے کھیت والی زمین بیچنے سے کھیت داخل نہیں ہوتی بغیر تصریح اور ثمر کی بھی یہی شان ہے لہٰذا وہ بغیر تصریح کے فقط درخت بیچنے سے داخل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب عام طور سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے جو ہمارے نزدیک قابل حجت نہیں ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ میرے نزدیک پسندیدہ نہیں بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ تأبیر کنایہ ہے ظہور ثمر سے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے درخت بیچ دیا ظہور ثمر سے پہلے تو پھل مشتری کا ہوگا اور اگر ظہور ثمر کے بعد بیچا تو پھل بائع کا ہوگا اور یہی مطلب بیان کیا علامہ طیبیؒ نے شرح مشکوۃ میں اور ابن عبدالبر نے تمہید میں لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں۔

بائع ومشتری کے نزاع کی صورت میں کس کے قول کا اعتبار ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ الخ

تشریح: بائع مشتری اگر مقدار ثمن یا خیار شرط وغیرہ کے بارے میں اختلاف کریں تو اگر مبیع موجود ہو تو جسکے پاس بینہ مثبتِ زیادت ہوگا اسکے حق میں فیصلہ ہوگا یہ بالاتفاق ہے۔ اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اب مشتری کو اختیار ہوگا۔ چاہے بائع کی بات مان لے یا حلف اٹھا کر انکار کرے پھر یا کہ دوسرے کے قول پر

راضی ہو فبہا۔ ورنہ قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ چاہے مبیع موجود ہو یا نہ ہو۔ دلیل میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور پیش کرتے ہیں۔ کہ اس میں کوئی قید نہیں یہی محمد کا قول ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع کے موجود ہونے کی صورت میں تو تحالف ہوگا۔ لیکن مبیع ہلاک ہاجائے تو تحالف نہیں بلکہ یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ ابن مسعودؓ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ ہے: اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة ولا بینة لاحد هما تحالفا وترادّا۔

چنانچہ ابن ماجہ میں یتردان البیع کا لفظ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں طرف سے واپسی ہونی چاہئے اور یہ وجود مبیع کو مستلزم ہے۔ یہی ان کی حدیث کا جواب ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا چاہئے۔

بَابُ السَّلَمِ وَالرَّهْنِ (بیع سلم اور رھن کا بیان)

سلم کے لغوی اصطلاحی معنی: سلم کے لغوی معنی "تسلیم کرنا" ثمن کو مبیع کی تسلیم سے پہلے اور کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے ہیں اور اصطلاح میں بیع سلم کہا جاتا ہے "بیع الاجل بالعاجل" یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو اس کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ بیع سلم کی حیثیت اگرچہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے اجازت دی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ قسم کھا کر کہتے ہیں: اشهد ان الله احل السلف المضمون وانزل فیه اطول أیة فی کتابه۔ ثم تلی هذه الأیة: يَآَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوٓا اِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى۔

نیز حدیث میں ہے: نهى النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی السلم۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اس کیلئے شرائط لگائیں تاکہ وہ معدوم شئ کالموجود ہو جائے۔

رھن کے معنی حبس کے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: کل نفس بما کسبت رھنة ای ممنوعه اور اصطلاح میں رھن کہا جاتا ہے جعل الشیئ محبوسا بحق یمکن استیفاء منه۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهوناً۔

شئ مرہون سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام احمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک شئ مرہون سے انتفاع جائز ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام احمدؒ واسحاقؒ حدیث ابی ہریرہؓ سے استدلال کرتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں سعید ابن المسیب کی مرسل حدیث سے جس کو امام شافعیؒ نے روایت کی: لا یغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شئ مرہون کا نفع وفوائد سب راھن کا ہے نیز جب اصل مرہون کا مالک راہن ہے تو اسکے منافع بھی اسکے ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرتہن اس سے فائدہ حاصل کرے تو کل قرض جر نفعاً فھو ربوٰ میں شامل ہوگا اور ربوٰ کی حرمت حدیث مشہور سے ہے۔ امام احمدؒ واسحاقؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرمت ربوٰ کی حدیث مشہور سے یہ منسوخ ہے یا اس سے مراد منیحہ ہے اور رھن کے معنی منیحہ آتے ہیں کما قال الشاہ انور رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الاِحْتِكَارِ (ذخیرہ اندوزی کرنے کا بیان)

احتکار کی تعریف: احتکار کے اصل معنی جمع کر کے روک رکھنا اور اصطلاح شریعت میں احتکار کہا جاتا ہے گرانی کے

زمانہ میں سامان خرید کر کے اس سے زائد گرانی کے وقت بیع کرنے کی انتظار میں سامان کو روک رکھنا۔

احتکام کا حکم: اب اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھنا یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سب کو احتکار میں شمار کرتے ہیں کیونکہ حدیث عام ہے: المحتکر ملعون۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے۔ اس کے روکنے کو احتکار کہتے ہیں۔ پھر امام مالکؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک ہر قسم کی چیزوں میں احتکار مکروہ ہے۔ خواہ بعام ہو یا دیگر اسباب ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ صرف بعام میں احتکار کو ناجائز کہتے ہیں۔ جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ قوتِ بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے اس کے روکنے کو بھی ناجائز کہتے ہیں خواہ سونا چاندی یا کپڑا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیث: من احتکر فھو خاطئی اور الجالب مرزوق والمحتکر مطعون۔

پر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد سے عمل کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے حقیقت ضرر کا اعتبار کیا یہی امام مالکؒ کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ نے ضرر معہود کا اعتبار کیا۔ پھر کم مدت روکنے کو احتکار نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ اس سے ضرر نہیں ہوتا ہے پھر مقدار مدت بعض نے چالیس دن بیان کی جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے: من احتکر طعاماً أربعین یوماً یرید الغلاء فقد برئ من اللہ وبرئ اللہ منہ، رواہ احمد۔

اور بعض نے ایک ماہ مدت بیان کی اصل بات یہ ہے کہ جتنے دن روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو بس یہی احتکار ناجائز ہے۔

بَابُ الْإِفْلَاسِ وَالْإِنْظَارِ (افلاس اور مہلت دینے کا بیان)

مفلس کے بارے میں ایک حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَأَدْرَكَ رَجُلٌ مَالَهُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

تشریح: یہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا اور وہ مفلس ہو گیا اور دوسری کوئی چیز اس کے پاس نہیں تو بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے بھی قرض خواہ ہیں تو آیا اس مبیع میں سب برابر کا حقدار ہے یا بائع ان کا زیادہ حقدار ہے۔

فقہاء کا اختلاف: تو ائمہ ثلاثہ، اوزاعیؒ کے نزدیک بائع اس چیز کا زیادہ حقدار ہے دوسرے کا کوئی حق نہیں۔ احناف کے نزدیک سب قرض خواہ اس میں برابر کے شریک ہیں مبیع کو فروخت کر کے اپنے اپنے حصہ کے اندازہ تقسیم کر لیے جائیں گے۔ تنہا بائع کو نہیں دیا جائے گا۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ اپنی دلیل میں حدیث مذکور پیش کرتے ہیں، احناف حضرت علیؓ کا اثر پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: ھو فیھا اسوۃ للغرماء اذا وجدھا بعینھا۔

نیز حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا اثر ہے: ان من اقتضی من ثمن سلعتہ شیئا ثم أفلس المشتری فھو والغرماء فیہ سواء۔

نیز جب بیع تام ہو گئی تو مشتری مبیع کا مالک ہو گیا اور ثمن اس کے ذمہ واجب ہو گیا تو بائع کا دین اس پر ہے لہٰذا دوسرے اصحاب

دین کی مانند ہو گیا بنا بریں سب کا حق برابر ہو گا۔

جواب: حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں بعینہ اپنے مال پانا مذکور ہے اور شئ مبیع بائع کا مال نہیں رہا۔ لہٰذا طحاویؒ نے کہا اس حدیث کا محمل غصب و عاریہ و ودیعت ہے کہ اس میں کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا ہے بلکہ صاحب مال حقدار ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر شئ مبیع مراد لی جائے تو یہ حکم دیانۃً و مروۃً ہے۔ قضاءً نہیں کہ دوسرے غرماء کیلئے مناسب نہیں کہ اس میں شریک ہوں بلکہ اخلاقاً و مروۃً بائع ہی کو دے دیں کیونکہ بالآخر مال تو اسی کا تھا۔

بَابُ الْغَصْبِ وَالْعَارِيَةِ (غصب اور عاریت کا بیان)

غاصب کیلئے شدید وعید

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا، فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِيْنَ

تشریح: اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یطوق کے معنی مکلف بنانا کہ غاصب کو ارض مغصوبہ کے اٹھانے کا مکلف بنایا جائے گا۔ اور علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ بروز قیامت اس زمین کو میدان محشر کی طرف لے جانے کی تکلیف دی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد اس کو سات زمین کے پیچھے دھنسا دیا جائے گا۔ تو گویا زمین اسکے گلے میں طوق ہو جائے گی۔ چنانچہ بخاری کی روایت سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ جس میں "خسف" یہ کا لفظ ہے۔

اسلام میں ڈاکہ زنی حرام ہے

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ وَلَا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ وَمَنِ انْتَهَبَ نُهْبَةً فَلَيْسَ مِنَّا

تشریح: جلب و جنب ایک گھوڑ دوڑ میں ہوتا ہے کہ اپنے فرس کے پیچھے ایک آدمی کو مقرر کر دے تاکہ اسکو ہنکاتا رہے یہ جلب ہے اور جنب یہ ہے کہ راستے میں دوسرا ایک گھوڑا مقرر رکھے کہ جب پہلا تھک جائے تو اس میں فوراً سوار ہو جائے تو چونکہ یہ دھوکہ ہے اسلئے منع کیا گیا اور صدقہ میں جلب یہ ہے کہ مصدق ایک جگہ میں ٹھہر جائے اور صاحب مال کو کہے کہ صدقہ یہیں لے آؤ یہ منع ہے کیونکہ اس میں اصحابِ اموال کو تکلیف ہے اور جنب یہ ہے کہ جب مصدق آتا تو لوگ اپنے مال دور لے جاتے۔ یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں مصدق کو تکلیف ہے اسکی ایک صورت بیع میں ہے جسکو تلقی جلب و بیع حاضر لبادٍ سے تعبیر کیا گیا اور اس کی تفصیل گزر گئی اور شغار کہا جاتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے تم اپنی بہن یا لڑکی میرے نکاح میں دے دو اس شرط پر کہ میں اپنی بہن یا بیٹی کو تیرے ساتھ شادی کر دیدوں گا اور یہی مہر ہے۔ اس میں الگ کوئی مہر نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح فاسد ہے کیونکہ حضور ﷺ نے لَا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ فرمایا۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے اور نکاح صحیح ہو جائے گا کیونکہ نکاح کا رکن ایجاب و قبول موجود ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ شرط بیکار ہو جائے گی اور مہر مثل دینا پڑے گا اور حدیث مذکور کا مراد یہ ہے کہ ایسا کام نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ بیکار ہے۔

کھیت کو جانوروں کے نقصان پہنچانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ حَرَامِ بْنِ سَعْدِ بْنِ مُحَيِّصَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ نَاقَةً لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطًا فَأَفْسَدَتْ فَقَضَى الخ

تشریح: حدیث مذکور میں جو مسئلہ مذکور ہے کہ اگر جانور کسی کے جانی یا مالی نقصان کرلے تو کیا کیا جائے گا؟ اسکی تفصیل کتاب الزکوۃ میں العجماء جرحها جبار کے ذیل میں گزر گئی۔

الحدیث الشریف: عَنْ أُمَيَّةَ بْنِ صَفْوَانَ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعَارَ مِنْهُ أَدْرَاعَهُ يَوْمَ حُنَيْنٍ ،فَقَالَ: أَغَصْبًا يَا مُحَمَّدُ؟ قَالَ بَلْ عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ

تشریح: شئ مستعار خواہ خود ہلاک ہو جائے یا مستعیر ہلاک کر دے بہر صورت مستعیر پر اسکا ضمان واجب ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ کے نزدیک البتہ امام شافعیؒ ذرا فرق کرتے ہیں کہ جسکا ہلاک ہونا ظاہر ہو اسکا ضمان نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ و حسن بصریؒ کے نزدیک استہلاک کی صورت میں تو ضمان ہے لیکن خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں، امیہ کی حدیث مذکور سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر قید عاریہ مضمونہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ و اصحابہ دلیل پیش کرتے ہیں، صفوان بن یعلی کی حدیث سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ اور عاریۃ مؤداۃ کے بعد فرمایا: بل عاریۃ مؤداۃ۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مَضْمُونَة کی نفی فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان دو صورت میں ہوتا ہے۔ ضمان مقابلہ یعنی بذریعہ عقدِ معاوضہ قبض کرکے ہلاک کرنے سے یا بغیر اذن قبض کرکے ہلاک کرنے سے جس کو ضمان عدوان کہا جاتا ہے اور عاریۃ میں ان دونوں میں سے ایک بھی نہیں لہٰذا ضمان نہ ہونا چاہئے۔ ان کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضمونۃ سے ضمان الرد مراد ہے۔ ضمان العین مراد نہیں ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں یا اس سے استہلاک کی صورت مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ چونکہ صفوان اب تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا ان کی تسلی خاطر اور مبالغہ فی الرد کے لئے لفظ مضمونۃ بولا ورنہ مؤداۃ کہنا چاہئے تھا۔ نیز بعض طرق میں لفظ مضمونہ ہے ہی نہیں بلکہ لفظِ مؤداۃ ہے لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

بَابُ الشُّفْعَة (شفعہ کا بیان)

شفعہ کے بارے دو ۲ مسئلوں میں اختلاف ہے۔ الشفعہ کا حق کن اشیاء میں ہے؟ پہلا یہ ہے کہ آیا شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے یا صرف عقار میں تو جمہور اہل علم کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات، وغیر منقول اشیاء میں ہوتا ہے اور منقولی اشیاء میں نہیں ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ ہوتا ہے۔ یہ حضرات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و الشفعة فی کل شئی ، رواہ الترمذی۔

جمہور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: انه علیه السلام قضی بالشفعه فی کل شرکة لم تقسم ربعة او حائطا ، رواہ البخاری۔

تو یہاں زمین اور حائطہ میں شفعہ کا ذکر ہے۔ فریق دوم نے جس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ حضرات محدثین کرام نے اسکو ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کل شئ سے عقار ہی مراد ہے۔

اسباب شفعہ: دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اسباب شفعہ کیا ہیں۔ تو شوافع کے نزدیک صرف دو چیزیں سبب شفعہ ہیں ایک شرکت فی عین المبیع دوسری شرکت فی حق المبیع کالطریق والشرب اور جوار کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا اور احناف کے نزدیک جوار بھی سبب شفعہ ہے لیکن علی الترتیب۔ یعنی سب سے پہلے شریک فی عین المبیع حقدار ہے۔ اس کے بعد شریک فی حق المبیع پھر جار حقدار ہے۔ امام مالکؒ، احمدؒ و اسحاقؒ بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ ان حضرات نے دلیل پیش کی حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث سے جس میں یہ الفاظ ہیں: فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ لہ۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابورافعؓ کی حدیث سے الجار احق بسقبہ، رواہ البخاری۔

اسی طرح حضرت سمرۃؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں جار الدار احق بدار الجار والارض۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریک کیلئے شفعہ کے ثبوت کی جو علت ہے وہ اتصال ملک کی وجہ سے ضرورۃً جار میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کیلئے بھی حق شفعہ ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں تقسیم کے بعد حق شفعہ بسبب شرکت کے نفی کی گئی۔ یعنی اب شرکت کی بناپر شفیع نہیں بن سکتا ہے بلکہ جوار کی بناپر شفعہ کا حقدار ہوگا۔

بَابُ الْمُسَاقَاةِ وَالْمُزَارَعَةِ (مساقاۃ اور مزارعت کا بیان)

مساقاۃ کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات کے درخت کو پانی وغیرہ دے کر اصلاح کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو دینا تاکہ اسکو بھی حصہ معین ثلث یا ربع ملے اور مزارعت کہا جاتا ہے اپنی زمین میں حصہ معین پر کسی کو کھیت کرنے کیلئے دینا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مساقاۃ درختوں میں ہوتی ہے اور مزارعت زمین میں ہوتی ہے۔ اب اگر مساقات و مزارعت، روپیہ پیسے یا دوسری زمین کے غلہ سے کرائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر زمین کے معین حصہ کی پیداوار سے کرائے۔ مثلاً فلاں طرف کے غلہ تیرا ہے یا معین درخت کے پھل سے کرائے یا پیداوار کی معین مقدار سے مثلاً ایک من تیرا ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر حصہ مشاع سے کرائے مثلاً ثلث یا ربع تیرا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

مزارعت میں فقہاء کا اختلاف: ہمارے صاحبین اور امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرھم کے نزدیک جائز ہے اور یہی اکثر صحابۂ کرام کی رائے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ مساقات کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے تابع کر کے مزارعت بھی جائز ہوگا۔ منفرداً مزارعت ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

دلائل: مجوزین استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر علی نصف مایخرج من ثمر او زرع، رواہ البخاری ومسلم۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے:

انہ قالت الانصار للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اقسم بیننا وبین اخواننا النخل قال لاتکفوننا المؤنۃ ونشرککم فی الثمر قالوا سمعنا واطعنا، رواہ البخاری تو یہاں عقد مساوات کیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: قال انہ علیہ السلام نھی عن المخابرۃ وھی المزارعۃ، رواہ مسلم۔

نیز ابن عمرؓ کی حدیث ہے: قال کنا نخابر ولانری بہ باسا حتی زعم۔

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنہ فتر کناہ، رواہ مسلم۔
دوسری بات یہ ہے کہ اجارہ کی صحت کیلئے یہ شرط ہے کہ عمل سے پہلے اجرت دینے پر قادر ہو اور اجرت متعین ہو اور یہاں دونوں مفقود ہیں۔ کیونکہ یہاں اجرت اس کے عمل سے نکل رہی ہے۔ پھر غلہ و ثمر نکلے گا یا نہیں یا کتنا نکلے گا؟ معلوم نہیں۔
امام ابو حنیفہؒ ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہود کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو معاملہ تھا وہ مزارعت و مساقات نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ زمین انہی لوگوں کو دے دی جائے جو اس کا مالک تھے اور ان کو اجرت کے طور پر کچھ دے دیا جائے اور بقیہ بیت المال لے لے یہ ہے اصل مسئلہ۔
جواب: لیکن متاخرین نے لوگوں کی حاجت اور تعامل امت کو دیکھ کر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا اور جن احادیث میں نھی ہے ان کو نہی تنزیہی اور شفقت پر محمول کیا ہے۔ نیز حاوی قدسی جو فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بھی تاکید کے ساتھ منع نہیں کرتے تھے بلکہ صرف مکروہ سمجھتے تھے اب اس میں زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ واللہ اعلم بالصواب و الیہ المرجع و المآب

زراعت میں لگ کر جہاد چھوڑنے پر شدید وعید

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ ... النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللهُ الذُّلَّ
تشریح: حدیث ہذا میں زراعت کے معاملہ کو ذلت کا سبب قرار دیا گیا۔ حالانکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی بہت فضیلت بیان کی گئی: قال علیہ السلام مامن مسلم یغرس غرسا او یزرع زرعاً فیاکل منہ طیر ...... الا کان لہ صدقۃ، رواہ البخاری۔
نیز دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جو اپنے عیال کے حقوق ادا کرنے کیلئے زراعت کرے گا۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اسکا چہرہ چودھویں رات کے چاند کی مانند چمک رہا ہو گا۔ تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ انس رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایت میں اصل زراعت کو محمود کہا گیا اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذمت کی گئی اس صورت میں جبکہ یہ جہاد کیلئے مانع بن جائے۔ پھر آلہ زراعت کو سبب ذلت قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اکثر ان میں بزدلی ہونے کی وجہ سے ذلتیں اختیار کرتے ہیں یا یہ وجہ ہے کہ اصحاب ارض سے حقوق ارض کے بارے میں حکومت کے لوگ ڈانٹ ڈپٹ کر کے حقوق ادا کرتے ہیں۔ نیز زراعت میں مشغول ہو کر اپنے دشمن کفار کے ساتھ جہاد کرنے میں پیچھے رہتے ہیں اور اس میں ایک قسم کی ذلت ہے۔

بَابُ إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ وَالشِّرْبِ (غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا بیان)

موات وہ زمین ہے ہے جو اجاڑ ہو اور آبادیوں سے بہت دور ہو اور آبادی کے مصالح ان زمینوں سے متعلق نہ ہوں۔
ارض موات کا شرعی حکم: اب اگر ایسی غیر آبادی زمین کو کوئی محنت مشقت کر کے قابل انتفاع بنائے تو وہ شخص اس کا مالک بن جاتا ہے یا نہیں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک وہ شخص مالک بن جائے گا۔ اذنِ امام کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہی ہمارے صاحبینؒ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک بغیر اذن امام مالک نہیں ہو سکتا اور امام کے لئے مناسب ہے کہ اگر کوئی اذن چاہے تو اجازت دے دے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عمر ارضاً لیس لاحد فھو احق بھا، رواہ البخاری۔

امام کی اجازت کا ذکر اس حدیث میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا اس کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں طبرانی کی ایک حدیث سے جس کے الفاظ یہ ہیں: لیس للمرأ الا ماطابت بہ نفس امامہ۔

دوسری دلیل صعب بن جثامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاحمیٰ الا اللہ ولرسولہ، رواہ البخاری۔

اور ائمۃ المسلمین اللہ ورسول کے نائب ہیں۔ لہٰذا زمینوں میں ائمہ کا اختیار ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس زمین میں پوری جماعت مسلمین کا حق ہے۔ لہٰذا ایک فرد کو بغیر اذن امام تصرف کا حق نہیں ہے۔

فریق اول نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کسی خاص قوم کو اس کی اجازت دی تھی۔ شرعی حکم کلی کے طور پر نہیں فرمایا: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار۔

اس حدیث کا مطلب سمجھنے کیلئے پانی کے اقسام سمجھنے کی ضرورت ہے۔ تو پانی کی متعدد اقسام ہیں۔ پہلی قسم ماء البحار اس میں تمام لوگ شریک ہیں خواہ کافر ہو۔ یا مسلمان اس میں پینے، جانوروں کو پلانے، زمین باغات سیراب کرنے میں سب کو برابر کا حق ہے۔ دوم بڑے بڑے نہروں کا پانی جیسا دجلہ فرات جیحون ان کے پانی کا حکم بھی ماء البحار کے مانند ہے۔ تیسرا مملوک کنواں و چشمہ کا پانی تو اس میں بھی عام لوگوں کا حق ہے البتہ اگر اسکے قریب دوسرا غیر مملوک پانی ہے تو پینے والوں کو مالک اپنی مملوک زمین میں دخول سے منع کر سکتا ہے اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صاحب البئر کو مجبور کیا جائے گا کہ تم یا اس کو پانی لا کر پلاؤ یا اس کو پینے کی اجازت دو۔ چوتھی قسم جو پانی اپنے برتن یا مٹکے میں حفاظت سے رکھ دیا۔ اس پانی میں دوسرے کسی کا حق نہیں وہ اس کا مالک ہے۔ البتہ ضرورت کے وقت اخلاقاً دینا چاہئے۔ تو حدیث مذکور میں جو شرکت کہا گیا وہ پہلی تین قسموں میں سے ہے اور وہ بھی شرکت فی الاباحت ہے شرکت ملک مراد نہیں ہے۔ اسی طرح جو گھاس غیر مملوک زمین میں اُگے اس میں بھی سب شریک ہیں اور جو زمین مملوک ہے اور خود بخود گھاس اُگے، اس میں بھی سب شریک ہیں البتہ صاحب ارض دخول سے منع کر سکتا ہے۔ اگر دوسری جگہ گھاس ہو۔ اگر دوسری جگہ نہ ہو تو اس کو کہا جائے گا تم گھاس دو ورنہ ان کو لینے دو۔ اسی طرح جو آگ میدان میں جلائی گئی اس میں سب شریک ہیں اگر کوئی روشنی حاصل کرنا چاہے یا اپنی بتی جلانا چاہے تو منع نہیں کر سکتا۔ البتہ اس سے جمرہ لینا چاہے تو منع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کا مملوک ہے نیز آگ بجھ جانے کا اندیشہ ہے۔

باب العطایا (عطایا کا بیان)

عطایا عطیۃ کی جمع ہے۔ جسکے معنی بخشش وہدیہ ہے اصل میں تو ہدیہ وبخشش قبول کرنا اور دینا سنت ہے اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے اور دل کا کینہ دور ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے: تھادوا تحابوا۔ وقال تھادوا فان الھدیۃ تذھب الضغائن۔

لیکن جسکے متعلق حرمت کا یقین ہو اسکو نہ لینا چاہئے اور اگر مشتبہ ہو تو لینا تو جائز ہوگا مگر نہ لینے میں احتیاط ہے۔

عمریٰ جائز ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمْرَى جَائِزَةٌ

تشریح: عمریٰ کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو ایک مکان ھبہ کردے اور یہ کہے ھٰذہ الدار لک عمریٰ۔ عمریٰ کے ھبہ کرنے کی صورتیں ہیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ واہب یہ کہے: اعمرتک ھٰذہ الدار فاذامت فھی لورثتک ولعقبک۔

دوم صرف یہ کہے: اعمرتک ھٰذا الدار اور کوئی قید نہ ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ کہے: جعلتھا لک عمرک فاذامت عادت الی اولی ورثتی ان مت۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ عاریت ہوگی ھبہ نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کے نزدیک وہ واپس لا سکتا ہے۔ اسی طرح مرنے کے بعد خود بخود معمر کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ ہبہ ہو جائے گا اور اس نے جو شرط لگائی وہ لغو ہوگی۔ کبھی واہب کی طرف لوٹ کر نہیں آئے گا۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ: قال انما العمریٰ التی اجاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقول ھی لک ولعقبک فاما اذا قال ھی لک ما عشت فانھا ترجع الی اصحابھا، متفق علیہ۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ ہی کی حدیث ہے: انہ قال امسکوا علیکم اموالکم ولا تفسدوھا فانہ من اعمر عمریٰ فھی للذی أعمرھا حیاً ومیتاً لعقبہ، رواہ مسلم۔

نیز جابرؓ کی دوسری حدیث ہے: قال ان العمریٰ میراث لاھلھا والعمریٰ لمن وھب۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ موہوب لہٗ مالک ہو جاتا ہے۔ امام مالکؒ نے جابرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقط حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے۔ اس سے احادیث مرفوعہ مطلقہ کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

عمریٰ اور قبیٰ جائز ہے

الحدیث الشریف :عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا

رقبیٰ کہا جاتا ہے کوئی شخص دوسرے ایک شخص کو زمین دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر تو میرے سے پہلے مر جائے تو زمین میرے پاس واپس آجائے گی اور اگر میں پہلے مر جاؤں تو یہ تیری ملک ہے۔ تو گویا ہر ایک دوسرے کے مر جانے کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ہمارے قاضی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی عمرہ کی مانند تملیک رقبہ ہے اور یہی امام شافعیؒ واحمدؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رقبیٰ عاریت ہے ھبہ نہیں۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے العمریٰ جائزۃ لاھلھا والرقبیٰ جائزۃ لاھلھا فرمایا رواہ الترمذی وابوداؤد۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں ما رواہ الشعبی عن شریح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجاز العمریٰ وابطل الرقبیٰ۔ نیز اس میں تملیک الشئ بامر خطر والتملیک لا یتحمل التعلیق بالخطر۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں رقبیٰ سے تملیک الرقبہ مراد ہے۔ بمعنی ارتقاب نہیں ہے اور یہ عرف پر مدار ہے اور امام صاحبؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبیٰ سے عاریہ دیا کرتے تھے۔ اسلئے رقبیٰ سے ھبہ نہیں ہوگا۔ بنا بریں

احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائے گا۔ واللہ اعلم

ہبہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً رجوع فی الھبہ جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر سات موانع نہ ہوں تو موہوب لہٗ کی رضامندی یا قضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الھبہ جائز ہے وہ سب موانع یہ ہیں: "دمع" "خزقہ" دال سے زیادت مراد ہے یعنی شئ موہوب میں زیادہ ہو جائے۔ میم سے موت احد العاقدین مراد ہے۔ عین سے عوض مراد ہے کہ اسکا عوض دیدے۔ خا سے خروج عن الملک مراد ہے۔ ز سے احد الزوجین مراد ہے۔ ق سے قرابت ذی رحم مراد ہے۔ ھا موہوب شئ کا ہلاک ہونا مراد ہے۔ ان صورتوں میں رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ ان کے علاوہ رجوع جائز ہے۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا۔ لا یرجع الواھب فی ھبتہ الا الوالد لولدہ۔ رواہ النسائی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الواھب احق بھبتہ مالم یثبت منھما، رواہ ابن ماجہ والدار قطنی۔

جواب: فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو نہی نہیں ہے بلکہ قباحت بیان کی گئی۔ جسکے قائل احناف بھی ہیں۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مطلب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی ورضا موہوب لہ خود واہب رجوع میں مستقل نہیں ہو سکتا۔

ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّ أَبَاهُ ... وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ ... إِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ

فقہاء کا اختلاف: ھبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان پر برابری کرنا اولی ہے بالاتفاق۔ لیکن اگر کسی نے بیش کم کر لیا تو یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ تو اس میں امام احمدؒ واسحاقؒ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہے۔ وہ مالک نہیں ہو گا بلکہ اسکے مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن مکروہ ہو گا اور موہوب لہ اس چیز کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اگر والد کسی لڑکا کو دیکھے کہ وہ مسرف ہے اور مرنے کے بعد اسکے مال کو معاصی میں خرچ کرے گا اور دوسرا دیندار ہے تو دیندار کو سب مال دے دینا جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک لڑکا معذور ہے کمائی نہیں کر سکتا تو اسکو کچھ زیادہ دے دینا جائز ہو گا۔

دلائل: فریق اول نے نعمان کی حدیث سے استدلال کیا کہ انکے والد انکو کچھ زیادہ دے کر حضور ﷺ کو گواہ بننے کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: إِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ اور فرمایا: اعدلوا بین اولادکم

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبر وعمر فاروق وعبد الرحمن بن عوفؓ کے فعل سے کہ صدیق اکبرؓ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو کچھ زائد دیا اور عمرؓ نے اپنے بیٹے عاصم کو زائد دیا اور عبد الرحمنؓ نے حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو زائد دیا اور ان تینوں کے فعل پر کسی نے انکار نہیں کیا تو گویا اس پر اجماع صحابہ ہو گیا۔

جواب: انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب پر محمول ہے اور جور سے کراہت کی طرف اشارہ ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں۔

بَابُ اللُّقَطَةِ (لقطہ کا بیان)

لقطہ بضم لام و بفتح قاف بمعنی التقاط بھی ہے یعنی راستہ سے کسی چیز کو اٹھانا اور مالِ ملقوط پر بھی اطلاق ہوتا ہے یہی جمہور لغویین کے قول ہیں اور خلیل بن احمد نے یہ فرق بیان کیا کہ بفتح قاف اٹھانے والا کو کہا جاتا ہے اور بسکون قاف مالِ ملقوط کو کہا جاتا ہے۔ پھر لقطہ کے بارے میں بہت مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے اٹھانے کے بارے میں تو متفلسفہ کہتے ہیں کہ اسکا اٹھانا جائز نہیں: لانہ اخذ مال الغیر بغیر اذنہ وذلک حرام شرعاً

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ احادیث میں اسکے اٹھانے کی تاکید آئی ہے۔ باقی انہوں نے اخذ مال الغیر کو حرام کہا ہے وہ تو اپنے استعمال کیلئے حرام ہے۔ یہاں تو اسکی حفاظت اور حتی الامکان مالک تک پہنچانے کے ارادہ سے اٹھایا جا رہا ہے جس میں قباحت نہیں بلکہ اولی ہے۔ پھر جمہور میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حلال تو ہے لیکن ترک اولی ہے۔ کیونکہ مالک اسی جگہ میں تلاش کر کے پالے گا۔ لیکن احناف اور عام فقہاء کے نزدیک ترک سے رفع افضل ہے خاص کر دورِ حاضر میں اور بدائع میں قدرے تفصیل ہے کہ اگر اس مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو مالک کو دینے کیلئے اٹھانا اولی ہے اور ضیاع کا خوف نہ ہو تو اٹھانا مباح ہے۔ اور اپنے لئے اٹھانا حرام ہے۔ اگر وہ مال معمولی ہو جیسے دو ایک خرما کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اٹھا کر انتفاع کر سکتا ہے اور جو مال ایسا ہو کہ مالک اسکو تلاش کرے گا تو ملتقط پر لازم ہے کہ اسکو اٹھا کر حفاظت کرے اور مالک تک پہنچانے کیلئے اسکی تشہیر کرے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آکر دعویٰ کرے کہ یہ میرا مال ہے اور علامت و نشان بیان کرے تو بغیر بینہ کے دے سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بینہ کی ضرورت نہیں علامت و نشان درست ہونے پر دینا واجب ہے۔ لیکن احناف و شوافع کہتے ہیں کہ اگر ملتقط کو یقین ہو جائے کہ یہ اس کا مال ہے تو دے سکتا ہے۔ ورنہ بینہ کے بغیر نہیں دے سکتا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں زید بن خالد ﷺ کی حدیث سے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: اعرف عفاصھا دوکاءھا فان جاء صاحبھا والافشانک۔

تو یہاں تھیلی و بندھن کی پہچاننے کے بعد مالک کو دینے کا حکم ہے بینہ کا کوئی ذکر نہیں۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس کلی مشہور حدیث سے جس میں مدعی پر بینہ کو لازم قرار دیا گیا کہ: البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔

فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں عفاص و وکاء کی معرفت کا جو حکم ہے وہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں بلکہ ملتقط کے مال کے ساتھ اختلاط نہ ہونے کی بنا پر ہے تاکہ مالک کے آنے پر امتیاز کر سکے اور دینے کا مسئلہ الگ ہے۔

لقطہ کے بارے میں ضابطہ

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ...... ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مال ملتقط کا اعلان و تشہیر ضروری ہے۔ لیکن اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ

مطلقاً ہر چیز کیلئے ایک سال تشہیر کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں چیز کم ہو یا زیادہ اور امام صاحبؒ سے تین روایات ہیں ایک روایت مثل جمہور کے ہے دوسری رائے یہ ہے کہ اگر دس درہم سے کم ہو تو چند روز تشہیر کافی ہے اور اگر زیادہ ہو تو ایک سال۔ تیسری روایت یہ ہے کہ کوئی خاص مدت متعین نہیں بلکہ ملتقط کی رائے کا اعتبار ہے کہ جتنے دن تشہیر کرنے سے معلوم کرلے کہ اگر مالک ہوتا تو ضرور نکل جاتا اتنے دن اعلان کر کے چھوڑدے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نیز اس زمانے جب خبر رسانی کے بہت سے ذرائع واسباب اخبار، ریڈیو وغیرہ ایجاد ہوگیا تو پھر تشہیر آسان ہے۔ بنابریں دو ایک دن کی تشہیر کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عَرِّفْهَا سَنَةً کی قید ہے قلیل وکثیر کا فرق نہیں کیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کی دلیل مسلم شریف کی مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً فرمایا عَرِّفْهَا اس میں کسی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز حضرت ابی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں کہ تین سال تشہیر کرنے کا حکم فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ ایک سال دوسال کی کوئی قید نہیں بلکہ مال کی حیثیت دیکھ کر مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ شوافع وغیرہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قید اتفاقی ہے۔ ورنہ تین سال کا ذکر حضرت ابی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں نہ آتا: والا فشانک

لقطہ کو قانون کے موافق اعلان وتشہیر کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے؟ اس کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ، شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ملتقط کو اختیار ہے جو چاہے کرے خود تصرف کرے یا صدقہ کردے۔ خواہ وہ فقیر ہو یا غنی۔ امام ابو حنیفہؒ وسفیان ثوریؒ کے نزدیک اگر وہ فقیر ہے تو خود تصرف کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو خود تصرف نہیں کر سکتا بلکہ صدقہ کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت زید ابن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے مالک نہ ملنے کی صورت میں ملتقط کو مطلقاً اختیار دیا ہے۔ فقیر وغنی کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ دوسری دلیل حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: فان جاء صاحبها والا فاستمتع بها، رواہ ابوداؤد۔

تو یہاں بھی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ نیز حضرت ابیؓ کے غنی ہونے کے باوجود استمتاع کی اجازت دی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه علیه الصلوۃ والسلام قال یتصدق بها الغنی ولا ینفع بها ولا یتملکها۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ چیز اس کے پاس بطور امانت ہے لہٰذا خود تصرف نہیں کر سکتا ائمہ ثلاثہ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں شانک کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی شان کے موافق عمل کرو کہ اگر فقیر ہو تو خود تصرف کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کردو۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ پر بہت قرض تھا جس بنا پر وہ صدقہ لے سکتے تھے یا جس وقت فقیر تھے کیونکہ جمیع ازمنہ میں غنی ہونا ضروری نہیں۔ لان المال غاد ورائح

باب لقطہ میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اونٹ وغیرہ جانور جو بغیر چرانے والے کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو ان کا التقاط جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک ان کا التقاط جائز نہیں۔ التقاط صرف ایسے جانور کا ہوگا جو بغیر راعی ہلاک وضائع ہونے کا اندیشہ ہے جیسے بکری وغیرہ۔

احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط جائز ہے بلکہ اسکا کرنا چاہئے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ ضالة الابل کے بارے میں سوال کرنے پر آپ ﷺ نے غضبناک ہو کر فرمایا: مالک ولها معها سقاءها وحذاءها

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی کہ :ھو لک اولاخیک اوللذئب کہ تم اٹھاؤ گے یامالک پالے گاورنہ بھیڑیا کھالے گا۔ یعنی ہلاک ہو جائے گااور یہ علت اس زمانے میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے کہ اگرچہ جانور بھیڑیانہ کھائے لیکن انسان نما بھیڑیا کھالے گا۔ لہٰذا اونٹ وغیرہ کاالتقاط بھی کرناچاہئے۔ نیز روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک شخص نے ایک اونٹ پایا تھاتواس نے اس کااعلان کیا پھر حضرت عمرؓ سے تذکرہ کیا آپ ﷺ نے مزید اعلان کاحکم دیااور اس پر دوسرے کسی نے نکیر نہیں کی۔ تو گویااجماع صحابہ ہو گیاانہوں نے جو حدیث پیش کی اس کاجواب یہ ہے کہ وہ خیر القرون کازمانہ تھاکہ جانوروں پر صرف بھیڑیوں کاڈر تھاچورڈاکوؤں کاخوف نہیں تھااور اونٹ وغیرہ پر بھیڑیاحملہ نہیں کر سکتا تھا۔اس لئے التقاط سے منع فرمایا۔اب اس زمانہ میں چورڈاکو کاخطرہ ہے۔ایں لئے اس کاالتقاط کرناچاہئے۔

بَابُ الْفَرَائِضِ (میراث کابیان)

فرائض فریضۃ کی جمع ہے جس کے معنی مقدرات شرعیہ فی المتروکات المالیہ اور فرض کے اصل معنی قطع کے ہیں اور قرآن کریم میں میراث کونصیب مفروض کہا گیااس لئے اس کوفرائض کہاجاتاہے۔

اختلاف ملت میراث سے محروم کردیتا ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

تشریح:اس میں سب کااتفاق ہے کہ کافر مسلمانوں کاوارث نہیں ہو سکتااور مسلمان کافر کاوارث ہو سکتاہے یانہیں؟اس میں کچھ اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن جبل، معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما، سعید بن المسیب اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کاوارث بن سکتاہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں مشہور حدیث سے :الاسلام یعلوولا یعلیٰ علیہ کہ اسلام بلند وغالب رہتاہے۔ مغلوب و نیچانہیں ہوتا۔ لہٰذا غلبے کاتقاضایہ ہے کہ مسلمان کافر کاوارث ہو۔ لیکن جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کے نزدیک مسلمان کافر کاوارث نہیں ہوگا۔ بدلیل حدیث مذکور لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

حضرت معاذؓ وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کامطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے مفضول نہیں ہوگا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ مختلف ادیان یہود و نصاریٰ، مجوس ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں یانہیں؟ توامام شافعیؒ کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کاوارث نہیں ہو سکتے۔ دلیل پیش کرتے ہیں :بحدیث لایتوارث اھل ملتین شتی۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ایک دوسرے کاوارث ہو سکتے ہیں لقولہ علیہ السلام الکفر ملۃ واحدۃ۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کاجواب یہ ہے کہ وہاں ملتین سے اسلام وکفر مراد ہے۔ تواس میں مسلمان اور کفار میں عدم ارث کاذکر ہے۔ کفار میں باہم عدم ارث مراد نہیں۔

قاتل میراث سے محروم ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ

تشریح:جو قتل حرمان میراث کاسبب ہوتاہے اس سے وہ قتل مراد ہے جو موجب قصاص اور کفارہ ہوتاہواور وہ قتل عمد وشبہ عمد و قتل خطاہے۔ خواہ خطافی القصد ہو یاخطافی الفعل ہواور قتل جاری مجری خطاء، ہر ایک کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے او

رایک قسم ہے جس کو قتل سبب کہا جاتاہے کہ اپنے غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا تو یہ حرمان میراث کا سبب نہیں ہوتا۔

دوسرے وارث نہ ہوں تو ماموں بھانجے کا وارث ہوسکتا ہے

الحدیث الشریف :عَنِ الْمِقْدَامِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَوْلٰى . . . وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ الخ

تشریح: یہاں ذوی الارحام کے وارث ہونے، نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور ذوی الارحام کہا جاتا ہے میت کے ہر اس رشتہ دار کو جو ذوی الفروض وعصبات میں سے نہ ہو۔

فقہاء کا اختلاف: توامام شافعیؒ مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ذوی الارحام کو میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ ذوی الفروض وعصبات نہ ہونے کی صورت میں میت کے مال کو بیت المال میں دے دیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں صرف ذوالفروض وعصبات کا ذکر ہے۔ ذوی الارحام کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا ذوی الارحام وارث نہیں ہوں گے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن میراث العمۃ والخالۃ فقال نزل جبرائیل واخبرنی ان لا میراث للعمۃ والخالۃ احناف دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللهِ۔

اس سے اولیت بالمیراث مراد ہے۔ دوسری دلیل حضرت مقدام کی مذکورہ حدیث: وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ تو خالہ جو ذوی الارحام میں سے ہے، اسکو وارث قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ ذوی الارحام مستحق میراث ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثابت بن الاجدع مر گئے اور اس کا کوئی وارث معلوم نہیں تھا صرف ایک بھانجا تھا تو حضور ﷺ نے بھانجا کو اسکی میراث دے دی۔

جواب: شوافع نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس آیت میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن دوسری آیت میں تو ذکر ہے کما ذکرنا۔ حدیث کا جواب ہے کہ یہ آیت الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ سے پہلے کی ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ ذوالفروض وعصبات کے ہوتے ہوئے عمہ وخالہ وارث نہیں ہوں گی۔ جس کے قائل احناف بھی ہیں۔

الحدیث الشریف :عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَزَادَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ: وَالطَّلَاقَ وَالْحَجَّ قَالَا: فَإِنَّهُ من دينكُمْ

تشریح: اس روایت میں علم کے سیکھنے پر زور دیا گیا ہے اور خوب ترغیب دی گئی ہے ایک اور روایت میں ہے: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم۔

علم الفرائض کو نصف العلم کہا گیا اس کے بارے میں علماء متقدمین فرماتے ہیں کہ ہم بغیر تاویل حقیقت پر محمول کرتے ہیں لیکن اس کے معنی وکیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں۔ لیکن متاخرین حضرات عوام کے ایمان کی حفاظت کی خاطر اس قسم کے تشابہات کی مناسب تاویلات کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض یہ فرماتے ہیں کہ عموم بلویٰ اور کثرت حاجت کی بنا پر اس کی اہمیت دینے کیلئے نصف العلم فرمایا۔ وقیل اس علم کی تحصیل میں بہت زیادہ محنت ومشقت ہوتی ہے کہ اس میں بہت حساب کی

ضرورت پڑتی ہے۔ بنابریں نصف العلم کہا گیا۔ وقیل کثرت ثواب وفضیلت کی بنا پر نصف العلم کہا گیا۔ قیل یا اس اعتبار سے کہا گیا کہ سبب ملک دو قسم پر ہے۔ ایک اختیاری جیسے شراء و قبول، ہدیہ وغیرہ دوسری قسم اضطراری جیسے ارث فرائض میں دوسری قسم سے بحث ہوتی ہے۔ بعض نے یہ توجیہ کی کہ انسان پر دو حالت طاری ہوتی ہیں حالتِ حیٰوۃ حالتِ ممات تو دوسرے علوم حالت حیٰوۃ کے لئے ضروری ہیں اور فرائض کی طرف بعد الموت احتیاج ہوتی ہے۔ بنابریں نصف العلم کہا گیا۔ قیل سب سے صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہاں نصف سے آدھا مراد نہیں بلکہ اس سے مطلقا جزء مراد ہے یا احدا لقسمین مراد ہے اگرچہ دونوں برابر نہیں ہیں۔

بَابُ الْوَصَايَا (وصیتوں کا بیان)

وصایا کی تعریف: وصایا وصیہ کی جمع ہے اور مصدری معنی پر اطلاق ہوتا ہے یعنی وصیت کرنا اور مالِ موصیٰ بہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور شرعاً وصیت کہا جاتا ہے: ھو عھد خاص مضاف الی بعد الموت وقد یصحبه للتبرع۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ اس میں تملیک المال فی المستقبل عند زوال الملک ہے۔ حالانکہ اگر وجود ملک کے باوجود تملیک فی المستقبل کرے تو جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ یوں کہے: ملکتک ھٰذا الشئ فی الغد تو عند زوال الملک بطریق اولی جائز نہیں ہوگا۔ لیکن انسان چونکہ محتاج ہے اور فطرۃً بخیل و حریص ہے اسلئے اکثر حین حیات میں کسی کو تبرعاً کچھ دینا نہیں چاہتا ہے اور وقتِ مرگ میں تلافی مافات کرنا چاہتا ہے بنابریں شریعت نے اس پر شفقت کرکے وصیت کی اجازت دی۔

وصیت کی حیثیت

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصَى فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّةٌ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ

تشریح: داؤد ظاہری اور امام اسحاقؒ کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ دلیل حدیث مذکور ہے اور بعض حضرات کے نزدیک صرف والدین واقربین کیلئے وصیت کرنا واجب ہے، لقولہ تعالی كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ۔ لیکن جمہور امت وائمہ کے نزدیک کچھ مال کی وصیت کرنا مستحب ہے کیونکہ مشروعة لنا لا علینا وما شرع لنا یکون مندوبا۔ نیز یہ بعد الموت تبرع ہے لہٰذا حال حیٰوۃ کے تبرع پر قیاس کیا جائے گا اور اسی طرح مستحب ہوگا۔

انہوں نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت میراث سے منسوخ ہوگئی۔ کما قال ابن عباس رضی اللہ عنہ نیز حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیة لوارث، ابوداؤد اور یہ مشہور حدیث ہے۔ اس سے نسخ قرآن جائز ہے۔ حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے موت کی یاد و تیاری کی طرف اشارہ کیا گیا یا اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس کے پاس کسی کی امانت وودیعت ہو یا کسی کا دین ہو تو وصیت کرنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

درس مشکوٰۃ

کامل

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

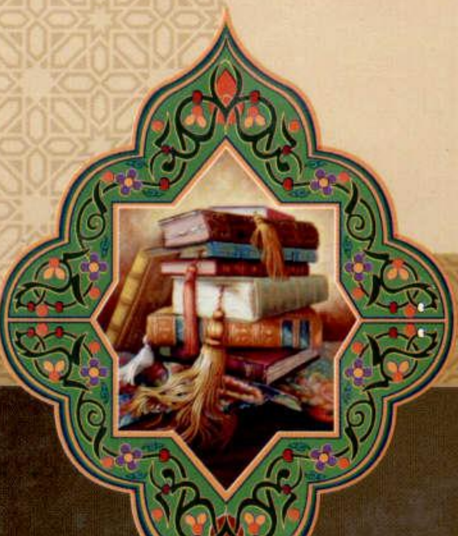
تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص: جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی



ادارۃ الحسن پشاور

(کامل) ۱

درس مشکوۃ

(جلد سوم)

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتھم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص

جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

ادارۃ الحسن پشاور

کتاب کا نام	:	درس مشکوۃ (سوم)
طباعت اول	:	دسمبر 2011
ناشر	:	ادارۃ الحسن پشاور
افادات	:	شیخ الحدیث حضرت مولانا اسحاق صاحب
ترتیب و جدید اضافات عنوانات	:	مفتی شہباز خان مردانی
		فاضل و متخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ
		بنوری ٹاؤن
مطابع	:	عبدالرحمٰن پریس، پشاور
تعداد	:	1100

ملنے کے پتے

وحیدی کتب خانہ پشاور	حافظ کتب خانہ پشاور
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک	فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک
مکتبہ رحمانیہ لاہور	قدیمی کتب خانہ کراچی
دارالاشاعت کراچی	مکتبۃ الحرمین لاہور
مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	نور محمد کراچی

ناشر

ادارۃ الحسن پشاور

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح (نکاح کا بیان)

چونکہ نکاح کے اندر معاملات وعبادات دونوں کی حیثیت موجود ہے کیونکہ اس میں زوج پر مہر واجب ہوتا ہے جو مال ہے اور نان ونفقہ واجب ہوتا ہے۔ نیز اس میں خانگی زندگی استوار ہوتی ہے اور یہ سب معاملات میں سے ہے۔ پھر دوسری طرف تخلی بمحض العبادۃ سے نکاح افضل ہے اور سنن مرسلین میں سے ہے۔ نیز تحصین الفرج عن الوقوع فی الزنا ہے اور یہ سب عبادات میں سے ہے۔ بنابریں مصنف علام نے عبادات و معاملات کے بعد کتاب النکاح کا آغاز کیا۔

نکاح کی تعریف: نکاح کے لغوی معنوی اکثر لغوین کے نزدیک وطی کے ہیں اور مجازاً ضم اور عقد پر بھی اس کا اطلاق ہوا کرتا ہے اگرچہ بعض نے اس کا عکس بیان کیا ہے اور بعض نے کہا کہ تینوں میں مشترک ہے اور اصطلاح میں نکاح کہا جاتا ہے: وھو عقد وضع لتملیک المتعۃ بالانثیٰ قصداً

اور مشروعیت نکاح کی حکمت یہ ہے کہ: تعلق بقاء النسل المقدر فی العلم الازلی علی الوجہ الاکمل۔

اور اس کا حکم یہ ہے: حل استمتاع کل منہما بالاخر علی الوجہ الماذون فیہ شرعاً وملک کل منہما علی الاخر بعض الاشیاء۔

نکاح کی شرعی حیثیت: اسکی شرعی حیثیت میں بڑی تفصیل ہے کہ اگر غلبہ شہوت ہو کر زنا میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ ہو اور مہر و نان و نفقہ پر قادر ہو تو بالاتفاق نکاح کرنا فرض ہے اور نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور اگر مہر و نان و نفقہ پر قادر نہ ہو یا جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو تو نکاح کرنا حرام ہے اور حالت اعتدال میں قدرت علیٰ حقوق الزوجہ کی صورت میں احناف کے صحیح قول کے موافق نکاح سنت موکدہ ہے اور تخلی بالنوافل سے نکاح افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح مباح ہے اور تخلی بالنوافل اشتغال با لنکاح سے افضل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم نے نکاح کو مباح قرار دیا۔ لہٰذا یہ بیع و شراء کی طرح ہے اور ظاہر بات ہے کہ بیع و شراء سے تخلی بالنوافل افضل ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی تعریف کی عدم نکاح پر۔ لہٰذا یہ افضل ہوگا۔

احناف بہت سی دلیلیں پیش کرتے ہیں سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ خاتم النبیین اشرف الرسول نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک نہیں بلکہ نو (۹) شادیاں کیں اور شادی نہ کرنے کے ارادہ کرنے والا پر سخت نکیر فرمائی تو ایک مباح امر پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پوری عمر نہ گزارتے اور نہ کرنے پر نکیر نہ فرماتے دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کو سنن مرسلین میں سے فرمایا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کو خیر الدنیا والاخرۃ فرمایا۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نکاح کی بہت ترغیب دی ہے اور فرمایا تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم . نیز فرمایا من اراد ان یلقی اللہ طاھراً مطھراً فلیتزوج الحرائر . نیز فرمایا گیا تزوجوا فان خیر ھذہ الامۃ نساء اور نکاح کو نصف دین کہا گیا اور تبتل سے منع فرمایا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح میں بہت سے دنیوی واخروی مصالح ہیں من تھذیب الاخلاق وتوسعۃ الباطن بالتحمل فی معاشرۃ النباء النوع وتربیۃ الولد والقیام بمصالح المسلم العاجز عن القیام بھا والنفقۃ علی الاقارب واعفاف الحرم عن نفسہ ودفع الفتنۃ عنہ وعنھن۔

ان مصالح کو سامنے رکھنے کے بعد نکاح کو افضل قرار دینے میں تامل نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ یہ سب فائدہ متعدی ہیں اور تخلی بالعبادات میں فائدہ غیر متعدی ہے۔

امام شافعیؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح فی نفسہ مباح کے قائل تو ہم بھی ہیں لیکن دوسرے مصالح کے پیش نظر ہم اس کو افضل کہتے ہیں۔ جیسا کہ بیع وشراء فی نفسہ مباح ہے مگر دوسرے مصالح مثلاً بال بچوں کے نفقہ کی غرض سے یہ فرض واجب ہو جائے گا اور حضرت یحییٰ علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ انکی شریعت میں عدم نکاح افضل تھا اور ہماری شریعت میں لا رہبانیۃ فی الاسلام سے اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

اور اہل ظواہر نے تو اپنی عادت کے موافق نکاح کے بارے میں امر کا صیغہ آنے کی بنا پر صلوۃ وصوم کے مانند نکاح کو فرض عین قرار دے دیا جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امر ہمیشہ وجوب کیلئے نہیں آتا ہے یا تو یہاں وجوب وفرضیت خاص، خاص حالت کی بنا پر ہے لہٰذا اس سے مطلقاً فرضیت نکاح پر اُن کو استدلال کرنا صحیح نہیں۔

جوانوں کو نکاح کرنے کا حکم

الحدیث الشریف :عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ الخ

تشریح: لفظ باءۃ ماخوذ ہے 'بوع' سے جسکے معنی پناہ لینا ہے۔ پھر مجازاً نکاح پر اطلاق کیا گیا کیوں کہ انسان جس طرح اپنے مکان کی طرف پناہ لے کر اطمینان حاصل کرتا ہے اسی طرح اپنی بی بی کی طرف پناہ لے کر اطمینان حاصل کرتا ہے جیسا کہ قرآن کریم نے اشارہ کیا: لِتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا سے اور باءۃ سے مؤنۃ مراد ہے۔ یعنی مہر، نان ونفقہ پر قادر ہونا۔ وجاء کے معنی خصیتین کو کاٹنا جس سے شہوت ختم ہو جاتا ہے اور روزہ سے شہوت کی جولانی ختم ہو جاتی ہے۔ بنابریں صوم کو وجاء کہا گیا اور جوع نہ کہہ کر صوم کا حکم دیا گیا تاکہ کسر شہوت کے ساتھ دوسری اور ایک عبادت بھی ہو جائے۔ (ایک تیر دو شکار)

تین چیزوں میں نحوست

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشُّؤْمُ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالْفَرَسِ الخ

تشریح: دوسری روایت میں مطلقاً شوم کی نفی آئی ہے، بنابریں علمائے کرام نے وجہ تطبیق کی مختلف صورتیں بیان کیں۔ کسی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ان تینوں کو دوسرے اشیاء سے خاص کر لیا اور بعض نے کہا کہ یہ علی سبیل الفرض کہا گیا کہ اگر کسی چیز میں شوم ہوتا تو ان تینوں میں ہوتا اور ان میں شوم نہیں ہے تو دوسرے میں بطریق اولیٰ نہیں ہوگا۔ چنانچہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت اس کی تائید کرتی ہے۔ فرمایا: وان یکون الطیرۃ فی شی ففی المرأۃ والدار والفرس۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان چیزوں کے انتخاب کرنے میں خوب ہوشیاری واحتیاط کے ساتھ قدم رکھنے کی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین ودنیا کے مصالح ان کے ساتھ استوار ہوتے ہیں۔ اگر ان میں خرابی آجائے تو پوری زندگی مکدر ہو جائے گی علامہ تورپشتیؒ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث اسکی تفسیر میں بیان کرتے ہیں کہ اگر گھوڑا سواری نہ دے اور جہاد میں آڑ جائے تو یہ مشؤم ہے اور عورت کا شوم یہ ہے کہ اسکا مہر حد سے زائد ہو اور بد خلق ہو اور دوسرے زوج کے پاس رہ کر پہلے شوہر کی تعریف کرے اور اس کی طرف مائل ہو اور مکان کا شوم یہ ہے کہ مسجد سے دور ہو اور جار خراب ہو اور ساتھ ساتھ تنگ بھی ہو اور اگر

یہ اوصاف نہ ہوں تو یہ سب مبارکات ہیں۔

بَابُ النَّظَرِ إِلَى الْمَخْطُوبَةِ، وَبَيَانُ الْعَوْرَاتِ(منسوبہ کو دیکھنے اور مستورہ اعضاء چھپانے کا بیان)

اپنی منسوبہ کودیکھ لینا مستحب ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ :قَالَ : فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا

تشریح: بعض اہل ظواہر کے نزدیک کسی اجنبیہ کی طرف دیکھنا جائز نہیں خواہ اسلئے خطبہ نکاح دیا ہو یا نہ ہو لیکن جمہور علماء کے نزدیک اگر کسی عورت کو نکاح کرنے کا پختہ ارادہ ہو تو خطبہ دے کر اسکو دیکھنا جائز ہے بلکہ اولیٰ و مستحب ہے۔ البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت ہے کہ اس عورت کے اذن کے ساتھ ہونا چاہیے، لیکن جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ صرف چہرہ اور کفین دیکھنے کی اجازت ہے اور کسی عضو کو دیکھنا جائز نہیں اگر دوسرے کسی عضو میں شبہ ہو تو کسی عورت کو بھیج کر تحقیق کر لے۔ اہل ظواہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے خطاب کر کے فرمایا: یا علی لا تتبع النظرۃ النظرۃ فان لک الاولی، رواہ الطحاوی

تو یہاں مطلقاً ممانعت ہے مخطوبہ و غیر مخطوبہ کی تخصیص نہیں۔ جمہور دلیل پیش کرتے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مسلم شریف میں کہ اس میں نظر کا امر کیا گیا دوسری دلیل حضرت مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا: فانظر الیھا فانه احریٰ ان یودم بینکما، رواہ الترمذی۔ تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: اذا خطب احد کم المرأۃ فان استطاع ان ینظر الیٰ ما یدعوہ الیٰ نکاحھا فلیفعل، رواہ ابوداؤد۔

تو مذکورہ روایات سے مخطوبہ عورت کو دیکھنے کا فقط جواز ثابت نہیں ہو رہا ہے بلکہ تاکید واولیت ثابت ہو رہی ہے اہل ظواہر نے منع کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مخطوبہ کے غیر مراد ہیں۔ جیسا کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے اور جواز رؤیت مخطوبہ کے حق میں ہے فلا تعارض بین الاحادیث۔

ران جسم کا مستورہ حصہ ہے

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ :عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ لَا تُبْرِزْ فَخِذَكَ وَلَا تَنْظُرْ إِلَى فَخِذِ حَيٍّ وَلَا مَيِّتٍ

تشریح: اہل ظواہر اور ابن علیہ کے نزدیک فخذ عورت نہیں ہے اور امام احمدؒ و مالکؒ سے ایک روایت ہے جمہور ائمہ اور ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے نزدیک فخذ عورت ہے اور یہی امام احمدؒ اور مالکؒ کی صحیح روایت ہے۔

دلائل: اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم غزا خیبر...... ثم حسر الازار عن فخذہ حتی النظر الیٰ بیاض فخذہ، رواہ البخاری۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جرھد کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اما علمت ان الفخذ عورۃ، رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لا تبرز فخذک فرمایا۔ تیسری دلیل محمد بن جحش رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال مرّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ معمر و فخذاہ مکشوفتان فقال یا معمر غط فخذک فان الفخذین عورۃ، رواہ فی شرح السنة۔

جواب: اہل ظواہر نے انس ﷺ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لڑائی و جنگ کا موقع اور لوگوں کا ازدحام تھا غیر اختیار طور پر کھل گیا تھا۔ اس سے فخذ عدم عورت پر استدلال کرنا درست نہیں جیسا کہ غیر اختیار طور پر اگر قبل و دبر کھل جائے تو عدم عورت ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ عن ام سلمة ...... افعمیا و ان انتما الستما تبصر انه یہاں دوسری ایک حدیث ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی: کنت انظر الی الحبشة وھم یلعبون بحرابھم فی المسجد تو ان دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہو گیا۔ کیوں کہ پہلی حدیث سے نظر النساء الی الرجال کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اور دوسرے حدیث سے جواز معلوم ہوتا ہے تو دونوں کے درمیان مختلف طریقے سے تطبیق دی گئی۔ (۱) پہلی بعد الحجاب کی ہے اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث قبل نزول الحجاب پر محمول ہے (۲) حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اسکے سن بلوغ سے پہلے پر محمول ہے (۳) عورتوں کو مردوں کے تحت الرکبة و فوق السرة کی طرف دیکھنا جائز ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی نظر یہی تھی اور حضرت ام سلمہ کی حدیث تقویٰ اور ورع پر محمول ہے اور یہی زیادہ راجح ہے کیوں کہ عصر نبوت میں عورتیں مسجد میں مردوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہوتی تھیں تو معلوم ہوا کہ اس قدر دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ شہوت نہ ہو۔

مالکہ کا اپنے غلام سے پردہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى . . . إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكِ بَأْسٌ إِنَّمَا هُوَ أَبُوكِ وَغُلَامُكِ

تشریح: یہاں بحث ہوئی عورت کا غلام اسکے محارم میں سے ہے یا اجنبی کی طرف ہے؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک عبد اسکی سیدہ کیلئے محارم میں سے ہے۔ لہٰذا غلام اسکے سر، ساقین اور عضدین دیکھ سکتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام سیدہ کیلئے بمنزلہ اجنبی ہے۔ لہٰذا سوائے وجہ اور کفین اور قدمین اور کچھ دیکھ نہیں سکتا ہے۔ امام شافعیؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس ﷺ کی حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے سیدہ کیلئے غلام کو باپ کے مانند محرم قرار دیا۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ...... أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ تو یہاں لفظ ما عام ہے غلام اور باندی دونوں کو شامل ہے لہٰذا عورت کیلئے اپنے مملوک غلام و باندی کے سامنے مواضع زینت کو ظاہر کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں طاؤسؒ و مجاہدؒ کے قول سے کہ لاینظر المملوک الی شعر سیدته اخرجه عبد الرزاق فی مصنفه۔ نیز حسن بصریؒ کا قول ہے کرہ ان یدخل العبد علی مولاته الا باذنها۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب غلام آزاد ہونے کے بعد سیدہ کو شادی کر سکتا ہے اجماعاً تو پھر ذی محرم کیسے ہوگا؟ محرم تو وہ ہے جس کے ساتھ کبھی بھی شادی جائز نہ ہو۔

انہوں نے حدیث حضرت انس ﷺ سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ وہ نابالغ تھا یا وہاں شہوت کا اندیشہ نہ تھا اور آیت کا جواب یہ ہے کہ اس سے صرف باندی مراد ہے کما قال الحسن و سعید ابن المسیب وقال لا تغرنکم سورة النور فانها فی الاناث دون الذکور، رواہ ابن ابی شیبه۔

بَابُ الْوَلِيِّ فِي النِّكَاحِ، وَاسْتِئْذَانِ الْمَرْأَةِ (ولی نکاح اور عورت کی اجازت کا بیان)

ولی ولایة سے ماخوذ ہے جسکے معنی تنفیذ الامر علی الغیر ہے اور ولی ہر عاقل بالغ اور وارث عصبه علی الترتیب فی المیراث کو کہا جاتا ہے پھر جاننا چاہیے کہ تمام معاملات میں نکاح کو شریعت نے بہت اہمیت دی ہے اسلئے کہ اس میں بہت سے مصالح دینیہ و دنیویہ

مضمر ہیں بلکہ پورے عالم کا نظام اس پر موقوف ہے کیوں کہ آپکی مودت و محبت اور تعلقات نکاح ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور اسی سے نظام عالم باقی رہتا ہے۔ بنا بریں شریعت نے نکاح کے معاملے کو نہ فقط ولی پر موقوف رکھا کیوں کہ اس سے عورتوں کی حیثیت انسانی ختم ہو جاتی ہے اور حیوان کی طرح ہو جائے گی جو انسانی عظمت و شرافت کا خلاف ہے اور نہ صرف عورت پر بھی موقوف رکھا کیوں کہ وہ ناقصات العقل میں سے ہے۔ تمام مصالح کی رعیت نہیں رکھ سکتی کبھی غیر محل میں معاملہ کرے گی جس سے خاندانی شرافت میں دھبہ آئے گا۔ اسلئے شریعت نے ولی اور مولیہ دونوں کی رضامندی و رائے پر معاملہ نکاح کو موقوف رکھا تاکہ ہر طرف کے مصالح کی رعیت ہو سکے اور اگر ولی عورت کو اس کی رضامندی کے سوا نکاح دے دے تو عورت مناسب سمجھے فسخ کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر عورت غیر مناسب جگہ میں نکاح کرلے تو ولی کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

بنا بریں بعض احادیث میں ولی کو ہدایت دی گئی کہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کو شادی نہ دے اور بعض احادیث میں عورت کو ہدایت دی گئی کہ ولی کے اذن و رضامندی کے بغیر شادی نہ کرے۔ بیان ماسبق کو پیش نظر رکھنے سے اسباب کے متعارض احادیث کے درمیان بآسانی تطبیق ہو جائے گی۔

مسئلہ ولایت الأجبار

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ الخ

تشریح: ولایت اجبار کا مسئلہ: یہاں ولایت اجبار کے مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ ولی بغیر اذن مولیہ نکاح دینے سے درست ہو جاتا ہے اور ولایت اجبار کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عورت کو مار پیٹ کر زبردستی سے نکاح دے دیا جائے جیسا کہ ظاہری لفظ سے معلوم ہو رہا ہے۔

ائمہ کا اختلاف: اب اس میں اختلاف ہوا کہ ولایت اجبار کا مدار کس پر ہے؟ تو شوافع کے نزدیک بکارت پر ہے کہ اگر عورت باکرہ ہے خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ، ولی بغیر اسکی اجازت شادی دے سکتا ہے اور اگر ثیبہ ہے تو شادی نہیں دے سکتا الا باذنہا اور امام اعظمؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، تو چار صورتیں نکلیں گی۔ (۱) **ثیبہ بالغہ**، بالاتفاق ولایت نہیں ہو گی (۲) **باکرہ صغیرہ**، بالاتفاق ولایت اجبار ہو گی (۳) **ثیبہ صغیرہ**، امام اعظمؒ کے نزدیک ولایت ہو گی اور شوافع کے نزدیک ولایت نہیں ہو گی (۴) **باکرہ بالغہ**، شوافع کے نزدیک ولایت ہو گی۔ احناف کے نزدیک نہیں ہو گی۔

دلائل: شوافع اپنے مدعیٰ پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الثیب احق بنفسہا من ولیہا، رواہ مسلم۔ تو یہاں ثیبہ کو اپنے نفس کا زیادہ حقدار قرار دیا گیا۔ تو مفہوم مخالف سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ باکرہ سے اس کا ولی زیادہ حقدار ہے لہٰذا ولایت اجبار کا مدار بکارت پر ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے کہ باکرہ سے بھی اجازت طلب کرنے کا حکم ہے، دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الایم احق بنفسہا من ولیہا اور لغت میں ایم کہا جاتا ہے اس عورت کو جس کا زوج نہ ہو خواہ مطلقہ ہو یا متوفی عنہا زوجہا ہو یا بالکل شادی نہ ہوئی ہو اور اس کے مؤید اکثر اہل علم کی رائے ہے کما قال الترمذی۔ نیز شیخ تقی الدین سبکیؒ جو شافعی المذہب ہے وہ فرماتے ہیں کہ ظاہری قرآن و حدیث احناف کے موافق ہے اور خود سبکی نے مسلک احناف کو اختیار کیا۔

جواب: شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک قابل حجت نہیں دوسری بات یہ ہے کہ اسکی دلیل مفہوم مخالف سے ہے اور ہماری دلیل منطوق سے ہے لہٰذا اسی کی ترجیح ہوگی یا اس سے باکرہ صغیرہ مراد ہے۔ باقی احناف کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار جو صغر پر ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اپنی چھ سالہ لڑکی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کرایا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسکو برقرار رکھا تو معلوم ہوا کہ صغیرہ کو ولی بغیر اسکی اجازت نکاح دے سکتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ بغیر شہوت نکاح کے مصالح کے بارے میں رائے پیدا نہیں ہو سکتی لہٰذا اس سے رائے لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

کم سن لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ

تشریح: فقہاء کا اختلاف: یہاں ایک اختلافی مسئلہ ہے جو نہایت اہم ہے۔ وہ یہ کہ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح کا انعقاد نہیں ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح کا انعقاد ہوتا ہے لیکن ولی کی رضامندی اور اذن ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بغیر اذن ولی عورتوں کی عبارات سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ مناسب جگہ میں شادی کرنے سے ولی کو خیار فسخ حاصل ہے۔

دلائل: امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاف فرمایا: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ ۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل، رواہ الترمذی۔ صاحبین دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاۃ ابی سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنہا فخطبنی الی نفسی فقلت یا رسول اللہ لیس احد من اولیائی شاهد فقال لیس احد من اولیائک حاضر ولا غائباً الا ویرضانی، رواہ الطحاوی۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح ہو جاتا ہے مگر ولی کی رضامندی ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے پاس بہت سے دلائل ہیں (۱) قرآن کریم کی بہت سی آیتوں میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی جیسے فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ ۔ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۔ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ تو ان آیات سے صاف معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے ولی کی رضامندی اور اذن کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ولی کو منع کیا جا رہا ہے کہ اسکے معاملہ میں دخل اندازی نہ کرے (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الایم احق بنفسها من ولیها، رواہ مسلم۔ (۳) لا تنکح الثیب حتی تستامر (۴) طحاوی میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمن رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو منذر ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھ شادی دے دی حالانکہ عبدالرحمن زندہ تھے اگرچہ غائب تھے تو یہاں عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ولی نہ تھی اور نہ ولی کی اجازت لی تھی اسکے باوجود نکاح منعقد ہو گیا تو معلوم ہوا کہ بغیر ولی اور بغیر اذن ولی فقط عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ نیز عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ ایک آزاد انسان ہے اس کو اپنے مال و نفس میں تصرف کا پورا حق ہونا چاہیے ورنہ اس کی حریت میں داغ پڑے گا۔

جواب: ائمہ ثلاثہ نے جن دو حدیثوں سے دلیل پیش کی انکا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں سند کے لحاظ سے بہت مختلف فیہ ہیں چنانچہ

امام ترمذیؒ نے ان پر کلام کیا اور امام طحاویؒ نے بھی کلام کیا اور مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لا نفی کمال کیلئے ہے۔ اگر ولی غیر مناسب دیکھے تو فسخ کر سکتا ہے یا اس سے مراد صغیرہ مجنونہ ہے اور ان کا نکاح ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی بغیر ولی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ یا ولی سے عام مراد لیا جائے کہ خود عورت اپنے نفس کا ولی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر عورت خود راضی نہ ہو تو نکاح نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا دوسرا جواب یہ ہے کہ باطل کے معنی علیٰ شرف البطلان ہیں۔ اسلئے کہ عورت غیر کفو میں یا مہر مثل کے کم میں شادی کرے تو ولی کو فسخ کرنے کا اختیار ہے اور خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مذہب بھی امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مانند ہے اسلئے تو انہوں نے اپنی بھتیجی کو بغیر اذن ولی شادی دے دی۔ لہٰذا جمہور کے معنی کے اعتبار سے راوی حدیث کے قول و فعل کے ساتھ تعارض ہو جائے گا جو اصول کے خلاف ہے اور ابو حنیفہؒ کا مطلب لینے سے تعارض نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہی اولیٰ ہوگا پھر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں ایسا قرینہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر ولی انعقاد نکاح ہو جاتا ہے وہ الفاظ یہ ہیں: ان دخل بھا فلھا المھر اگر نکاح درست نہیں ہوا تو مہر کیوں واجب ہوا؟ بیان ما سبق سے واضح ہو گیا کہ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب راجح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ إِعْلَانِ النِّكَاحِ وَالْخِطْبَةِ وَالشَّرْطِ (نکاح کا اعلان خطبہ اور شرائط)

نکاح کے وقت دف بجانا جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ رُبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ بْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ: جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَخَلَ حِينَ بُنِيَ عَلَيَّ فَجَلَسَ عَلَى فِرَاشِي... فَجَعَلَتْ جُوَيْرِيَاتٌ لَنَا يَضْرِبْنَ بِالدُّفِّ الخ

تشریح: حضرت جویریہ بنت معوذ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ حضور ﷺ کی محرمیت و زوجیت کا کوئی تعلق نہیں تھا پھر آپ ﷺ انکے سامنے بغیر پردہ کیسے بیٹھے؟ تو اسکے بہت جوابات دیئے گئے (۱) علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ حضور ﷺ کیلئے اجنبیہ کے ساتھ خلوت اور اسکی طرف دیکھنا جائز تھا، کیوں کہ آپ ہر قسم کے فتنوں سے مامون تھے (۲) ربیع پردہ کے پیچھے بیٹھی ہوئی تھی (۳) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل مسئلہ کے اعتبار سے چہرہ اور کفین کی طرف تو دیکھنا جائز ہے اگرچہ احتیاط نہ دیکھنے میں ہے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں پھر عام مجالس میں دف بجانا جائز نہیں۔ البتہ نکاح میں چونکہ اعلان کا امر ہے اعلنو ا بالنکاح کے ذریعے۔ بنا بریں نکاح میں دف بجانے کی اجازت بلکہ مستحب ہے۔

پھر نکاح میں نابالغ بچیاں خوشی کیلئے غیر عشقیانہ کچھ گانا گا سکتی ہے لیکن بڑی بڑی عورتوں کیلئے کسی قسم کا گانا جائز نہیں اور حدیث ہذا میں اسی کی طرف اشارہ ہے اس میں جویریات کا لفظ ہے جو تصغیر ہے چھوٹی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

کسی دوسرے کی منسوبہ کو اپنے نکاح کا پیغام نہ دو

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ الخ

تشریح: یہاں جو نہی ہے بعض حضرات نے نہی للتادیب فرمایا لیکن جمہور کے نزدیک یہ تحریم کیلئے ہے۔ کما قال النوویؒ، چنانچہ بعض روایت میں صراحۃً لا یحل کا لفظ ہے کما فی مسلم عن عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ لا یحل لمومن ان یخطب علی خطبۃ اخیہ۔ پھر بحث ہوئی کہ یہ تحریم کس صورت میں ہے؟ تو شوافع و حنابلہ کے نزدیک اگر عورت یا اسکے ولی نے صراحۃً قبول کر لیا اور دونوں طرف سے پورا میلان ہو گیا صرف عقد باقی ہے اس وقت دوسرے کا خطبہ دینا حرام ہے اور اگر صراحۃً رد کر دیا تو خطبہ

دینا جائز ہے اگر کچھ معلوم نہ ہو تو تب بھی جائز ہے اگر کنایۃً جواب دیا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک خطبہ دینا جائز ہے اور یہی شافعیہ کا صحیح قول ہے اور اگر عورت کی طرف سے نہ قبول ہو اور نہ رد، تب بھی خطبہ دینا جائز ہے۔

نکاح شغار کی ممانعت

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ : أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشِّغَارِ وَالشِّغَارُ الخ

شغار کے لغوی: معنی رفع اور خالی کرنا چونکہ اس قسم کے نکاح میں مہر کو عقد سے اٹھا دیا یا مہر سے خالی کرنا ہے بنا بریں اسکو شغار کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسکے معنی دور ہونا اور زوجین مہر کی نفی کر کے حق سے دور ہو گئے اسلئے شغار کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں شغار کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص اپنی بیٹی یا بہن کو دوسرے سے اس شرط پر نکاح دیتا ہے کہ وہ مزوج اپنی لڑکی یا بہن کو اسکے پاس شادی دے دے اور احد العقدین دوسرے کا مہر ہو جائے دوسرا کوئی مہر نہ ہو تو اسکے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہوا۔

ائمہ کا اختلاف: امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے امام اعظمؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی اور ہر ایک کو مہر مثل ملے گا۔

دلائل: فریق اول نے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کیا کہ آپ نے لاشغار فی الاسلام فرمایا۔ نیز نَهَى عَنِ الشِّغَارِ بھی موجود ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی کہ ہر ایک کا نصف بضع مہر ہوا اور نصف بضع منکوحہ ہوا اور منافع بضع میں اشتراک نہیں ہوتا جیسا کہ ایک عورت کو دو آدمی ایک ہی ساتھ شادی نہیں کر سکتا لہٰذا یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقد نے ایسی چیز کو مہر مقرر کیا جو مہر کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور ایسی صورت میں عقد صحیح ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے جیسا کہ کسی نے خمر اور خنزیر کو مہر مقرر کیا تو سب کے نزدیک نکاح ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے تو یہاں بھی ایسا ہے کیوں کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

جواب: امام شافعیؒ وغیرہ نے حدیث نہی سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ نہی نکاح کو تسمیہ مہر سے خالی کرنے کی وجہ سے ہے عین نکاح سے نہی نہیں ہے اور تسمیہ مہر سے نکاح کو خالی کرنے سے نکاح باطل نہیں ہوتا جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع وفروخت ممنوع ہے اور ان کی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب بضع مہر ہی نہیں ہوا تو اشتراک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو یہ شرط فاسد ہوئی جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ خود شرط باطل ہو گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا۔

متعہ کی ممانعت

الحدیث الشریف : عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ الخ

متعہ کی بحث: نکاح متعہ کہا جاتا ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت اتنے مال کے بدلے نفع اٹھاؤں گا۔ جمہور اُمت کے نزدیک متعہ حرام ہے البتہ ابتدا میں بعض صحابہ کرامؓ جواز کے قائل تھے، سب نے رجوع کر لیا۔ کما فی البدائع اور صاحب ہدایہ نے جو امام مالکؒ کی طرف اسکے جواز کی نسبت کی وہ غلط ہے کیوں کہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا۔ علاوہ ازیں امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں حضرت علیؓ کی حدیث نہی متعہ کے بارے میں نقل کی حالانکہ امام مالکؒ کی عادت ہے کہ مؤطا میں وہی روایت لاتے ہیں جو ان کے مذہب کے مطابق ہوتی ہے، لہٰذا اس حدیث کو اپنی کتاب میں لانا دلیل ہے اس بات پر کہ وہ حرمت متعہ کے قائل ہیں۔

شیعہ: امت میں صرف فرقہ شیعہ، حلت متعہ کے قائل ہیں وہ اپنے اس باطل عقیدہ کے ثبوت پر دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ سے طریقہ استدلال یوں ہے کہ یہاں استمتاع کا ذکر کیا گیا۔ نکاح کا ذکر نہیں کیا اور استمتاع ہی متعہ ہے پھر اجر کا ذکر کیا گیا اور وہ متعہ ہی میں ہوتا ہے نکاح میں تو مہر ہوتا ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ اسکے جواز کے قائل تھے جمہور امت قرآن کریم، سنت نبویہ، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ قرآن کریم کی آیت ہے: وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ ۝ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ ۝ فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ ۝ تو یہاں نکاح اور ملک یمین کے علاوہ دوسری صورت سے جماع کو حرام قرار دیا گیا اور ایسے کرنے والا کو عادی اور ظالم کہا گیا اور ظاہر بات ہے کہ متعہ نہ ملک یمین ہے اور نہ نکاح لہٰذا قرآن کریم کی نص قطعی سے اسکی حرمت ثابت ہوگئی اور حدیث سے یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں، اور سلمہ بن الاکوع کی حدیث مسلم میں کہ نھی عن متعۃ النسآء۔

تیسری حدیث حضرت ربیع کی انہ علیہ السلام قال یا ایھا الناس انی کنت اذنت لکم فی الاستمتاع من النساء و ان اللّٰہ قد حرم الی یوم القیمۃ. رواہ مسلم۔ اجماع کے بارے میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اسکے طرف حاجت ہونے کے باوجود اس سے پرہیز کرتے رہے کوئی بھی اسکے جواز کے قائل نہیں ہوئے اور قیاس بھی اسکے عدم جواز کا تقاضا کرتا ہے کیوں کہ نکاح کی مشروعیت کے جو مصالح ہیں وہ متعہ میں نہیں پائے جاتے بلکہ اس میں صرف قضا شہوت ہے۔ لہٰذا عقلاً بھی یہ حرام ہونا چاہیے۔

جواب: شیعہ نے آیت قرآنی سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ آیت کے ماقبل و مابعد میں نکاح کا ذکر ہے۔ لہٰذا استمتاع سے استمتاع با لنکاح مراد ہوگا اور لفظ اجر کا اطلاق مہر پر ہوتا ہے جیسا کہ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کر لیا کما ذکر نا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: اما علمت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرم المتعۃ یوم خیبر فرجع ابن عباس رضی اللہ عنہ و کان یقول الھم انی اتوب الیک من قولی فی المتعۃ پھر وہ مطلقاً حلت کے قائل نہ تھے بلکہ حالت اضطرار میں جواز کے قائل تھے جس طرح حالت مخمصہ میں مردہ کھانا حلال ہے اور ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں لکھا کہ اس سے بھی رجوع کر لیا کیوں کہ شہوت دبانے کی صورت میں شریعت نے صوم مقرر کیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ خود حرمت متعہ کے بیان کرنے والوں میں سے ہیں۔ لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے دلیل پیش کرنا درست نہیں ہوگا۔

پھر متعہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء اسلام میں یہ جائز تھا پھر خیبر کے سال میں حرام کر دیا گیا اور حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عام اوطاس میں تین دن کیلئے حلال کر دیا گیا پھر قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اور سبرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے دن حرام کر دیا گیا تو علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ متعہ کی تحریم و اباحت دو مرتبہ ہوئی چنانچہ قبل خیبر مباح تھا اور خیبر کے سال ایک مرتبہ حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال جسکو عام اوطاس کہا جاتا ہے تین دن کیلئے حلال کر دیا پھر حرام کر دیا گیا۔ یہی توجیہ امام شافعیؒ سے منقول ہے۔ لیکن اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کی عجیب تحقیق ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں کبھی متعہ حلال نہیں کیا گیا۔ بلکہ

زمانہ جاہلیت میں جس طرح مختلف قسم کا نکاح ہوتا تھا اس طرح متعہ ایک قسم تھا اور ابتداءِ اسلام میں جب تک احکام نازل نہیں ہوئے تھے زمانہ جاہلیت کے امور پر عمل ہوتا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ احکام نازل ہوتے رہے تو دوسرے باطل نکاح کی تحریم کے مانند متعہ کی تحریم بھی نازل ہوئی تو سب سے پہلے جنگ خیبر میں اسکی حرمت نازل ہوئی لیکن سب لوگوں تک یہ حکم نہیں پہنچا تھا اسی طرح کرتے رہے جس کو روایات میں دوسرے مرتبہ حلت سے تعبیر کر دیا گیا۔ بعد میں فتح مکہ کے سال اس حرمت کی مزید تاکید کی گئی اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں اس کی اور مزید تشہیر کرائی اس طرح متعہ کے بارے میں جو مختلف ہیں وہ سب جمع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب

خطبہ کے بغیر نکاح بے برکت رہتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ خُطْبَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَشَهُّدٌ فَهِيَ كَالْيَدِ الْجَذْمَاءِ

تشریح: اہل ظواہر کے نزدیک نکاح میں خطبہ پڑھنا شرط ہے بغیر اس کے نکاح صحیح نہیں ہوگا مگر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک خطبہ شرط نہیں ہے بلکہ مستحب ہے بغیر اس کے نکاح میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوگا اہل ظواہر نے ان احادیث سے استدلال کیا جن میں بغیر خطبہ نکاح کو کالید الجذماء و اقطع و ابتر کہا گیا۔ جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں ابوداؤد شریف کی حدیث سے کہ ان رجلاً من بنی سلیم خطبہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم امامۃ بنت عبد المطلب فانکحہ من غیر ان یتشھد تو اس سے واضح ہوا کہ بغیر خطبہ درست ہو جاتا ہے انہوں نے جو حدیث پیش کیں ان کا جواب یہ ہے کہ وہاں استحباب مراد ہے کیوں کہ وہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو وجوب و شرط پر دال ہو بلکہ وہاں بے برکتی کہا گیا جس کے قائل جمہور بھی ہیں۔

بَابُ الْمُحَرَّمَاتِ (محرمات کا بیان)

محرمت نکاح کے اسباب: جن عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) حرمت مؤبدہ یعنی جن سے ہمیشہ کیلئے نکاح حرام ہے کبھی حلال نہیں ہوگا (۲) حرمت غیر مؤبدہ جو عارض کی بنا پر حرام ہوئی، عارض دور ہو جانے سے حلال ہو جائے گی۔

پہلی قسم میں تین اسباب ہیں (۱) نسب ہے کہ اپنے فروع حرام ہیں جیسے بیٹیاں، بیٹی کی لڑکیاں، نیچے تک، اسی طرح اصول حرام ہیں اوپر تک۔ اسی طرح والدین کے فروع نیچے تک اور صرف فروع اجداد و جداد حرام ہیں ان کے نیچے حرام نہیں جیسے پھوپھی اور خالہ کی لڑکیاں اور ان کی لڑکیاں حرام نہیں۔ دوسرا سبب مصاہرت کہ بی بی کے فروع و اصول حرام ہیں۔ تیسرا سبب رضاعت ہے یہ نسب کے مانند ہے اور حرمت غیر مؤبدہ کے چار اسباب ہیں۔

(۱) الجمع بین المحرمات یعنی ایسی دو عورتوں کا نکاح کرنا کہ اگر ان میں کسی کو مرد یا عورت قرار دیا جائے تو ایک دوسرے سے شادی جائز نہ ہو جیسے دو بہن یا پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی (۲) حق غیر کی وجہ سے جیسے دوسرے کی منکوحہ یا معتدہ (۳) عدم دین سماوی جیسے مجوسیہ و مشرکہ (۴) التنافی جیسے مولی باندی کو شادی کرنا اور غلام اپنی سیدہ کو شادی کرنا۔

رضاعی ماں کا شوہر رضاعی باپ ہے

الحدیث الشریف: عَنْهَا قَالَتْ: جَاءَ عَمِّي مِنَ الرَّضَاعَةِ فَاسْتَأْذَنَ عَلَيَّ فَأَبَيْتُ أَنْ آذَنَ لَهُ حَتَّى أَسْأَلَ الخ

تشریح: مرضعہ عورت کے زوج کیلئے رضیعہ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ربیعہ الرائے اور اہل

ظواہر کے نزدیک رضاعت من جانب الرجل کسی شخص کو حرام نہیں کرتی۔ بنا بریں مرضعہ کے زوج اور اسکے آباء وابناء پر یہ رضیع بچی حرام نہیں ہو گی۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرمت رضاعت مرضعہ اور اس کے شوہر دونوں کی جانب میں ثابت ہو گی لہذا دودھ پینے والی لڑکی مرضعہ کے شوہر اور اس کے آباء وابناء پر حرام ہو گی۔ کمافی النسب ۱۲

اہل ظواہر نے وامهاتكم الاتی ارضعنكم کے ظاہر سے استدلال کیا کہ یہاں محرمات کی فہرست میں صرف امہات کا ذکر کیا۔ لہذا صرف اس کی جانب حرام ہو گی نہ کہ زوج کی جانب دوسری بات یہ ہے کہ دودھ صرف مرضعہ سے نکلتا ہے مرد کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو پھر اس کی جانب میں حرمت کیسے ہو گی؟ جمہور کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فليلج عليک فانه عمک من الرضاعة اس سے صاف معلوم ہوا کہ رضاعت سے مرد کی جانب میں بھی حرمت ثابت ہوتی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت کے بارے میں جتنی حدیثیں آئی ہیں ان میں عام الفاظ سے فرمایا: يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة ان الله حرم من الرضاعة ما حرم من النسب ان میں مرد و عورت کی جانب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ دودھ پیدا ہوتا ہے عورت اور مرد دونوں کے پانی سے۔ لہذا جزئیت دونوں طرف سے ثابت ہوتی ہے اور یہی حرمت کی علت ہے لہذا حرمت دونوں طرف میں ہو گی۔

انہوں نے آیت سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص الشی بالذکر سے ماعدا کی نفی پر استدلال کرنا درست نہیں خصوصی طور پر جب کہ دوسری طرف صحیح حدیث بھی موجود ہو اور یہاں زوج کی جانب سے حرمت پر حدیث موجود ہے کما ذکرنا قیاس کا جواب یہ ہے کہ صحیح احادیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہے پھر قیاس صحیح بھی نہیں کیوں کہ دودھ میں مرد کی بھی شرکت ہے۔ کما ذکرنا۔

رضاعت کی مقدار

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ قَالَتْ: أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ أَوِ الرَّضْعَتَانِ

تشریح: کتنی مقدار دودھ سے حرمت ثابت ہوتی ہے؟ اس میں سخت اختلاف ہے:

فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام احمدؒ کے نزدیک تین رضاعت سے حرمت ثابت ہو گی ایک یا دو سے نہیں ہو گی، یہی داؤد ظاہری اور ابو ثورؒ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک خمس رضاعات مشبعات فی خمسة اوقات سے حرمت ثابت ہو گی۔ یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، اوزاعی اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک مطلق رضاعت کم ہو یا زیادہ، حرمت ثابت کرتی ہے جب کہ یقین ہو کہ دودھ پیٹ میں داخل ہوا ہے۔

دلائل: اہل ظواہر و حنابلہ دلیل پیش کرتے ہیں ام الفضل کی مذکورہ حدیث سے لَا تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ أَوِ الرَّضْعَتَانِ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں لا تحرم المصة ولا المصتان اس سے معلوم ہوا کہ ایک دو مصہ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی بلکہ تین مرتبہ چوسنے سے حرمت ثابت ہو گی۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے قالت كان فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القران. رواه مسلم تو جب پانچ رضعات سے دس رضاعت منسوخ ہو گئیں بنا

بریں پانچ کے کم رضاعت سے حرمت ثابت نہ ہو گی احناف دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ حرمت رضاعت کی جتنی آیات واحادیث ہیں وہ سب مطلق ہیں کسی مقدار کا ذکر نہیں ہے جیسے وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ اور حدیث ہے انما یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ اصل علت تو جزئیت ہے اور یہ ایک قطرہ سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا مطلق رضاعت محرم ہونا چاہیے اہل ظواہر اور حنابلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ سب حدیثیں منسوخ ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی یہی منقول ہے کما فی فتح القدیر یا تو اس سے تیقن دخول لبن فی المعدہ مراد ہے اسلئے عام طور پر دو ایک دفعہ چوسنے سے دودھ اندر نہیں جاتا ہے اگر یقین ہو جائے کہ ایک قطرہ بھی اندر چلا گیا تب بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

جواب: امام شافعیؒ و اسحٰقؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ وہ پانچ رضاعات والی آیت کہاں ہے؟ اس پر وہ کہتے ہیں کہ وہ مصحف عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں ہی بکری نے کھالیا اس پر ابن جریرؒ کہتے ہیں ان استدلال الشوافع اکلتہ الشاۃ پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ پانچ رضاعات کی آیت اب تک موجود ہے یہ اخبار آحادہ میں سے ہے اور خبر واحد سے قرآنیت ثابت نہیں ہوتی اور مطلق رضاعات والی آیت متواتر ہے اس کے مقابلہ خبر واحد نہیں کر سکتی لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

مدت رضاعت کا زمانہ

الحدیث الشریف: وَعَنْهَا اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَیْهَا وَعِنْدَهَا ...... فَاِنَّ الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ

تشریح: اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے وہ رضاعت ہے جس سے بھوک دور ہو اور بچے کیلئے کھانے کا قائم مقام ہو، حالت کبر میں دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی اور اس بارے سلف میں کچھ اختلاف تھا چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک حالت کبر میں بھی رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور یہی داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں ابوداؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ سے سالم کو دودھ پلا کر اپنے اوپر حرام کر لیا اور رضاعی لڑکا کے مانند سلوک کرتی رہی، لیکن جمہور اُمت اور ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ حالت صغر کی رضاعت محرم ہے اور حالت کبر کی رضاعت محرم نہیں ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے: لا یحرم من الرضاعۃ الا ما کان فی الحولین، رواہ البیہقی دوسری دلیل مذکورہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے کہ اِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ نیز قرآن کریم کی آیات جن میں رضاعت کا مسئلہ بیان کیا گیا ان میں ایک خاص مدت کے ساتھ حرمت کو متعلق کیا گیا جیسے حَوْلَیْنِ كَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا۔

فریق اول نے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ابتدا زمانہ میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ کما قال ابن حجرؒ یا تو یہ ایک خاص جزئی واقعہ ہے جو صرف ان دونوں کیلئے خاص تھا جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قول سے معلوم ہوتا ہے قالت ما نری الا رخصۃ ارخصہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لسالم خاصۃ، دون الناس، رواہ ابوداؤد۔

مدت رضاعت: پھر یہاں دوسرے ایک مسئلہ میں بحث شروع ہوتی ہے کہ مدت رضاعت کتنی ہے؟ تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دو سال ہے اور یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے اور مالکؒ کے نزدیک دو سال سے کچھ زائد اور ڈھائی سال سے کم اور

امام زفرؒ کے نزدیک تین سال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ڈھائی سال۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے وَالْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے لایحرم الرضاعة الا فی الحولین امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا سے تو یہاں حمل وفصل کی مدت تیس مہینہ بیان کی گئی لیکن حمل کے بارے میں منقص حدیث موجود ہے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت لایبقی الولد فی بطن امه اکثر من سنتین۔ لہٰذا انفصال کے بارے میں ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا (ڈھائی سال) باقی رہا۔

اور حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حمل سے حمل فی البطن مراد نہیں بلکہ حمل فی الید مراد ہے۔ لہٰذا یہاں صرف مدت رضاعت کا ذکر ہے انہوں نے دلیل میں جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں پر مسئلہ استیجار بیان کرنا ہے کہ اگر کوئی اپنی زوجہ کو طلاق دے دے اور وہ بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو دو سال کی اجرت پائے گی۔ مدت رضاعت بیان کرنا مقصد نہیں۔ ہٰکذا قال ابن الہمامؒ والجصاصؒ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب بھی یہی ہے کہ دو سال کی رضاعت سے مستحق اجرت ہوگی۔ کیوں کہ صحیح روایت میں 'لاتحرم' کے بجائے 'لارضاع' کا لفظ ہے۔

ثبوت رضاعت میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہے یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ: أَنَّهٗ تَزَوَّجَ ابْنَةً لِأَبِي إِهَابِ بْنِ عَزِيزٍ . . . كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ؟ فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ الخ

تشریح: امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک ثبوت رضاعت کیلئے وہی شہادت معتبر ہے جو اموال میں ہوتی ہے۔ یعنی دو مرد یا ایک مرد، دو عورت ہونا چاہیے۔ اب ایک عورت کی شہادت معتبر ہوگی یا نہیں؟ تو عام کتب حنفیہ میں مذکور ہے کہ اگر قبل انکاح ہو تو دیانۃً معتبر ہوگی اور اگر بعدا لنکاح ہو تو معتبر نہیں ہوگی۔ امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک تنہا مرضعہ کی شہادت قبول کی جائے گی اور زوجین کے درمیان مفارقت کردی جائے گی وہ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف مرضعہ کی شہادت کا اعتبار کرتے ہوئے تفریق کی ہدایت فرمائی۔

جمہور کہتے ہیں کہ اسکا دعویٰ مال کی طرح ہے کہ وہ اپنے لیے استحقاق اجرت کا دعویٰ کررہی ہے۔ بنابریں نصاب شہادت کی ضرورت ہے۔ باقی حدیث مذکور سے احمدؒ و اسحٰقؒ کا استدلال درست نہیں کیوں کہ یہ تفریق اس قانون کے مطابق نہیں اور نہ یہ فتویٰ وقضا کے ماتحت ہے بلکہ وہ ورع واحتیاط کے طور پر فرمایا جیسے خود لفظ 'کیف وقد قیل' واضح طور پر دلالت کرتا ہے کہ دیکھو اگرچہ اس عورت کی صداقت پر کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن جب ایک بات زبان پر آچکی ہے تو اطمینان کے ساتھ ازدواجی زندگی کیسے بسر کروگی؟ اگر قضاًء تفریق کرنا مقصد ہوتا تو آپ صاف الفاظ سے تفریق فرمادیتے۔ ۱۲

میدان جہاد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ حُنَيْنٍ بَعَثَ جَيْشًا إِلَى أَوْطَاسٍ . . . فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِي ذٰلِكَ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ الخ

تشریح: ائمہ کا اختلاف: امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک اگر کافرہ عورت کو مسلمان قید کرکے لے آئے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہوجاتی ہے مسلمان غازی کیلئے حلال ہوجائے گی، عام ازیں شوہر اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو یعنی ان کے نزدیک سبب فرقت سبیؒ ہے۔ یہی امام احمدؒ کا مشہور قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سبب فرقت تباین دارین ہے فقط سبیؒ نہیں لہٰذا زوجہ کے

ساتھ اگر اس کا شوہر بھی آجائے تو فرقت نہیں ہوگی۔

دلائل: امام شافعیؒ ومالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو سعیدؓ کی مذکورہ حدیث سے صحابہ کرامؓ نے مشرکین کی عورتیں قید کر کے لائے تھے اور ان سے وطی کرنے میں شک کیا تو اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی: وَّالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اور آپ ﷺ نے تفسیر کردی فھن لھم حلال اذا نقضت عدھن، سواء مسلم تو اس میں شوہر کے ساتھ ہونے، نہ ہونے کی قید نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مطلقاً سبیؒ سبب فرقت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی حربیہ عورت مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے یا ذمیہ بن کر آجائے اور اسکا شوہر ساتھ نہ ہو تو سب کے نزدیک فرقت ہو جاتی ہے جیسا کہ قرآن کریم نے مہاجرات کے بارے میں فرمایا: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اور سبیؒ کا کوئی ذکر نہیں تو معلوم ہوا کہ تباین دارین سبب فرقت ہے۔

جواب: امام شافعیؒ ومالکؒ نے آیت وحدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں فقط سبی کے سبب فرقت ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ دوسرے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین دارین سبب فرقت ہوا چنانچہ محمد بن علیؓ کی حدیث ہے کہ یوم اوطاس میں ان کے سب مرد پہاڑوں میں بھاگ گئے تھے اور عورتوں کو پکڑ لیا گیا تو ان کے بارے میں آیت نازل ہوئی تو یہ آیت تباین دارین والی عورتوں کے متعلق ہے مطلقاً مسبیہ عورتوں کے بارے میں نہیں۔ نیز اہل مغازی فرماتے ہیں کہ انکے مرد یا قتل کر دیئے گئے یا فرار ہو گئے انکو قید کرنے کی نوبت نہیں آئی للٰہذا یہ آیت وحدیث ان عورتوں کے بارے میں ہے جن کے ساتھ ان کے ازواج نہ ہو فثبت بذالک ان سبب الفرقۃ لیس السبی فقط بل تباین الدارین۔

چار سے زیادہ نکاح کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنَّ غيلان بن سلمة الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهٗ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ . . . أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

تشریح: کوئی کافر مسلمان ہوا اور اس کی زوجیت میں چار سے زائد عورتیں ہیں تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے چار کو رکھے اور بقیہ کو چھوڑ دے لیکن اس کی صورت میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جس کسی چار کو رکھنے کا اختیار ہے یہی امام محمدؒ کی رائے ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو اختیار ہوگا کہ جن سے شادی پہلے ہوئی ان کو منتخب کرے اور بعد والیوں کو منتخب نہیں کر سکتا۔

فریق اول حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے دس میں سے چار کو اختیار کرنے کیلئے فرمایا۔ اول وبعد کی کوئی تخصیص نہیں فرمائی۔ اسی طرح شرح السنہ کی حدیث ہے کہ نوفل بن معاویہ ص کو اسلام لانے کے بعد پانچ عورتوں سے چار کو رکھنے کا اختیار دیا کوئی تخصیص نہیں فرمائی۔ شیخین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ کفار نکاح وغیرہ معاملات میں مخاطب بالفروع ہیں، للٰہذا چار کے بعد جتنی شادی ہوئی وہ سب صحیح ہی نہیں ہوئی۔ للٰہذا ان کے رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پہلی چاروں ہی کو رکھے۔

فریق اول نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ یہ اختیار ان نکاحوں کے بارے میں تھا جو زائد از اربع کے نکاح کی حرمت سے پہلے تھا۔ اب نزول احکام سے پہلے جو کام کیا جاتا ہے وہ صحیح ہوتا ہے۔ للٰہذا ان کی زائد شادی جائز تھی پھر حرمت نازل ہوئی تو زائد نہیں رکھ سکتا للٰہذا جس کسی چار کو رکھنے کا اختیار دیا کیوں کہ سب کا نکاح صحیح ہوا تھا للٰہذا اب یہ حکم نہیں ہو سکتا

کما قال الطحاوی۔

مسئلہ اسلام اور الزوجیت

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَسْلَمَتِ امْرَأَةٌ فَتَزَوَّجَتْ فَجَاءَ زَوْجُهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . وَرَدَّهَا إِلَى زَوْجِهَا الْأَوَّلِ الخ

تشریح: اگر زوجین میں سے زوجہ پہلے مسلمان ہو جائے تو شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ عورت انقضاء عدت تک انتظار کرے گی اگر شوہر اسکے اندر مسلمان ہو گیا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا ورنہ عدت کے بعد خود بخود فرقت ہو جائے گی اسی طرح اگر زوج پہلے مسلمان ہو جائے تو عدت کے اندر اگر عورت مسلمان ہو گئی تو نکاح باقی رہے گا ورنہ بعد العدۃ فرقت ہو جائے گی۔ یہ صورت بعد الدخول میں ہے اگر قبل الدخول ہے تو کسی ایک کے اسلام لانے ہی سے فرقت ہو جائے گی اور ان کے نزدیک کسی پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک احدالزوجین کے مسلمان ہونے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے قبول کر لیا تو نکاح بحالہ باقی رہے گا اور اگر انکار کیا تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا یہ اس صورت میں ہے جب کہ دونوں دار الاسلام میں ہوں اور اگر دار الحرب میں ہیں تو عرض اسلام نہیں کیا جائے گا للتعذر بلکہ عورت کے تین حیض گزرنے کے بعد خود بخود فرقت ہو جائے گی۔ شوافع کے پاس احادیث سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف قیاس ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان کے ساتھ عقد ذمہ کی وجہ سے ہم نے ضمانت دی ہے کہ ان سے کسی قسم کا تعرض نہیں کریں گے اور عرض اسلام ایک قسم کا تعرض ہے لہٰذا اسلام پیش نہیں کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ کے پاس نقلی و عقلی دلیل موجود ہے چنانچہ نقلی دلیل یہ ہے کہ صفوان بن اُمیہ کی بی بی مسلمان ہو گئی اور اس کا شوہر بھاگ گیا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تفریق نہیں کی بلکہ اسکے شوہر پر اسلام پیش کیا اور وہ مسلمان ہو گیا تو آپ نے دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی اور دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ بنی ثعلب کے ایک شخص کی بی بی نے اسلام قبول کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس معاملہ پیش ہوا تو آپ نے شوہر کو فرمایا اسلم، ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دوں گا، اسی طرح طحاویؒ نے بیان کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دو مشرکوں میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دوسرے پر اسلام پیش کیا۔ پھر انکار کرنے پر تفریق کی تو تفریق کا مدار اِباء عن الاسلام پر ہے، نفس اسلام پر تفریق کا مدار نہیں ہے پھر ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ احدالزوجین کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مقاصد نکاح فوت ہو گئے اور یہ امر حادث ہے۔ اسلئے اس کیلئے کوئی سبب نکالنا چاہیے جس پر اس کی مدار ہو تو اب دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اس کا سبب اسلام قرار دیا جائے دوسری صورت اس کے کفر کو سبب فرقت قرار دیا جائے۔ پہلی صورت نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ اطاعت و فرمانبرداری کا نام ہے مقاصد نکاح جیسی نعمتوں کے فوت کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا اور دوسری صورت بھی نہیں ہو سکتی کیوں کہ کفر نے نہ ابتداً نکاح کو منع کیا اور نہ بقاً مقاصد نکاح کو فوت کیا لہٰذا تیسرا کوئی سبب نکالنا چاہیے اسلئے اس پر اسلام پیش کیا جائے گا تاکہ اس کے انکار کو سبب فرقت قرار دیا جائے گا شوافع نے جو قیاس کیا اس کا جواب یہ ہے کہ جبری طور پر ان سے تعرض کرنا منع ہے لیکن ان کے ساتھ اختیاری طور پر گفتگو کرنا منع نہیں اور اسلام پیش کرنا جبر نہیں ہے لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

بَابُ الْمُبَاشَرَةِ (اپنی بیوی سے مباشرت کا بیان)

جماع کی ایک صورت

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَتِ الْيَهُودُ تَقُولُ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ مِنْ دُبُرِهَا فِي قُبُلِهَا كَانَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَنَزَلَتْ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

تشریح: چونکہ لفظ 'انّٰی' کے معنی 'من این' بھی آتے ہیں یعنی عموم مکان مراد ہوتا ہے اور ''کیف' کے معنٰی پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی عموم حال مراد ہوتا ہے۔

روافض: تو روافض نے دونوں معنی لے کر دبر میں وطی کرنے کو جائز قرار دیا۔ نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک مجمل روایت سے بھی استدلال کیا جو بخاری شریف میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: انی شئتم ای فی دبرھا لیکن جمہور ائمہ بلکہ جمہور امت وطی فی الدبر کو حرام قرار دیتے ہیں اور یہ صرف امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک نہیں بلکہ تمام ادیان میں حرام ہے کما قال ابن الملک کیوں کہ قرآن کریم نے موضع حرث میں وطی کا حکم دیا اور یہ قبل ہے دبر نہیں۔ نیز حالت حیض میں وطی کی حرمت کی علت قرار دی اذیٰ، اس سے دلالتِ النص کے ذریعے دبر میں وطی کی حرمت ثابت ہوگی کیوں کہ علت اذیٰ اس میں بھی پائی جاتی ہے۔ نیز حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ایسے شخص کو ملعون کہا گیا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من اتی امرأتہ فی دبرھا. رواہ ابوداؤد۔

جواب: روافض نے لفظ 'انّٰی' کے عموم سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ آیات کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عموم موضع مراد نہیں ہے بلکہ عموماً حال مراد ہے کہ موضع خاص ہو اور کیفیت عام ہو چاہے سامنے سے یا پیچھے کی جانب سے بیٹھ کر، لیٹ کر، کھڑے ہو کر سب جائز ہے لیکن موضع خاص ہونا چاہیے کیوں کہ آیت میں موضع حرث میں آنے کو کہا گیا اور ظاہر بات ہے کہ دبر موضع حرث نہیں ہے تو وہ کیسے شامل ہوگا نیز آیت کی شان نزول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہود کا یہ عقیدہ تھا کہ جانب دبر سے قبل میں وطی کرنے سے اولاد احول ہوتی ہے ان کی تردید کیلئے آیت نازل ہوئی کہ کیفیت میں کوئی قید نہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ......امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ اس سے انکار کرتے ہیں ان سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ھل یفعل ذلک احد من المسلمین یا تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کا فی دبرھا کا مطلب من جانب دبرھا فی قبلھا ہے۔

مسئلہ العزل

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ... كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ... الخ

تشریح: عزل کے معنی یہ ہیں کہ وطی کرتے وقت جب انزال منی کا وقت قریب ہو جائے تو ذکر کو نکال کر منی کو باہر چھوڑ دینا تاکہ بچہ پیدا نہ ہو تو عزل کے بارے میں دو قسم کی احادیث ہیں بعض سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے لیکن مع الکراہت اور بعض سے اس کی ممانعت کی احادیث بعد میں آئی لہٰذا ان سے جواز کی احادیث منسوخ ہو گئیں لیکن فقہاء کرام نے دونوں قسم احادیث کو مختلف حالات پر محمول کیا کہ اگر عزل کی ضرورت محسوس کرے عورت کے مرض وغیرہ کی وجہ سے تو اجازت ہے اور بغیر عذر کثرت اولاد ہونے اور کھانے پینے اور دوسرے مصارف کے خوف سے کرنا جائز نہیں کیوں کہ اس میں اللہ کی

صفت رزاقیت پر سوء عقیدہ ہوتا ہے جس میں ایمان کا خطرہ ہے۔ پھر جائز کی صورتیں مختلف ہیں کتب فقہ میں دیکھ لو۔

مدت رضاعت میں جماع جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جذامة بِنْتِ وَهْبٍ قَالَتْ... لقد هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنِ الْغِيلَةِ... الخ

تشریح: غیلہ کی مراد میں مختلف اقوال ہیں چنانچہ اصمعیؒ و دیگر لغویین اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ غیلہ کہا جاتا ہے کہ عورت اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے زمانے میں اس سے جماع کیا جائے تو اس وقت اس نہی کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کا عقیدہ ہے کہ اس سے دودھ خراب ہو کر بچہ کو نقصان ہوتا ہے اور اگر اس جماع سے حمل قرار پائے تو دودھ خشک ہو کر کم ہو جاتا ہے اور دودھ پیتا بچہ کمزور ہو جاتا ہے اور ابن السکیتؒ کہتے ہیں کہ غیلہ سے مراد زمانہ حمل میں عورت سے جماع کرنا اور جمہور کے نزدیک غیلہ جائز ہے لیکن چونکہ بچہ کو کچھ نقصان ہوتا ہے اسلئے خلاف اولیٰ ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا فِي بَرِيرَةَ خُذِيهَا فَأَعْتِقِيهَا... فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيِّرْهَا

تشریح: منکوحہ امۃ کو اگر آزاد کر دیا جائے تو بالاتفاق اس کو خیار عتق ملے گا، یعنی چاہے اس شوہر کے پاس رہے یا نکاح فسخ کر دے لیکن تفصیل میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: احناف کے نزدیک مطلقاً خیار حاصل ہے خواہ زوج عبد ہو یا حر۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج اگر عبد ہو تو خیار ہے اور اگر آزاد ہے تو خیار نہیں ہوگا۔

دلائل: وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت حریرہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے کہ وہ آزاد ہونے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا اور اس کا شوہر غلام تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہے: لو کان الزوج حر الم یخیرھا (بخاری و مسلم) تو معلوم ہوا کہ شوہر غلام ہونے کی بناء پر اختیار دیا ورنہ اختیار نہ دیتے۔ دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہ اختیار تو عدم کفو کی بناء پر ہوتا ہے اور زوج حر ہونے کی صورت میں کفاءت ہے کہ دونوں آزاد ہیں لہٰذا خیار نہیں ہوگا۔

احناف کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دار القطنی میں کہ آزاد ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو فرمایا تھا ملکت بضعک فاختاری، تو مطلقاً ملک بضعہ کی بناء پر اختیار دیا کوئی تفصیل نہیں کہ زوج غلام ہو یا آزاد؟ نیز بریرہ رضی اللہ عنہا کے زوج کے بارے میں اسود عن عائشہ کی روایت میں بلاشک موجود ہے وکان زوجھا حرا اور عقلی دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے سے پہلے زوج دو طلاق کا مالک تھا اب آزاد ہونے کے بعد زوج تین طلاق کا مالک ہو گیا لہٰذا زیادتی ملک کو دفع کرنے کیلئے اصل عقد کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا زوج کی طرف نہیں دیکھا جائے گا کہ وہ آزاد ہے یا غلام؟ امام طحاویؒ نے اور ایک عقلی دلیل پیش کی کہ جب تک وہ باندی تھی مولیٰ کو اس پر ولایت اجبار تھی اور اس کا حق تھا جس طرح چاہے اس کو شادی دے چوں وچرا کا حق نہ تھا۔ اب جب یہ آزاد ہو گئی تو اس کو اختیار دینا ضروری ہے تاکہ وہ اپنے اوپر سے ولایت اجبار کو دور کر لے اور اپنے حسب خواہش نکاح کر سکے زوج چاہے غلام ہو یا آزاد۔

جواب: ائمہ ثلاثہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قول سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول نہیں ہے بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی میں صراحۃً مذکور ہے قال عروہ ولو کان حرا ما خیرھا اور امام

طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اولاً تو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہونے میں احتمال ہے جس سے قطعی دلیل کا ثبوت نہ ہوگا اور اگر مان بھی لیں کہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے تب بھی دلیل نہیں بن سکتی کیوں کہ اس بارے میں ان کی روایت متعارض ہے چنانچہ ابوداؤد میں ان سے روایت ہے: ان زوجها كان حرا حين عتقت اور اسی ابوداؤد میں دوسری روایت ہے: كان زوجها عبداً۔ نیز اگر ان کا قول صحیح ہو تب بھی یہ قابل استدلال نہیں کیوں کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔

دراصل یہاں بحث طلب مسئلہ بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے زوج مغیث کا ہے کہ اس بارے میں دو قسم کی روایات ہیں بعض سے غلام ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے آزاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو شوافع کے مسلک کے اعتبار سے حر اوالی روایت کو ترک کرنا پڑتا ہے کیوں کہ ایک آدمی پہلے آزاد تھا پھر غلام ہو نہیں سکتا اور احناف کے مسلک کے اعتبار سے دونوں روایات صحیح ہو سکتی ہیں کہ پہلے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا تو "عبداً" والی روایت ماکان کے اعتبار سے ہے اور حر اوالی روایت زمانہ حال کے اعتبار سے ہے۔ نیز حر اوالی روایت کی ترجیح بھی ہوگی کہ اسکے پاس زیادتی علم ہے اور عبد والی روایت کے راوی اسکی سابقہ حالت پر اعتماد کرتے ہوئے عبد کہہ رہا ہے زائد کوئی علم نہیں۔ لہٰذا مثبت حر کی ترجیح ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ واقعہ کے اعتبار سے بھی حر والی روایت کی ترجیح ہوتی ہے کہ جب بریرہ رضی اللہ عنہا آزاد ہو گئی تو اسکا زوج مغیث روتے ہوئے اسکے پیچھے گلیوں میں گھوم رہا تھا اگر وہ غلام ہوتا تو اس کا مولی اسے آزاد پھرنے نہ دیتا تو معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ انکا عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس حریت کفاءت کیلئے کافی نہیں بلکہ اسکے ساتھ اور بہت سے خصال میں کفارت کی ضرورت ہے اور انکے نہ ہونے سے بھی خیار ہوگا۔ بہرحال عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو گیا کہ باندی آزاد ہونے کے بعد اسکو مطلقاً خیار عتق حاصل ہے، شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد۔

بَابُ الصَّدَاقِ (مہر کا بیان)

لفظ صداق بکسر الصاد و بفتحہا دونوں طرح پڑھا جاتا ہے لیکن بالکسر زیادہ صحیح ہے اور بالفتح زیادہ مشہور ہے اور اس کے معنی مہر ہے اور چونکہ اس سے صدق رغبت الی المرأۃ ظاہر ہوتا ہے بنا بریں مہر کو صداق کہا جاتا ہے۔

مقدار مہر میں ائمہ کا اختلاف: پھر مہر کی جانب اکثر میں کوئی اختلاف نہیں جتنا چاہے مقرر کرے، اگر مستحب یہ ہے کہ غلو نہ کیا جائے لیکن جانب اقل میں اختلاف ہے تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک کم کی بھی کوئی مقدار متعین نہیں بلکہ زوجین جس مقدار پر راضی ہو جائے درست ہے چاہے کم ہو یا زیادہ، گویا ان کے نزدیک نکاح بیع و فروخت کے مانند ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک کم سے کم ربع دینار ہونا چاہیے اور ابن حزم تو کہتے ہیں کہ ایک سے جو بھی ہو مہر ہو سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم سے کم دس درہم ہونا چاہیے اس سے کم مہر نہیں ہو سکتا۔

دلائل: امام شافعیؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زوجین جس چیز پر راضی ہو جائیں مہر ہو سکتا ہے جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت ہے سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی: ولو خاتماً من حديد نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: من اعطى في صداق امرأة ملأ كفيه سويقا او تمرة فقد استحل. رواہ ابوداؤد اور حضرت عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں نعلین کا ذکر ہے۔

امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں، چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے، ربع دینار کے بدلے میں۔ تو ایک عضو کا بدلہ کم سے کم ربع دینار ہوا۔

لہذا بضع بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا بدلہ کم سے کم ربع دینار ہونا چاہیے۔ مقدار سرقہ کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ تو گویا امام مالکؒ قطع الید فی السرقہ پر مہر کو قیاس کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے مہر کی کوئی خاص مقدار مقرر کیا ہے لیکن وہ مجمل ہے تو حدیث نے اسکو بیان کر دیا جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے حضور ﷺ نے فرمایا: لا مهر اقل من عشرة دراهم .رواه الدارقطني والبيهقي۔ اگرچہ اس حدیث میں کچھ ضعف ہے لیکن اسکے شواہد موجود ہیں چنانچہ دارالقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے: لا تقطع الايدي في اقل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

جواب: امام شافعیؒ واحمدؒ نے جن احادیث سے استدلال کیا انکا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کے مقابلہ میں خبر آحاد سے استدلال صحیح نہیں یا وہ سب اس زمانہ میں تھا جب بغیر مہر کے بھی نکاح جائز تھا۔ پھر منسوخ ہو گیا۔ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ وہ سب احادیث مہر معجل کے بارے میں ہیں۔ مطلق مہر کے بارے میں نہیں۔ امام مالکؒ نے جو قطع الید فی السرقہ پر قیاس کرتے ہوئے ربع دینار کہا اس کا جواب یہ ہے کہ قطع الید کے بارے میں خود احادیث مختلف ہیں۔ بعض روایت میں دس درہم کا ذکر ہے جیسا کہ فرمایا: لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم اور اسی کو احناف نے راجح قرار دیا۔ لہذا اس پر قیاس کرنے سے احناف کی تائید ہوگی نہ کہ مالکیہ کی۔

مہر کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَتْهُ . . . زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ الخ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ تعلیم قرآن مہر بن سکتی ہے کہ نہیں؟ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تعلیم قرآن مہر بن سکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مہر نہیں بن سکتی ہے یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ اس میں تعلیم قرآن و سور کو مہر قرار دیا گیا امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ: أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ فرمایا گیا کہ مہر مال متقوم ہونا چاہیے اور تعلیم قرآن مال نہیں ہے۔ لہذا یہ مہر نہیں ہو سکتی۔

انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں باسبیت کیلئے ہے بدلیت کیلئے نہیں یعنی قرآن کریم کے سبب نکاح دے دیا جیسا کہ ہمارے عرف میں خاص خاص ڈگری کی وجہ سے نکاح دیا جاتا ہے تو وہ مہر نہیں ہوتی بلکہ وہ تو مستقل ہو گا۔

اور بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں تعلیم قرآن کی انتہائی ضرورت تھی اور چونکہ قرآن نازل ہو رہا تھا اور لوگوں کو یاد کرایا جاتا تھا اور مردوں میں جس کو قرآن زیادہ ہوتا اس کو جنازہ اور قبر میں مقدم کیا جاتا تھا۔ اس اہمیت کے پیش نظر ابتداء اسلام میں تعلیم قرآن کو مہر معجل کی حیثیت دیا جاتا تھا نہ کہ مطلق مہر پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ اس شخص کیلئے خاص تھا جیسا کہ بعض روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں: لا يكون لاحد بعدك مهراً اور النہر الفائق جو کتب حنفیہ میں معتبر کتاب ہے اس میں لکھا ہوا ہے کہ متاخرین کا فتویٰ ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز ہے اسلئے کہ اس زمانے میں وہ مہر بن سکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بھاری مہر کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: أَلَا لَا تُغَالُوا صَدُقَةَ النِّسَاءِ . . . مَا عَلِمْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكَحَ شَيْئًا مِنْ نِسَائِهِ وَلَا أَنْكَحَ شَيْئًا . . . عَلَى أَكْثَرَ مِنْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أُوقِيَّةً

تشریح: اثر ہذا میں زیادہ مہر کی ممانعت ہے۔ حالانکہ قرآن کریم کی آیت وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰىھُنَّ سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ مہر مقرر کرنا جائز ہے۔ فوقع التعارض بین اثر عمر و القران؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے افضلیت کو بیان کیا کہ زیادہ مہر نہ ہونا افضل ہے اور قرآن کریم میں نفس جواز کو بیان کیا۔ اسی لیے تو کسی کے نزدیک زائد مہر نا جائز نہیں۔

پھر یہاں جو اُوقِیَّۃ کہا گیا تو اوقیہ چالیس درہم سے ہوتا ہے تو بارہ اوقیہ سے چار سو اسی درہم ہوتا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کسر کو ترک کر دیا، جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں ہے کہ بارہ اوقیہ اور ایک نش تھا اور نش، نصف اوقیہ یعنی بیس درہم کو کہا جاتا ہے لہٰذا پانچ سو درہم ہوا۔ اسی روایت کی بناء پر ہمارے علماء نے پانچ سو درہم کو مہر میں مستحب قرار دیا جس کو مہر فاطمی سے تعبیر کرتے ہیں جو ہمارے حساب سے ایک سو اکیس تولہ چار آنے چاندی ہوتے ہیں اور اکثر کی رائے کے مطابق ایک سو بیس تولہ چاندی کے برابر ہے لیکن اگر کسی عورت کا مہر مثل زیادہ ہو تو یہی مہر مقرر کرنا اولیٰ ہے مہر فاطمی پر اصرار نہ کیا جائے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مہر متعارض ہے کیوں کہ ان کا مہر چار ہزار درہم تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مہر تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں دیا بلکہ حبشہ کا بادشاہ نجاشی نے دیا تھا یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم نہیں تھا یا اکثریت کے اعتبار سے فرمایا۔

بَابُ الْوَلِیْمَةِ (دعوت ولیمہ کا بیان)

اہل لغت اور فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ولیمہ اس طعام کو کہا جاتا ہے جو شب زفاف کے بعد کھلایا جاتا اور یا مشتق ہے 'ولم' سے جس کے معنیٰ اجتماع ہیں اور چوں کہ اس رات میں زوجین کا اجتماع ہوتا ہے۔ بنا بریں اس کھانا کو ولیمہ نام رکھا گیا۔

ولیمہ کی شرعی حیثیت: پھر اس کی شرعی حیثیت میں ذرا سا اختلاف ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک یہ واجب ہے اور یہی امام شافعی مالکؒ اور احمدؒ کا ایک قول ہے لیکن احناف کے نزدیک ولیمہ سنت ہے یہی ائمہ کا صحیح مذہب ہے۔

اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امر کے صیغہ سے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا جیسا کہ الفاظ یہ ہیں: اولم ولو بشاۃ۔ نیز طبرانی کی روایت میں الولیمة حق کا لفظ ہے جسکے معنیٰ واجب کے ہیں جمہور دلیل پیش کرتے ہیں اس بات سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبدالرحمن کے علاوہ اور کسی کو ولیمہ کا حکم نہیں دیا اگر واجب ہوتا تو دوسروں کو بھی حکم فرماتے نیز ولیمہ نئی خوشی و سرور پر کیا جاتا ہے لہٰذا دوسری دعوتوں کی طرح واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے امر کے صیغہ سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہ استحباب پر محمول ہے و دلیله بانه لم یامر غیرہ اور حق والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اسکے معنیٰ واجب نہیں بلکہ باطل کے مقابلہ میں ہے کہ نادرست نہیں بلکہ درست و مستحب ہے کما قال ابن بطالؒ اور ولو بشاۃ سے تقلیل کی طرف اشارہ ہے کہ زیادہ شان و شوکت کی ضرورت نہیں بلکہ جتنا میسر ہو کرے کم ہو یا زیادہ کوئی حد مقرر نہیں اور یہی قرینہ ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے نہیں کیوں کہ کسی کے نزدیک بکری سے ولیمہ واجب نہیں۔

عورت کی آزادی کو مہر مقرر کرنا

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ وَتَزَوَّجَهَا وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا وَأَوْلَمَ عَلَيْهَا بِحَيْسٍ

فقہاء کا اختلاف: امام احمدؒ، اسحٰقؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک عتق کو مہر قرار دینا جائز ہے یہی قاضی ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عتق کو مہر قرار دینا درست نہیں یہی امام شافعیؒ کا مشہور و مفتی بہ قول ہے۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے صفیہ کا مہر عتق قرار دیا۔ امام ابو حنیفہؒ اور انکے موافقین دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَآتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا یہاں مہر دینے کا حکم ہے اور عتق میں کوئی چیز دینا نہیں کیوں کہ ایتاء امر حسی میں ہوتا ہے اور عتق امر حسی نہیں ہے بلکہ وہ اسقاط الملک ہے پھر اس میں كُلُوْهُ کا لفظ ہے جو عتق میں ممکن نہیں لہٰذا وہ مہر نہیں بن سکتا۔

جواب: فریق اوّل نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا قول ہے قرآن کریم کی صریح آیتوں کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہے۔ امام طحاویؒ و امام رازیؒ نے یہ جواب دیا کہ جس طرح نکاح کے بہت مسائل ہیں حضور ﷺ کی کچھ خصوصیات ہیں۔ مثلاً زائد از اربع نکاح کرنا، بلا مہر نکاح کرنا۔ اسی طرح عتق کو مہر قرار دینا آپ کی خصوصیت تھی جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: انہ یجدّد لھا صداقا اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت صفیہ کو آزاد کر دیا تھا۔ پھر شادی کر لی اور یہ دونوں الگ الگ تھے لیکن ایک دوسرے کے ساتھ مقترن تھے، اسلئے راوی نے اس طرح تعبیر کر دی جیسے ان کے عتق کو مہر بنایا گیا اور ابن صلاحؒ فرماتے ہیں کہ جعل عتقھا صداقھا کا مطلب یہ ہے کہ عتق مہر کی جگہ میں واقع ہوا جیسا کہ کہا جاتا ہے: الجوع زاد من لا زاد لہ، تو یہاں بھوک کو توشہ کہا گیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ بھوک کو زاد کے قائم مقام کر دیا۔ بہر حال حدیث مذکور کسی طرح دلیل نہیں بن سکتی۔

بَابُ الْقَسْمِ (متعدد بیویوں میں باری مقرر کرنے کا بیان)

القسم قسم مصدر ہے جس کے معنی تقسیم کرنا اور یہاں اس سے مراد متعدد بیویوں کے درمیان شب باشی، کھانے پینے اور کپڑے وغیرہ عطیات میں برابری کرنا، اور یہ واجب ہے۔ مجامعت و محبت میں برابری کرنا واجب نہیں کیوں کہ یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے۔ اور قسم کو قرآن کریم نے عدل سے تعبیر کیا۔ فرمایا: اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ اور یہی آیت اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ نیز دوسری آیت ہے: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینھما جاء یوم القیمۃ وشقہ ساقط. رواہ الترمذی و ابو داؤد۔ ایک بی بی کی باری میں دوسری بی بی کے پاس بیوتت جائز نہیں اسی طرح ایک رات میں دو بی بی کو جمع کرنا جائز نہیں ہاں اگر وہ دونوں ارادہ کرتی ہیں تو جائز ہے۔ نبی کریم ﷺ اپنی زوجات کے درمیان برابری کرتے تھے تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ پر واجب تھا لیکن احناف کا محقق قول یہ ہے کہ آپ ﷺ پر عدل واجب نہیں تھا کما قال اللّٰہ تعالیٰ: تُرْجِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَ تُـْٔوِيْٓ اِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ لیکن آپ ﷺ ان کی تطییب خاطر کیلئے بطور احسان و کرم مقرر کر لیا تھا۔ کما قال العینیؒ۔ مگر اسکے باوجود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف میلان قلبی و محبت زیادہ تھا اور دعا فرماتے تھے اللّٰھم ھٰذا قسمی فیما املک فلا

تلمني فيما تملك ولا املک اس سے معلوم ہوا کہ محبت ومودت میں برابری ضروری نہیں کیوں کہ وہ اختیاری نہیں اور یہ باری صرف حالت اقامت میں واجب ہے وہ بھی صرف رات میں اور دن اس کا تابع۔ البتہ اگر کوئی شخص ساری رات کام کرتا ہے جیسے کی پہرہ داری کی ملازمت کرتا ہے تو اس کیلئے دن میں باری مقرر کرنا ضروری ہے اور سفر میں باری واجب نہیں۔

سفر میں ساتھ لیجانے کیلئے بیویوں میں قرعہ اندازی

الحدیث الشریف: وَعَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ الخ

تشریح: متعدد عورتوں کی صورت میں اگر کسی ایک کو سفر میں ساتھ لے جانا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک قرعہ اندازی کرنا واجب ہے جس کا نام نکلے اس کو لے جائے۔ امام حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک قرعہ اندازی واجب نہیں بلکہ جس کو چاہے ساتھ لے جائے البتہ قرعہ اندازی مستحب ہے تا کہ ان کی تطییب خاطر ہو جائے۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرعہ اندازی فرماتے تھے۔ احناف و مالکیہ استدلال کرتے ہیں کہ جب کسی کو ساتھ لے جانا واجب نہیں تو پھر جس کو چاہے لے جانے میں اختیار ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلق فعل وجوب کا تقاضا نہیں کرتا پھر جب حالت اقامت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب نہیں تو قرعہ اندازی کر کے تعیین کیسے واجب ہو گی؟

نئی دلہن کیلئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: مِنَ السُّنَّةِ. إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيِّبِ. أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا الخ

تشریح: اگر کسی کی متعدد زوجہ ہوں تو ان میں عدل قائم کرنا سب کے نزدیک واجب ہے۔ اسی طرح اگر نئی شادی کی تو زوجہ باکرہ ہونے کی صورت میں اسکے پاس سات رات رہے اور ثیبہ ہونی کی صورت میں تین رات رہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ زائد راتیں تقسیم میں شمار ہو گی یا یہ مستقل الگ راتیں ہیں تقسیم میں شمار نہیں ہوں گی؟

ائمہ کا اختلاف: تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ سات رات یا تین راتیں تقسیم سے زائد ہوں گی تقسیم بعد سے شروع ہو گی، لیکن احناف کے نزدیک یہ راتیں تقسیم میں محسوب ہو گی۔ یعنی جتنی راتیں جدید کے پاس رہے قدیمہ کے پاس بھی اتنی ہی راتیں رہنا پڑے گا۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قانون بتادیا کہ جدیدہ کے پاس سات یا تین رات رہے تو معلوم ہوا کہ یہ ان کا مستقل حق ہے دوسرا اس میں شریک نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان سے شادی کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تین رات رہے تو انہوں نے اور زائد رہنے کا مطالبہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان شئت سبعت عندک و سبعت عندھن وان شئت ثلثت ودرت قالت ثلث، رواہ مسلم اس سے صاف معلوم ہوا کہ زائد راتیں تقسیم میں شمار ہو گی۔ نیز قرآن کریم میں عدل کی آیتیں اور تسویہ فی القسم کی حدیثیں مطلق ہیں جدیدہ و قدیمہ میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں تو باکرہ کے پاس سات رات اور ثیبہ کے پاس تین رات رہنے کا ذکر ہے پھر بعد میں کیسا کرے؟ اسکا کوئی ذکر نہیں، مجمل ہے اور ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں تفصیل ہے لہٰذا مجمل کو تفصیلی حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا کہ یہ زائد راتیں باری میں شمار ہوں گی۔

بَابُ الْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ (خلع اور طلاق کا بیان)

خلع کی تعریف: خلع کے لغوی معنی کھینچنا، کھولنا، باہر نکالنا اور شریعت کی اصطلاح میں کہا جاتا ہے شوہر کا اپنی زوجہ سے فراق اختیار کرنا خاص عوض پر۔

فقہاء کا اختلاف: پھر خلع کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ فسخ نکاح ہے یا طلاق؟ تو امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک یہ فسخ نکاح ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے۔

دلائل: فریق اول کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے کہ فرمایا: اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۔ فَاِنْ طَلَّقَهَا تو یہاں پہلے دو طلاق کا ذکر کیا پھر درمیان میں فِيْمَا افْتَدَتْ سے خلع کا ذکر کر کے بعد میں فَاِنْ طَلَّقَهَا فرمایا۔ اب اگر خلع کو طلاق کہا جائے تو چار طلاق ہو جائیں گی حالانکہ اسکی حد تین ہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بی بی نے خلع کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عدت ایک حیض قرار دیا رواہ ابوداؤد۔ حالانکہ طلاق کی عدت تین حیض ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ خلع طلاق نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے کہ ان امرأة ثابت بن قیس اختلعت من زوجها و اعطاه حدیقة فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة. رواہ البخاری و النسائی فی الصغری، تو معلوم ہوا کہ خلع طلاق ہے۔ دوسری دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں سعید بن المسیب کی مرسل حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل الخلع تطلیقة بائنة۔

جواب: فریق اوّل نے آیت قرآن سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ خلع پہلے دو طلاق کے اندر داخل ہے اور مطلب میں بلا عوض طلاق کا ذکر ہے اور خلع میں طلاق بالعوض کا ذکر ہے دو کے علاوہ الگ کوئی طلاق نہیں ہے۔ لہٰذا فَاِنْ طَلَّقَهَا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے جسکے بعد بلا تحلیل وہ زوج کیلئے حلال نہیں ہو گی لہٰذا اس سے استدلال تمام نہیں ہوا۔

حدیث سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں حیضة کا لفظ ہے اور وہ جنس ہے جس کا اطلاق قلیل و کثیر پر ہوتا ہے اسلئے اس سے تین کی نفی مقصود نہیں۔ بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصد ہے کہ عدت حیض سے ہو گی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے عجیب جواب دیا ہے کہ اس سے مقصد ہے کہ کم سے کم ایک حیض شوہر کے مکان میں گزارے۔ بقیہ دو حیض اپنے گھر میں گزارے۔ کیوں کہ اس کا شوہر اس کو بہت ستاتا تھا۔ یہ مقصد نہیں کہ پوری عدت ایک ہی حیض ہے۔ لہٰذا اس سے خلع کو فسخ نکاح ہونے پر استدلال صحیح نہیں۔ نیز یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ مختلعہ کی عدت ایک حیض ہے جیسا کہ بعض حضرات کہتے ہیں اور جمہور تین حیض عدت ہونے کے قائل ہیں۔

طلاق کی تعریف اور اقسام

طلاق مصدر ہے تطلیق کے معنی میں جیسے سلام تسلیم کے معنی ہیں اور لغت میں مطلقاً قید اٹھانے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں طلاق کہا جاتا ہے قید نکاح کو مخصوص الفاظ کے ذریعے اٹھانا۔ پھر طلاق کی تفصیل احکام و اقسام کا موضوع کتب فقہ ہیں تاہم کچھ بصیرت کیلئے اجمالاً کچھ بیان کیا جاتا ہے۔ سو طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ احسن، حسن، بدعی۔

طلاق احسن: احسن یہ ہے کہ اسے طہر میں ایک طلاق دی جائے جس میں وطی نہ کی ہو پھر رجوع نہ کرے یہاں تک کہ عدت گزر کر بائنہ ہو جائے۔ یہ صورت سب کے نزدیک بہتر ہے۔ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لان الصحابة کانوا یستحبون ان

لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی تنقضی عدتھا نیز زوج کو ندامت سے بچانے والا ہے اگر کسی وقت چاہے بغیر حیلہ شادی کر سکتا ہے اگر عدت کے اندر چاہے تو رجوع بھی کر سکتا ہے۔

طلاق حسن کہا جاتا ہے مدخول بہا زوجہ کو تین طہر میں متفرق طور پر تین طلاق دی جائے اسکو طلاق سنت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک جائز و بہتر ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے حتی کہ بدعت کہتے ہیں وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ الطلاق البغض المباحات ہے بغیر ضرورت شدیدہ کے ممنوع ہے تو ایک سے بائنہ ہو سکتی ہے اور مقصود حاصل ہو جاتا ہے تو تین کی کیا ضرورت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال ان السنۃ ان یستقبل الطھر استقبالاً فطلقھا لکل قرء تطلیقۃ. رواہ الدارقطنی۔ امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حدیث سے اس کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہو گئی تو قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تیسری قسم طلاق بدعی ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا یا ایک طہر میں تین طلاق دے دینا۔ نیز حالت حیض میں طلاق دینا۔ پہلی دونوں صورت کو امام شافعیؒ بدعت نہیں کہتے بلکہ مباح قرار دیتے ہیں۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ طلاق تصرف مشروع ہے کیوں کہ اس سے حکم طلاق یعنی وقوع طلاق مستفاد ہوتا ہے اور جس چیز پر تصرف شرعی کا اثر مرتب ہوتا ہے وہ مشروع ہوتا ہے لہذا طلاق دینا جائز ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے کیوں کہ اس میں بہت سے مصالح دنیویہ و دینیہ فوت ہو جاتے ہیں مگر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے مباح قرار دیا گیا اور ایک طلاق یا تین طہر میں تین طلاق دینے سے یہ حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ ایک ساتھ تین طلاق دینے کی ضرورت نہیں بنا بریں جائز نہیں باقی تین طہر میں متفرق طور پر تین طلاق دینے کی اجازت اسلئے ہے کہ اب تک طلاق کی حاجت باقی ہے لہذا حرمت غلیظہ ثابت کرنے کیلئے تین کی اجازت دی گئی تاکہ اس خراب عورت کو پھر بغیر حلالہ کے اپنے پاس نہ لا سکے اور ایک ساتھ تین طلاق سے بھی یہ حاجت پوری ہو سکتی تھی مگر چونکہ یہ حدیث ابن عمرؓ سے ممانعت ہو گئی۔ نیز قرآن کریم کی آیت اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ سے بھی متعارض ہے۔ بنا بریں یہ صورت ناجائز ہے۔

باقی امام شافعیؒ نے جو فرمایا کہ المشروعیۃ لا تجامع الحظر اس کا جواب یہ ہے کہ مشروعیت لذاتہ ممنوع لذاتہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن ممنوع لغیرہ کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ نفس نماز و بیع مشروع لنفسہ ہے لیکن ارض مغصوبہ اور ترک السعی الی الجمعہ کی وجہ سے ممنوع لغیرہ ہے اسلئے صحیح ہے۔ اسی طرح یہاں بھی نفس طلاق مشروع ہے اور مصالح نکاح فوت ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے لہذا ناجائز ہونے کی باوجود حکم ثابت ہو گا۔

طلاق ثلاثہ کا حکم: اب اگر کسی نے ایک کلمہ میں ایک ساتھ تین طلاق دے دی یا ایک طہر میں تین، تو کتنی طلاق ہو گی؟ تو جمہور ائمہ اربعہ و جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک تین طلاق بائنہ مغلظہ ہوں گی اگرچہ وہ شخص سخت گنہگار ہو گا لیکن ابن تیمیہ و ابن القیمؒ اور ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اس سے ایک طلاق رجعی ہو گی۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ان ابا الصھباء قال لابن عباسؓ تعلم انما کانت الثلاث تجعل واحدۃ فی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و ثلاثا من امارۃ عمرؓ فقال ابن عباسؓ نعم. رواہ مسلم و

أبو داؤد۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ یزید بن رکانہ رضی اللہ عنہ نے ایک مجلس میں اپنی بی بی کو تین طلاق دے دی تھی اور اس نے کہا کہ میں نے ایک طلاق مراد لی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار اسکو قسم دلائی تو وہ ایک ہی اقرار کرتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی بی بی کو اسکے پاس دے دیا تو معلوم ہوا کہ ایک ساتھ تین طلاق دینے سے ایک طلاق رجعی ہوتی ہے۔

جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ کہ تین طلاق کو بغیر حلالہ کے حرام قرار دیا گیا خواہ ایک ساتھ تین طلاق دے دے یا متفرق طور پر کوئی تفصیل نہیں۔ نیز قرآن کریم نے تین طلاق دینے والے پر سخت تہدید فرمائی: کماقال وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ کہ انسان کو کبھی ندامت ہوتی ہے پھر رجوع کرلے گا لیکن تین طلاق دینے سے رجوع نہیں کرسکتا اب اگر ایک مجلس میں تین طلاق دینے سے حرمت مغلظہ نہ ہو اور ایک طلاق رجعی ہو تو آیت کی تہدید بیکار ہوگی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یزید بن رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بی بی کو طلاق البتہ دی تھی اور ایک طلاق کی نیت کی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار قسم دی اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر اس سے تین طلاق مراد لیتا تو تین طلاق ہوتیں ورنہ ایک طلاق کے دعویٰ پر بار بار قسم نہ دلاتے بلکہ اس کے دعویٰ کی بھی ضرورت نہ تھی۔

ابن تیمیہؒ وابن القیمؒ وغیر مقلدین نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگوں میں عام طور پر ایک طلاق دینے کا رواج تھا پھر بعد کے زمانے میں تین طلاق دینے کا رواج بھی پڑ گیا۔ اور تجعل الثلاث واحدۃ کا مطلب یہ ہے کہ تین طلاق کی جگہ میں ایک طلاق دی جاتی تھی۔ یہ مطلب نہیں کہ تین طلاق دے کر ایک قرار دیا جاتا تھا جب کہ قرآن کریم میں ہے کہ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَّاحِدًا ظاہر بات ہے کہ اسکا مطلب یہ نہیں کہ متعدد الٰہ کو ایک معبود بنالیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ متعدد معبودوں کی جگہ میں ایک معبود مقرر کرلیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ عام عادت ایک طلاق کی تھی اور اسی کی تاکید کیلئے تکرار الفاظ کیا جاتا تھا تین طلاق مقصود نہ ہوتی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگوں کے اندر دیانت غالب تھی۔ قول ونیت میں موافقت تھی اسلئے انکی بات کو یقین کرلیا جاتا تھا لیکن بعد میں شر پھیل گیا اور واقعۃً تین طلاق دے کر ایک کہتے تھے اسلئے نیت کا اعتبار ختم ہوگیا اور ظاہر پر فتویٰ ہوگیا اور تین طلاق دے کر ایک مراد لینا منسوخ ہوگیا ودلیلہ اجماع الصحابۃ فی زمان عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد نے مستقل باب باندھا باب نسخ المراجع بعد الطلقات الثلاث نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ تین طلاق ہوتی ہے، کمافی ابی داؤد۔ یہ بھی دلیل نسخ ہے بعض نے یہ جواب دیا کہ اصل میں روایت میں لفظ البتہ ہے اور اس سے ایک طلاق ہوتی ہے اس کو راوی نے ثلاثاً سے تعبیر کردی اور یزید بن رکانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے نقطۂ نظر سے وہ متکلم فیہ ہے لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ اس میں اصحاب حدیث کا فیصلہ ہے کہ جس طریق میں ثلاثا کا لفظ ہے وہ ضعیف ہے اور جس طریق میں طلاق البتۃ کا لفظ ہے وہ صحیح ہے۔ کما قال ابن حجرؒ وغیرہ اور اگر ثلاثاً والا طریق کو صحیح مان لیں تو وہی جوابات ہیں جو ما قبل میں گزرے۔ اس مسئلہ کی پوری مفصل تحقیق کو فتح القدیر اور عمدۃ القاری میں دیکھ لیا جائے۔

مطلقہ کی عدت

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ . . . فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ الخ

تشریح: مطلقہ کی عدت کے بارے میں قرآن کریم یَتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوۡٓءٍ کے الفاظ آئے ہیں کہ تین قروء انتظار کریں اور لفظ قرء مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان۔ اسی بناء پر اختلاف ہو گیا مطلقہ کی عدت میں کہ آیا طہر سے ہو گی یا حیض سے؟ تو امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک قروء کے معنی طہر لے کر اسی سے عدت مانتے ہیں یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے اور امام ابو حنیفہؒ و سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک عدت حیض سے ہو گی اور آیت میں قرء سے حیض مراد لیتے ہیں۔

امام مالکؒ و شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمرؓ کی حدیث کے مذکورہ الفاظ فتلک العدۃ سے۔ طریقۂ استدلال اس طور پر ہے کہ جس طہر میں عورت کو طلاق دینے کا حکم ہے اسکو عدت کہا گیا تو معلوم ہوا کہ طہر سے عدت ہو گی اور قرآن کریم میں ثَلٰثَةَ قُرُوۡٓءٍ سے طہر مراد ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی دوسری آیت سے وَالّٰٓـِٔىۡ يَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِيۡضِ مِنۡ نِّسَآٮِٕكُمۡ اِنِ ارۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشۡهُرٍ تو یہاں حیض نہ ہونے کی صورت میں تین ماہ کو عدت قرار دیا گیا۔ اور یہی شہور حیض کے قائم مقام ہے تو معلوم ہوا کہ ذوات الحیض کی عدت حیض سے ہو گی۔ دوسری دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی سبایا اوطاس . . . ولا حائل حتی تستبری بحیضتہ تو یہاں استبراء رحم حیض کے ذریعہ قرار دیا گیا اور عدت کا مقصد ہی استبراء رحم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عدت حیض سے ہو گی نہ کہ طہر سے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اکثر احادیث میں حیض کو قرء سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ باب الحیض کی احادیث میں مذکور ہے نیز ترمذی کی حدیث ہے طلاق الامۃ ثنتان و عدتھا حیضتان اس سے بھی واضح ہو گیا کہ عدت حیض سے ہو گی۔ نیز جس آیت میں عدت کا ذکر قروء سے کیا گیا اگرچہ لغت کے اعتبار سے مشترک ہے بین الحیض و الطہر لیکن یہاں لفظ ثلاثۃ کے خاص پر عمل کرتے ہوئے حیض مراد لینا اولیٰ ہے کما ذکر تفصیلہ فی کتب الاصول. فلینظر ھٰھنا

انہوں نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں عدت سے عدت مطلقہ مراد نہیں ہے بلکہ اس میں وقت طلاق مراد ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کا مخاطب حضرت عمرؓ ہیں اور انکے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے کہ طہر سے اور قرء کے معنی حیض ہے کما ذکرہ الطحاوی والعینی۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنۡ عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰہُ عَنۡہُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا طَلَاقَ قَبۡلَ نِکَاحٍ وَلَا عَتَاقَ اِلَّا بَعۡدَ مِلۡکٍ الخ

تشریح: لَا طَلَاقَ قَبۡلَ نِکَاحٍ کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی عورت کو نکاح سے پہلے تنجیزاً طلاق دینا اس میں سب کا اتفاق ہے کہ نکاح کے بعد اس پر طلاق واقع نہیں ہو گی دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق کو نکاح پر معلق کیا کہ اگر فلاں عورت سے نکاح کیا تو طلاق ہے تو اس میں اختلاف ہے

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق نہیں ہو گی اور مالکؒ کے نزدیک اگر خاص شہر یا قبیلہ یا کسی خاص عورت کو کہا تو طلاق ہو جائے گی اور اگر عام کہا کہ جو عورت بھی نکاح کروں گا وہ طلاق ہے تو طلاق واقع نہیں ہو گی کیوں کہ اس سے نکاح کا باب ہی ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی چاہے تعلیق عام عورت کی شادی پر کرے یا خاص۔

دلائل: امام شافعیؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت علیؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ یہاں مطلقاً عدم ملک کی صورت میں

نکاح کی نفی کی گئی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن شعیبؓ کی حدیث ہے جس میں یہی مضمون ہے اور امام مالک کی دلیل کی طرف اشارہ کر دیا۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں وجود شرط کے بعد گویا تکلم ہوا کہ اس نے اب ہی طلاق دی لہٰذا یہ قبل النکاح طلاق نہیں ہوئی گویا اس نے نکاح کے بعد انت طالق کہا، بنابریں طلاق ہو جائے گی۔

جواب: انہوں نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں قبل النکاح تنجیزاً طلاق کی نفی ہے۔ وَلَا عَتَاقَ إِلَّا بَعْدَ مِلْكٍ کی بھی یہی صورت ہے اور اختلاف بھی وہی ہے جو پہلے مسئلہ میں ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ رُكَانَةَ بْنِ عَبْدِ يَزِيدَ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ سُهَيْمَةَ الْبَتَّةَ الخ

تشریح: **الْبَتَّةَ** کے لفظ سے طلاق دینے میں اختلاف ہے کہ اس سے کون سی طلاق ہوگی؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح کی نیت کرے گا ایسی طلاق ہوگی اور تین کے سوا بقیہ صورت میں رجعی طلاق ہوگی۔ احناف کے نزدیک ایک طلاق اور تین طلاق کی نیت ہو سکتی ہے اور دو طلاق کی نیت نہیں ہو سکتی اور اس سے طلاق بائن ہوگی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو طلاق کے بعد رجعت کا حق دیا ہے چنانچہ فرمایا اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ: وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ اور جب اس قسم کے الفاظ سے طلاق ہوتی ہے لہٰذا رجوع کا حق ہوگا۔

احناف کہتے ہیں کہ لفظ **الْبَتَّةَ** مصدر ہے اور اس میں عدد کا احتمال نہیں ہے اور دو عدد محض ہے لہٰذا اسکی نیت نہیں کر سکتا اور تین وہ کل طلاق ہے اسلئے وہ بھی جنس کے اعتبار سے واحد کے حکم میں ہے اسلئے تین کی نیت کر سکتا ہے البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت ہو سکتی ہے کیوں کہ اسکے حق میں دو کل طلاق ہے اور لفظ **الْبَتَّةَ** میں چونکہ قطع وبینونت کے معنی ہیں لہٰذا اس لئے بائن ہوگی۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں تو صریح طلاق کے بعد رجعت کا ذکر ہے اور البتہ صریح طلاق نہیں بلکہ اس میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اسی لیے تو طلاق کی نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا طلاق بائن ہوگی۔

حالت اکراہ میں طلاق کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا طَلَاقَ وَلَا عَتَاقَ فِي إِغْلَاقٍ الخ

تشریح: إِغْلَاق کے معنی بند کرنا، تنگ کرنا اور چوں کہ جسکو مجبور کیا جاتا ہے اس پر اسکے تصرفات بند اور تنگ کر دیے جاتے ہیں۔ بنابریں اکراہ کو اغلاق سے تعبیر کیا گیا۔ اب اگر کسی کو طلاق یا عتاق پر مجبور کیا جائے اور طلاق دیدے یا آزاد کر دے تو طلاق و عتاق واقع ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق و عتاق واقع نہ ہوگا اور احناف، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک طلاق و عتاق واقع ہوگا فریق اول نے حدیث مذکورہ سے استدلال کیا۔ احناف وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں عموم آیات واحادیث سے کہ ان میں مکرہ وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل طلاق جائز الا الطلاق المعتو والمغلوب علی عقلہ رواہ الترمذی دوسری بات یہ ہے کہ مکرہ کا اختیار سلب نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ زبان سے جو بات نکالے گا وہ اختیار سے ہوگا اگرچہ وہ اس پر راضی نہیں اور طلاق کیلئے اختیار شرط ہے رضا شرط نہیں لہٰذا مکرہ کی طلاق واقع ہوگی۔ بخلاف نائم، مجنون اور صبی کے کہ ان میں اختیار ہی نہیں۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ بیان کیا گیا کہ کسی کو طلاق و عتاق پر اکراہ نہ کرو باقی کرنے سے کیا

ہوگا؟ اسکاذکر نہیں ہے یا یہ مطلب ہے کہ تین طلاق کو ایک ہی دفعہ سے بند نہ کرو کہ کچھ باقی نہ رہے بلکہ طلاق سنت دو تین طہر میں تین طلاق دو۔ھکذا فی المرقاۃ

تعداد طلاق میں مرد کا اعتبار ہے یا عورت کا؟

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ طَلَاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ

تشریح: ائمہ کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق عدت کا اعتبار زوج سے ہوگا یعنی زوج حر ہے تو تین طلاق کا مالک ہوگا اور عدت تین سے ہوگی، زوجہ خواہ حرہ ہو یا امۃ۔ اگر زوج عبد ہے تو دو طلاق کا مالک ہوگا امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک طلاق وعدت میں عورت کا اعتبار ہوگا اگر وہ باندی ہے تو زوج دو طلاق کا مالک ہوگا اور عدت دو حیض سے ہوگی اور اگر زوجہ حرہ ہے تو زوج تین طلاق کا مالک ہوگا اور عدت تین حیض سے ہوگی زوج خواہ حر ہو یا عبد۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ کے پاس حدیث مرفوع سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ طبرانی میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر ہے: قال الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء احناف کی دلیل حدیث مذکور ہے اور اسی پر اکثر صحابہؓ وتابعینؒ کا عمل ہے۔

جواب: فریق اول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر صحابہ سے استدلال صحیح نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الطلاق بالرجال کا مطلب یہ ہے کہ ایقاع طلاق مرد سے ہوگا اور یہ ایام جاہلیت کے رواج کو باطل کرنے کیلئے فرمایا اس وقت یہ تھا کہ جب کسی عورت کو زوج پسند نہ لگتا تھا تو اس کو چھوڑ کر دوسری جگہ چلی جاتی اور اسی کو طلاق سمجھا جاتا۔ ابن مسعودؓ کا یہ مطلب نہیں کہ طلاق میں اعتبار مرد کا ہوگا۔

عورت کے پورے مال کے عوض خلع کرنا مکروہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ نَافِعٍ عَنْ مَوْلَاةٍ لِصَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّهَا اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِكُلِّ شَيْءٍ لَهَا الخ

تشریح: کس قدر مال لے کر خلع کرنا جائز ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک مقدار مہر یا اس سے زائد لے کر بھی خلع کرنا جائز ہے امام احمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک مقدار مہر سے جائز ہے اس سے زیادہ ہو تو جائز نہیں احناف کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر قصور مرد کا ہے تو عورت سے کچھ لینا جائز نہیں اور اگر قصور عورت کی طرف سے ہے تو جتنا مہر دیا ہے اس سے زائد لینا جائز نہیں۔ امام شافعیؒ ومالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تو یہاں ماعام ہے خواہ قدر مہر ہو یا اس سے زائد ہو، سب کو شامل ہے تو معلوم ہوا کہ قدر مہر سے زائد لینا بھی جائز ہے۔ امام احمدؒ واسحٰقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے کہ ان جمیلة اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم . . . فقال اتردین علیہ حدیقتہ قلت نعم وزیادۃ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الزیادۃ فلا۔ رواہ الدارقطنی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ مہر سے زیادہ جائز نہیں۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے فرمایا: وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا تو یہاں مرد کے قصور کی صورت میں عورت سے کچھ لینے کی ممانعت ہے، زائد مہر لینے کے عدم جواز کی دلیل جمیلہ کے واقعہ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے زائد از مہر لینے سے منع فرمایا۔ کما مر فی دلیل احمدؒ واسحٰقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ محمول ہے عورت کے نشوز کی صورت پر۔

بَابُ المُطلقةِ ثلاثًا (مطلقہ مغلظہ کا حکم)

طلاق ثلاثہ کے بعد حلالہ ضروری ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔۔۔لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ

تشریح: حضرت سعید بن المسیبؒ کے نزدیک زوجہ کے زوج اول کیلئے حلال ہونے کیلئے صرف زوج ثانی سے عقد شرط ہے وطی شرط نہیں لیکن جمہور امت زوج ثانی کی وطی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ سعید بن المسیبؒ ظاہر قرآن سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں صرف تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ کہا گیا۔ وطی کا کوئی ذکر نہیں اگر وطی شرط ہوتی تو اسکا ذکر ضرور ہوتا۔

جمہور اُمت دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے، اس میں حلت کیلئے ذوق عسیلہ کو شرط قرار دیا اور عسیلہ لذت جماع کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا صرف عقد کافی نہیں وطی ضروری ہے۔

انہوں نے آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ وطی کا ذکر نہیں مگر حدیث عسیلہ جو مشہور ہے اس سے مقید کرنا جائز ہے یا تو نکح سے مراد جماع ہے کیوں کہ نکاح ثانی زوجاً غیرہ سے حاصل ہو گیا لہٰذا وطی کا شرط ہونا قرآن کریم سے ثابت ہے اور حضرت سعید رضی اللہ عنہ کو غالباً حدیث عسیلہ نہیں پہنچی اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بعد میں سعید نے رجوع کر لیا۔ فلا اشکال فیہ

صدقہ کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللهِ المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ لَهٗ

تشریح: محلل زوج ثانی کو کہا جاتا ہے اور محلل لہ زوج اول کو کہا جاتا ہے۔ اگر زوج ثانی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ وطی کے بعد طلاق دے دے تو امام مالکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک وہ عورت زوج اول کیلئے حلال نہیں ہو گی حتیٰ کہ اگر بغیر شرط صرف تحلیل کے ارادہ سے نکاح کیا تب بھی حلال نہیں ہو گی۔ امام شافعیؒ وابو ثورؒ کے نزدیک اگر تحلیل کی شرط لگا کر نکاح کرے تو شرط فاسد کی بناء پر نکاح فاسد ہو جائے گا لہٰذا زوج ثانی کیلئے حلال نہیں ہو گی اگر شرط نہیں لگائی تو نکاح صحیح ہے لہٰذا حلال ہو جائے گی۔ ان دونوں قولوں کے مطابق امام صاحبؒ کا بھی ایک قول ہے اور امام صاحبؒ کا صحیح و مشہور قول یہ ہے کہ ہر صورت میں زوج اول کیلئے حلال ہو جائے گی بشرطیکہ جماع ہو۔

امام مالکؒ واحمدؒ کا استدلال ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ اس پر لعنت ہے لہٰذا یہ ایک خراب شے ہے، حلت نکاح جو نعمت ہے اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل کی طرف اشارہ کر دیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ شرط باطل ہو جاتی ہے اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے لہٰذا شرط لگانے سے بھی زوج اول کیلئے حلال ہو جائے گی نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کو شرط تحلیل پر برقرار رکھا اور یہ صحت نکاح کی دلیل ہے اور جب نکاح صحیح ہوا تو اس کے چھوڑنے کے بعد زوج اول کیلئے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ جب اس میں محلل و محلل لہ کہا گیا یہ خود دلیل ہے اس بات پر کہ زوج اول کیلئے حلال کر دیتا ہے ورنہ اس کو محلل اور زوج اول محلل لہ نہ کہا جاتا لیکن جب ان پر لعنت کی گئی تو یہ فعل مکروہ تحریمی

ہوگا جس کے قائل احناف بھی ہیں۔

ایلاء کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: أَدْرَكْتُ بِضْعَةَ عَشَرَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّهُمْ يَقُولُ: يُوقَفُ الْمُؤْلِي

تشریح: ایلاء کے لغوی معنیٰ قسم ہیں اور شرعاً ایلاء کہا جاتا ہے کہ شوہر چار مہینہ یا اس سے زیادہ دنوں کیلئے عورت کے قریب نہ جانے کی قسم کھالیتا ہے اور اگر چار ماہ کی کم مدت کی قسم کھائے تو جمہور کے نزدیک ایلاء شرعی نہیں ہوگا۔ البتہ اہل ظواہر اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مطلقاً قسم کھالینے سے ایلاء ہو جاتا ہے۔ خواہ مدت کم ہو یا زیادہ اور امام ابو حنیفہؒ کا پہلا قول بھی یہ تھا پھر رجوع کر لیا۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے کہ اس میں مطلقاً آیا ہے فرمایا: لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ تو یہاں ایلاء کو کسی مدت کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ جمہور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کرتے ہیں کہ لا ایلاء فیما دون اربعة اشهر، رواه ابن ابی شیبه۔ نیز بیہقی میں ان سے روایت ہے کہ ایام جاہلیت میں ایلاء کی کوئی مدت مقرر نہ تھی۔ اسلام آنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے چار ماہ کی مدت متعین کر دی اس سے اگر کم ہو تو ایلاء نہیں ہوگا اور یہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس میں صحابہؓ کا قول حکماً مرفوع ہوتا ہے آیت کا جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے قول سے اس کی تفسیر ہوگی کہ یہ مطلق نہیں بلکہ 'اربعۃ اشہر' کے ساتھ مقید ہے۔

ایلاء کا حکم: پھر ایلاء کے حکم میں اختلاف ہے کہ اگر چار ماہ گزرنے سے پہلے قربان کر لیا تو وہ قسم سے حانث ہو گیا۔ اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا اور اگر چار ماہ گزر گئے اور قربان نہیں کیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج سے کہا جائے گا کہ یا تو بی بی کو رجوع کر لے یا طلاق دے دے۔ اگر اس نے کچھ نہ کیا تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ تفریق ایک طلاق بائن ہوگی۔ فقط مضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے کے بعد ہی ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی، تفریق قاضی کی ضرورت نہیں ہوگی اور یہی مذہب حضرت عمر، عثمان، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن عباسؓ کا تھا اور تابعین میں ابن سیرینؒ، قاسمؒ، قتادہؒ اور قاضی شریحؒ کا مذہب تھا۔ کسی فریق کے پاس صریح نص سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے قیاس سے دلیل پیش کرتے ہیں چنانچہ ائمہ ثلاثہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ زوج نے بی بی کے حق جماع کو روک لیا لہٰذا قاضی اسکے قائم مقام ہو کر تسریح باحسان کرے گا کما فی العنین لدفع المضرة عن الزوجة اور احناف دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ مرد نے چار ماہ تک جماع نہ کر کے زوجہ پر ظلم کیا لہٰذا شریعت نے اس کی سزا دی زوال نعمت نکاح کے ساتھ بعد مضی المدة۔ ان کا جواب یہ ہے کہ ایلاء کا معاملہ قاضی کے پاس نہیں ہے، لہٰذا اس کی طرف سے تفریق کی ضرورت نہیں۔ بخلاف عینن کے کہ اس کی طرف سے بالاختیار کوئی ظلم نہیں ہوا۔ بنابریں عورت کے دعویٰ کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کیلئے قاضی کی ضرورت ہے۔

ظہار کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَلَمَةَ: أَنَّ سَلْمَانَ بْنَ صَخْرٍ وَيُقَالُ لَهُ: سَلَمَةُ بْنُ صَخْرٍ الْبَيَاضِيُّ جَعَلَ امْرَأَتَهُ عَلَيْهِ كَظَهْرِ أُمِّهِ حَتَّى يَمْضِيَ رَمَضَانُ الخ

تشریح: لغت میں ظہار کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص اپنی بی بی کو انت علی کظھر امی کہے اور فقہاء کی اصطلاح میں ظہار کہا جاتا ہے تشبیہ الزوجۃ اوجزء شائعاً منھا اوجزء معبراً عن الکل بما لایحل النظر الیہ من المحرمات الابدیۃ اور یہ ایام جاہلیت میں ایمان میں سے تھے اور اس سے بی بی ہمیشہ کیلئے حرام ہو جاتی تھی تو شریعت نے اصل ظہار کو باقی رکھا اور تحریم موبد سے تحریم موقت کی طرف منتقل کر دیا یعنی کفارہ دینے تک حرام ہے، کفارہ دینے سے حلال ہو جاتی ہے۔ باقی تفصیلات کتب فقہ میں دیکھ لی جائیں۔

بَابُ اللِّعَانِ (لعان کا بیان)

لعان کی تعریف: لفظ 'لعان' لعن سے مفاعلہ کا مصدر ہے اور اسکے معنی رحمت سے دور کرنا، چونکہ میاں بی بی ہر ایک کے لفظ میں لعنت کا لفظ ہے اور ہر ایک رحمت سے دور ہے یا ہر ایک دوسرے سے ہمیشہ کیلئے دور ہو جاتے ہیں بنا بریں اس کو لعان کہا گیا۔

لعان کی حقیقت: پھر فقہی حیثیت سے لعان کی حقیقت میں اختلاف ہے تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک اسکی حقیقت الایمان الموکدات بالشہادت ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک لعان کیلئے اہل شہادت ہونا ضروری نہیں۔ اسلئے مسلم اور اسکی کافرہ عورت کے درمیان اور عبد اور اسکی بی بی کے مابین لعان ہو سکتا ہے اور احناف کے نزدیک اسکی حقیقت الشہادات الموکدات بالایمان ہے۔ لہٰذا زوجین کیلئے اہل شہادت ہونا ضروری ہے۔ بنا بریں مذکورہ اشخاص کے مابین لعان نہیں ہو سکتا۔ ظاہر قرآن احناف کی تائید کرتا ہے چنانچہ قرآن نے صاف فرمایا: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ تو یہاں اللہ تعالیٰ نے لعان کو شہادت فرمایا اور اس کو یمین و لعن کے ساتھ مقارن فرمایا اور اس کی صورت قرآن کریم میں مذکور ہے۔

لعان کے نتیجہ میں فقہاء کا اختلاف: پھر اس میں بحث ہوئی کہ لعان کے بعد کیا ہوگا؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ اور زفرؒ کے نزدیک بعد لعان زوجین کے درمیان تفریق ہو جائے گی قضا قاضی کی ضرورت نہیں۔ احناف اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوگی بلکہ قضا قاضی کی ضرورت ہوگی وہ تفریق کر دے گا اگر قاضی تفریق نہ کرے تو زوج کو اختیار ہے کہ طلاق دیدے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے حیث قالا المتلاعنان لا یجتمعان ابداً رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ، تو اگر لعان کے بعد نکاح باقی رہے اجتماع لازم آئے گا جو حدیث ہذا کے منافی ہے احناف کی دلیل حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جس میں عویمر ملاعن کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان امسکتھا فطلقھا ثلاثاً تو اگر نفس لعان سے فرقت ہو جاتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسکی طلاق پر انکار فرماتے تو معلوم ہوا کہ نفس لعان سے فرقت نہیں ہوتی بلکہ تفریق قاضی یا طلاق سے فرقت ہوتی ہے دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے صحیحین میں ان رجلاً لاعن عن امرأتہ علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ففرق النبی صلعم بینھما اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ابوداؤد شریف میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملاعنین کے درمیان تفریق کی تو اگر نفس لعان سے تفریق ہو جاتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی

تفریق کی ضرورت نہ پڑتی۔

جواب: انہوں نے حضرت عمر ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے جو اثر پیش کیا وہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں یا تو یہ مطلب ہے کہ تفریق کے بعد اجتماع نہیں ہو سکتا تا کہ حدیث مرفوع کے ساتھ متعارض نہ ہو۔

پھر یہاں اور ایک مسئلہ میں بحث ہوئی کہ لعان میں تفریق قاضی کے بعد جو فرقت واقع ہوتی ہے وہ ابو یوسف وزفرؒ و حسن بن زیادؒ کے نزدیک طلاق نہیں ہے اور اس سے حرمت رضاعت و مصاہرت کے مانند حرمت موبدہ ہے کبھی حلت نہیں رہ سکتی کیوں کہ حدیث میں صاف مذکور ہے 'لا یجتمعان ابداً' اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ فرقت طلاق بائن ہے لہٰذا جب تک یہ دونوں اپنی حالت لعان پر رہیں گے اجتماع و تزوج نہیں ہو سکتا اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب قاضی زوجہ کے قائم مقام ہو کر تفریق کرائے تو طلاق دینے میں قاضی زوج کے قائم مقام ہوا اور زوج کی طرف سے جو تفریق ہوتی ہے وہ طلاق ہوتی ہے اور طلاق کے ذریعے جو فرقت ہوتی ہے اس سے حرمت موبدہ نہیں ہوتی۔ جب مرد اپنی تکذیب کرے گا تو اس پر حد قذف آئے گی اس کے بعد وہ اہل لعان نہیں رہے گا لہٰذا پھر شادی کر سکتا ہے نیز قرآن کریم میں محرمات کی فہرست میں متلاعنان کا ذکر نہیں پھر کیسے حرام ہوگی باقی حدیث المتلاعنان لا یجتمعان ابداً کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ دونوں حالت ملاعنہ میں رہیں گے کبھی جمع نہیں ہو سکتے جس کے قائل طرفین بھی ہیں۔ بنا بریں یہ حدیث ان کی مخالف نہیں۔

اثبات نسب میں قیافہ شناسی کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ ... إِنَّ هٰذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا من بعضٍ

تشریح: یہاں علم قیافہ پر روشنی پڑتی ہے اور یہ وہ علم ہے جو علامات و آثار سے ایک دوسرے کی مشابہت کو پہچانا جاتا ہے اور اس سے فروع کو اصول کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے اور ایام جاہلیت میں اس کا بہت اعتبار کیا جاتا تھا۔ منافقین حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے بارے میں طعن کرتے تھے کہ وہ زید کا لڑکا نہیں ہے۔ ایک دن وہ دونوں مسجد میں ایک ساتھ سوئے ہوئے تھے اور مجزز مدلجی داخل ہوئے اور دونوں کے پاؤں دیکھ کر بذریعہ قیافہ یہ کہا تھا کہ اسامہ کا پاؤں زید کے پاؤں کا مشابہ تھا اس وقت یہ کہا اور منافقین کا شبہ دور ہو گیا۔

اب بحث ہوئی کہ **شریعت میں اس کا اعتبار ہے یا نہیں؟** تو امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک اثبات نسب میں قیافہ شناسی کا حکم اعتبار ہے لہٰذا نسب میں اس کا قول معتبر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک علم قیافہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قیافہ کے ذریعے ثابت شدہ نسب پر خوش ہوئے تو معلوم ہوا کہ اس کا اعتبار ہے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قیافہ کے ذریعے علم یقینی و تحقیق امر حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک امر تخمینی ہے اور شریعت کا کوئی امر تخمین سے ثابت نہیں ہوتا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کا نسب حکم شرعی کی بناء پر پہلے ہی ثابت تھا۔ صرف وہ لوگ شبہ کرتے تھے۔ اب ان کے نزدیک جو علم قیافہ معتبر ہے اسکے ذریعے ان کا رد ہوا اور ثابت شدہ نسب کی مزید تائید ہو گئی بنا بریں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوش ہوئے اسلئے نہیں کہ قیافہ سے نسب ثابت ہو رہا ہے۔ فلا یستدل بہذا الحدیث علیٰ اعتبار القیافۃ۔

بَابُ الْعِدَّۃِ (عدت اور سوگ کا بیان)

عدت: عدت کے لغوی معنی شمار کرنا اور شریعت میں عدت کہا جاتا ہے عورت کے زوج سے فراقت کے بعد خاص مدت تک اپنے کو نکاح سے روکے رکھنا۔

عدت میں نفقہ اور سکنی کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ: أَنَّ أَبَا عَمْرِو بْنَ حَفْصٍ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ... لَيْسَ لَكِ نَفَقَةٌ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق رجعی کی معتدہ کو اور طلاق بائن مغلظہ و غیر مغلظہ کی معتدہ حاملہ عورت کو نفقہ و سکنٰی ملے گا۔

مطلقہ مغلظہ کے نفقہ و سکنٰی میں اختلاف: اختلاف صرف اس معتدہ کے بارے میں ہے جو مطلقہ بائنہ مغلظہ و غیر مغلظہ غیر حاملہ ہو اس کو نفقہ و سکنٰی ملے گا یا نہیں؟ تو امام احمدؒ و اسحٰقؒ اور شعبیؒ کے نزدیک اس معتدہ کو نفقہ ملے گا اور نہ سکنٰی اور امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک سکنٰی ملے گا مگر نفقہ نہ ملے گا احناف کے نزدیک دونوں ملے گا۔

دلائل: امام احمدؒ و اسحٰقؒ، فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نفقہ و سکنی دینے کی نفی کی۔ کما فی مسلم وغیرہ۔ امام شافعیؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں چونکہ سکنٰی دینے کا حکم ہے۔ حیث قال اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ۔ لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِهِنَّ نیز قرآن کریم میں صرف حاملہ کو نفقہ دینے کا حکم ہے کما قال وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ تو یہاں مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ غیر حاملہ کو نفقہ نہیں ملے گا۔ باقی فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو سکنٰی اسلئے نہیں دیا کہ وہ بدزبان تھی، ہمیشہ گھر میں لڑائی جھگڑا کرتی تھی ورنہ دراصل سکنٰی کی مستحق تھی۔ اس عارض کی بناء پر محروم کیا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم اور سنت و اجماع و قیاس سے۔ قرآن کریم میں ہے: اَسْكِنُوْهُنَّ، لَا تُخْرِجُوْهُنَّ تو جب اسکان اور عدم اخراج کا حکم ہے تو التزاماً نفقہ کا بھی حکم ہے کیوں کہ نفقہ حبس کی بناء پر ہے۔ نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرآت میں وانفقوا علیھن من وجد کم دوسری آیت ہے لَا تُضَآرُّوْهُنَّ کی تفسیر میں فی النفقہ والسکنی کہا گیا اور طحاوی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لھا النفقۃ والسکنی اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے۔ نیز اجماع صحابہ سے بھی نفقہ و سکنٰی کا ثبوت ہوتا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کیلئے نفقہ و سکنٰی ہے اس پر کسی صحابی نے نکیر نہیں کی۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کیوں کہ حاملہ کو جو نفقہ دیا جاتا ہے وہ حق حبس کی بناء پر ہے اور جب اس کو سکنٰی ہے تو حق حبس کی بناء پر نفقہ بھی ہونا چاہیے۔

جواب: دونوں فریق نے فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے اسکی تردید کی اور فرمایا لاندع کتاب ربنا و سنۃ نبینا بقول امرأۃ نسیت ام شبہ لھا اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ و عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بھی رد کر دیا، اخرجہ الطحاوی۔ دوسری بات یہ ہے کہ فاطمہ بدزبان تھی جیسا کہ مسلم شریف میں ہے: انھا تطیل لسانھا علی احمائھا۔ اسلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے دوسرے مکان میں عدت ادا کر رہی تھی اور

نفقہ کی نفی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حق سے زائد نفقہ طلب کر رہی تھی اسلئے اسکو زائد نہیں دیا گیا چنانچہ ترمذی میں موجود ہے کہ اس کیلئے دس صاع دیا...... گیا تھا وہ اور زیادہ چاہتی تھی تو اب مطلب یہ ہو گا لا نفقہ زائد ۃ اور امام شافعیؒ و مالکؒ نے عدم نفقہ کی دلیل میں آیت کے مفہوم مخالف پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ خصوصاً جب آیت قرآنی سے صراحۃً نفقہ کا وجوب ثابت ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حالت عدت میں گھر سے نکلنے کا حکم

الحدیث الشریف : عَنْ جَابِرٍ قَالَ: طُلِّقَتْ خَالَتِي ثَلَاثًا فَأَرَادَتْ أَنْ تَجُدَّ نَخْلَهَا فَزَجَرَهَا رَجُلٌ الخ

تشریح: مطلقہ عورت طلاق کے وقت جس گھر میں تھی اگر اس سے نکلنے پر مجبور ہو کر گھر ٹوٹ گیا یا اپنے نفس و مال پر کسی کا خوف ہو تو وہ اس سے نکل کر دوسری جگہ عدت گزار سکتی ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ بیت العدت سے باہر نکل سکتی ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دن میں مطلقاً نکل سکتی ہے خواہ کوئی ضرورت ہو یا نہ ہو اور رات میں بغیر ضرورت شدیدہ نکلنے کی اجازت نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لیل و نہار کسی وقت بھی بغیر ضرورت شدیدہ نہیں نکل سکتی۔

ائمہ ثلاثہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ اس میں آپ ﷺ نے ان کی خالہ کو کہا اخْرُجِي فَجُدِّي نَخْلَكِ رواہ ابوداؤد اس میں حاجت شدیدہ کا ذکر نہیں صرف جدود نخل کیلئے نکلنے کی اجازت دی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ - وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ، اور خروج الحاجۃ کی دلیل وہی مذکورہ حدیث ہے جس کو انہوں نے پیش کیا جس میں لعلک ان تصدقی اور تفعلی معروفاً کے الفاظ صاف صاف بتا رہے ہیں کہ خروج کی علت تصدق و فعل معروف ہے تو معلوم ہوا کہ کسی دینی و دنیوی ضرورت کیلئے نکلنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ ان کی دلیل کا جواب بھی ہو گیا مستقل جواب دینے کی ضرورت نہیں۔

حالت عدت میں مکان تبدیل کرنے کا حکم

الحدیث الشریف :عَنْ زَيْنَبَ بنت كَعْبٍ: أَنَّ الْفُرَيْعَةَ بِنْتَ مَالِكِ بْنِ سِنَانٍ . . . امْكُثِي فِي بَيْتِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ الخ

تشریح: بعض صحابہ کرام حضرت علی، ابن عباس اور عائشہؓ کے نزدیک متوفی عنہا زوجہا کو زوج کے مکان میں عدت گزارنا ضروری نہیں اور نہ اسکو سکنٰی کا حق ہے وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بیت مرگ زوج سے نکلنا جائز نہیں بلکہ اسی میں عدت گزارنا ضروری ہے۔ ہاں اگر گھر گر جائے یا ورثہ نکال دے تو دوسری جگہ انتقال کر سکتی ہے یہی امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے۔

فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے فریعہ بنت مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بیت زوج سے نکلنے اور رجوع الی الاہل کی اجازت دی ہے اور امْكُثِي فِي بَيْتِكِ کا حکم بطور استحباب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و جمہور دلیل پیش کرتے ہیں اسی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فریعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اولاً نکلنے کی اجازت دے دی تھی پھر فوراً بلا کر فرمایا امکثی فی بیتک الذی جاء فیہ نعی زوجک تو پہلے کی اجازت کو بعد میں منسوخ کر دیا اور انہوں نے جو کہا کہ امْكُثِي کا امر استحباب کیلئے ہے اس پر کوئی قرینہ نہیں بلکہ وجوب کا قرینہ موجود ہے کہ اجازت کے بعد منع کر دیا پھر متوفی عنہا زوجہا کو چونکہ نفقہ نہیں ملتا ہے اسلئے طلب معاش کی ضرورت کیلئے دن اور کچھ حصہ رات نکلنا جائز ہے ویسے گھومنے تفریح کرنے کیلئے خروج جائز نہیں۔

بَابُ الْاِسْتِبْرَاء (استبراء کا بیان)

استبراء کی تعریف: اِسْتِبْرَاء برأت سے ماخوذ ہے جسکے معنی خلاصی طلب کرنا اور پاک کرنا اور اصطلاح شریعت میں اِسْتِبْرَاء کہاجاتا ہے جاریہ کے رحم کو حمل سے خالی ہونے کو طلب کرنااور اسکا سبب حصول ملک ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی باندی کا مالک ہو کسی اعتبار سے تو استبراء کیے بغیر اس سے وطی اور دواعی وطی کرنا حرام ہے بنا بریں اگر وہ ذوات الاقراء میں سے ہو تو حیض کے ذریعے اور اگر ذوات الاقراء میں سے نہ ہو تو مہینوں کے ذریعے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کے ذریعے استبراء ضروری ہے خواہ پہلے شخص سے اشتغال رحم ممکن ہو یا نہ ہو جیسا کہ وہ مالکہ عورت تھی یا اس کا محرم تھا یا صبی تھا اگرچہ یہ خلاف قیاس ہے لیکن استبراء کے بارے میں احادیث مطلق آئی ہیں۔ بنا بریں قیاس کو چھوڑنا پڑا اور امر تعبدی سمجھا گیا لا مجال للعقل فیہ۔

ام ولد کی عدت: اگر ام ولد کا مولیٰ مر جائے یا اس کو آزاد کردے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکی عدت ایک حیض ہے اور امام ابو حنیفہؒ وسفیان ثوریؒ وابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اسکی عدت تین حیض ہے۔ فریق اول نے دلیل پیش کی کہ یہ عدت ملک یمین کے زوال کی بناء پر ہے اور ایسی عدت ایک حیض سے ہوتی ہے۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں کہ مولیٰ کے مرنے یا آزاد کرنے سے اسکا فراش زائل ہو گیا لہٰذا یہ عدت زوال نکاح کے مانند ہو گیا اور عدت نکاح تین حیض سے ہوتی ہے لہٰذا ام ولد کی یہ عدت تین حیض سے ہو گی۔

فریق اول نے جو قیاس پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ عدت میں احتیاط کرنا اولیٰ ہے۔ لہٰذا زوال یمین سے زوال فراش کی جہت کو راجح قرار دینا بہتر ہے بہر حال کسی فریق کے پاس نص سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے صرف اجتہاد و قیاس ہے ولکل وجھۃ ھو مولیھا، اور ایسے مسائل میں زیادہ ضد کرنا مناسب نہیں۔

بَابُ النَّفَقَاتِ وَحَقِّ الْمَمْلُوْكِ (عام نفقات اور غلاموں کے حقوق کا بیان)

وجوب نفقہ کے اسباب: وجوب نفقہ کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ زوجیت، نسب، ملک، زوجہ کا نفقہ زوج پر واجب ہے بسبب زوجیت، نابالغ بچوں کا نفقہ والدین پر واجب ہے بسبب ولدیت و نسب کے، والدین کا نفقہ اولاد پر واجب ہے جب کہ وہ معذور و تنگدست ہوں اور غلام و باندی کا نفقہ مولیٰ پر واجب ہے بسبب ملک یمین کے۔

بیوی کے نفقہ کا بیان: اب اس میں بحث ہوئی زوجہ کے بارے میں کس کے حال کا اعتبار کیا جائے گا تو شوافع کے نزدیک زوج کے حال کا اعتبار ہو گا اگر وہ موسر ہے تو نفقہ یسار واجب ہے اور اگر تنگدست ہے تو اسی کا نفقہ واجب ہو گا اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا ظاہری مذہب ہے اور اکثر مشائخ کا قول ہے کما قال الکرخیؒ اور اسکی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰهُ اللّٰهُ تو یہاں ہر حال میں حال شوہر کا اعتبار کیا گیا، لیکن علامہ خصافؒ و صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ زوجین کے حال کا اعتبار کیا جائے گا یعنی اگر موسر ہے تو 'نفقہ فوق الاعسار ودون الیسار' واجب ہو گا اور اسی پر فتویٰ ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قول وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ اور معروف کا مطلب ہی یہی ہے کہ قانون کے مطابق ہو اور یہ دونوں کی حالت کی رعایت سے ہو گا نیز حضرت ابو سفیانؓ کی بی بی کو آپ ﷺ نے فرمایا کہ خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف، متفق علیہ۔

پہلے قول کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی تو آیات کے موافق حال زوج کا اعتبار کر رہے ہیں ساتھ ساتھ حال زوجہ کا بھی اعتبار کرتے ہیں تاکہ دونوں قسم کی نص پر عمل ہو جائے۔

کمسن غلاموں کو انکے سرپرستوں سے جدانہ کرنا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا الخ

تشریح: مملوکین صغیرین کے درمیان تفریق کرنے کے بارے میں اختلاف ہے تو قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قرابت ولادت ہو تو تفریق کرنا جائز نہیں اور دوسری قسم قرابت میں تفریق جائز ہے اور ان سے دوسری روایت ہے کہ ہر قسم قرابت والوں کے درمیان تفریق جائز نہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک ہر قسم قرابت والوں کے درمیان تفریق جائز ہے مگر سخت مکروہ ہے۔امام ابویوسفؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے چھوٹے دو غلاموں کو بیچ دیا تھا جو آپس میں ایک دوسرے کے بھائی تھے تو آپ ﷺ نے ان کو فرمایا تھا: اردد، اردد، تو معلوم ہوا امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اسی حدیث سے کہ یہاں آپ ﷺ نے حضرت علیؓ کو اردد فرمایا اگر بیع صحیح نہ ہوتی تو واپس کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر دونوں بڑے ہیں تو تفریق کرنے میں کچھ حرج نہیں کیوں کہ حضور ﷺ نے ماریہ اور سیرین کے درمیان تفریق کر دی حالانکہ دونوں ایک دوسری کی بہن تھی۔

بَابُ بُلُوغِ الصَّغِيرِ وَحَضَانَتِهِ فِي الصِّغَرِ (بچوں کی پرورش اور بلوغ کا بیان)

بلوغ کی عمر پندرہ سال ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ أُحُدٍ وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً . . . هَذَا فَرْقُ مَا بَيْنَ الْمُقَاتِلَةِ وَالذُّرِّيَّةِ

تشریح: لڑکے کی علامت بلوغ دو ہیں احتلام ہونا، جماع سے انزال منی ہونا اور اس سے حمل ٹھہرنا اور لڑکی کی علامتِ بلوغ حیض ہونا اور احتلام ہونا اور حمل ٹھہرنا۔ اب اگر ان میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو عمر کے اعتبار سے بالغ ٹھہرایا جائے گا

بلوغ باسنین میں فقہاء کا اختلاف: لیکن اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک خواہ مرد ہو یا عورت، پندرہ سال ہونے بالغ قرار دیا جائے گا اور دلیل میں حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ حدیث پیش کرتے ہیں نیز دوسری حدیث ہے: اذا استکمل للمولود خمس عشرۃ سنۃ کتب مالہ وما علیہ واقیمت علیہ الحدود اس سے صاف معلوم ہوا کہ حد بلوغ پندرہ سال ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ لیکن امام صاحبؒ سے دوسری ایک روایت ہے کہ لڑکے کی حد بلوغ اٹھارہ سال ہے اور لڑکی کی سترہ سال، اور لڑکا کم سے کم بارہ سال میں بالغ ہوتا ہے اور عورت نو سال کی عمر میں۔

بچوں کی پرورش کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ . . . أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي

تشریح: کسی عورت کے زوج اول سے ولد ہو تو وہ کب تک وہ اسکی حقدار رہتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔امام احمدؒ اور حسن بصریؒ کے نزدیک مطلقاً وہ عورت ولد کی حقدار ہوگی خواہ دوسرے شوہر سے شادی کرے لیکن جمہور علماء کے نزدیک جب تک دوسری جگہ شادی نہ کرے حقدار رہتی ہے دوسری جگہ شادی کر لینے سے ولد کی حقدار نہیں رہتی اور یہی امام احمدؒ کا بھی

ایک قول ہے حسن بصریؒ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا کہ انہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ شادی کی اور انکے زوج اول کی طرف سے ولد ان کی کفالت میں رہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي تو یہاں عدم نکاح کی قید لگائی۔

ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرا کوئی قریبی رشتہ دار نہیں تھا یا تو انکے درمیان کوئی منازعت نہ تھی۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً نکاح کر لینے سے حق ختم ہو جاتا ہے خواہ ذی رحم سے کیوں نہ ہو کیوں کہ حدیث مذکور مطلقاً مَا لَمْ تَنْكِحِي آیا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولد کے ذی رحم محرم کے ساتھ نکاح کرنے سے حق ساقط نہیں ہوتا ہے مثلاً اسکے چچا سے نکاح ہو گیا۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں مصنف عبدالرزاق میں ابی سلمہ کی حدیث سے کہ جاءت امراۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان ابی انکحنی رجلاً لا اریدہ و ترک عم ولدی فاخذ منی ولدی فدعا اباھاثم قال لھا اذھبی فانکحی عم ولدک تو یہاں ولد کے عم کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم دیا تا کہ اس کا حقدار ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ تفصیلی حدیث سے مطلق حدیث کو مقید کیا جائے گا تا کہ احادیث میں تعارض نہ رہے دوسری بات یہ ہے کہ حق ساقط ہونے کی علت عدم شفقت ہے اور ذی رحم سے شادی ہونے سے شفقت باقی رہے گی للہذا حق ساقط نہیں ہو گا اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب ولد غیر ممیز ہو اگر وہ ممیز ہو تو اس کو خیار دیا جائے گا جس کے پاس چاہے رہے کما یجئی فی حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ

مدت پرورش کے بعد تخیر غلام کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَ غُلَامًا بَيْنَ أَبِيهِ وَأُمِّهِ

تشریح: والدین کی تفریق سے اولاد کس کی پرورش میں رہے گی؟ **فقہاء کا اختلاف:** اس میں اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ولد کو اختیار دیا جائے گا جس کو چاہے اختیار کرے احناف کے نزدیک جب سن شعور تک پہنچ جائے کہ خود بخود کھانا پینا اور پیشاب پاخانہ کر سکتا ہے تو باپ کے حوالہ کر دیا جائے کیوں کہ تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے اور یہ باپ ہی سے ہو سکتی ہے اور اس سے پہلے لڑکا سات سال کی عمر تک اور لڑکی نو سال کی عمر تک ماں کی پرورش میں رہیں گے کیوں کہ یہ پرورش باپ سے نہیں ہو سکتی اور ولد کو کسی قسم کا خیار نہیں دیا جائے گا۔

دلائل: امام شافعیؒ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک لڑکا کو اختیار دیا تھا امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اجماع صحابہ سے جیسا کہ مؤطا، مالک اور بیہقی میں روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے عاصم بن عمر رضی اللہ عنہ کو ماں کا حوالہ کیا اور اس کو خیار نہیں دیا اور یہ تمام صحابہ کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہ کی اور نہ اس واقعہ کو پیش کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ بچے کم عقل ہوتے ہیں خیار دینے سے غیر مناسب کو اختیار کرلے گا۔

جواب: انہوں نے جو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص واقعہ ہے جس کی تفصیل ابوداؤد و ابن ماجہ میں موجود ہے کہ اس لڑکی کی ماں مسلمان ہو گئی تھی اور باپ کافر رہا۔ حضور ﷺ نے لڑکے کو خیار دیا تو بچہ کافر کی طرف جانے لگا تو آپ ﷺ نے دعا فرمائی اللھم اھد تو دعا قبول ہوئی اور لڑکا ماں کی طرف آگیا اور آپ ﷺ نے اختیار اسلئے دیا تھا تاکہ آپ ﷺ پر یہ الزام نہ ہو کہ آپ ﷺ نے مسلمان کی طرفداری کی۔ للہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

کتاب العتق (غلام کو آزاد کرنے کا بیان)

عتق: عتق کے بہت معانی ہیں (۱) قوت اسی معنی کے اعتبار سے بیت اللہ کو بیت عتق کہا جاتا ہے بسبب ایسی قوت کے جو ہر زمانہ کے لوگوں کی ملک کو دفع کرنے والی ہے اور عتق الفرخ کہا جاتا ہے جب کہ پرندہ کے بچہ کو آشیانہ سے اڑنے کی قوت آجائے (۲) قدیم ہونا (۳) جمال (۴) کرم و نجابت (۵) خلاص ہونا، شریف ہونا (۶) خروج عن المملوکیہ اور ہر معنی کے اعتبار سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور بیت اللہ کو عتیق کہا جاتا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں عتق کہا جاتا ہے: قوۃ حکمیة یصیر المرء بها اهلاً للشهادة والولاية والقضاء اور اعتاق کی بہت فضیلتیں ہیں۔ بنا بریں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر تریسٹھ (۶۳) کے مطابق تریسٹھ (۶۳) غلاموں کو آزاد کیا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ۶۷ غلام آزاد کیے اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ستّر (۷۰) غلاموں کو آزاد کیا اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک ہزار غلام آزاد کیا اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے تیس ہزار اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بے شمار غلاموں کو آزاد کیا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے حتّٰی فرجہ بفرجہ اس سے پوری غلاموں کی طرف اشارہ ہے اور اس سے مبالغہ مراد ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ حقیر دکھانا مقصد ہے کہ اتنی حقیر چیز جب دوزخ سے خلاصی کا سبب ہوتی ہے تو بڑے بڑے کا کہنا کیا۔ اسی لیے محققین فرماتے ہیں کہ جب آزاد کرو تو خصی یا مقطوع الذکر نہ ہو اگر مرد آزاد کرے تو غلام آزاد کرلے اور اگر عورت آزاد کرے تو باندی آزاد کرنا افضل ہے تاکہ فرج بمقابلہ فرج ہو جائے۔

باب اعتاق العبد المشترك وشراء القريب والعتق في المرض

(عبد مشترک اور حالت مرض میں غلام آزاد اور قرابت دار غلام کو خریدنے کا بیان)

مسئلہ اعتاق العبد المشترک: جب کہ ایک غلام دو آدمی کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس بارے میں اختلاف ہے۔

اختلاف ائمہ: ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ معتق اگر موسر ہو تو شریک کے حصہ کا دام دیدے اب پورا غلام معتق کی طرف سے آزاد ہوگا اور ولاء بھی معتق کو ملے گا اور اگر وہ معتق معسر ہے تو صرف معتق کا حصہ آزاد ہوگا اور دوسرے شریک کا حصہ غلام رہے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر معتق موسر ہے تو نصف غلام کی قیمت اپنے شریک کو دیدے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہوگا اور اگر معتق معسر ہے تو غلام سعی کر کے نصف دام شریک کو دیدے۔ بہر حال ان کے نزدیک ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اعتاق تجزی قبول نہیں کرتا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر معتق موسر ہے تو شریک کیلئے تین اختیار ہیں یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے یا معتق سے نصف کا دام لے یا غلام سے سعی کرائے اور اپنا حق ادا کرے اگر وہ معسر ہے تو دو اختیار ہے یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے یا غلام سے سعی کرائے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کی: قال من اعتق شركاً في عبدٍ وكان له مال ما يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل فاعطا شركاءه حصصهم و عتق عليه العبد، وان لا عتق منه ما عتق، متفق علیه یہاں صاف بیان کر دیا کہ یسار کی صورت میں ضمان آئے گا اور اعسار کی صورت میں عتق میں تجزی ہوگی اور آدھا آزاد ہوگا اور آدھا غلام رہے گا۔ صاحبین استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے: قال ان كان غنياً ضمن وان كان فقيراً سعى العبد في حصته الاخر، رواه البخاری و مسلم امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی دونوں حدیثوں کے

مجموعہ سے کہ ابن عمرؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ معتق کے یسار کی صورت میں اس سے نصف قیمت ادا کرے گا اگر دے دیا تو پورا غلام اس کی طرف سے آزاد ہو گا اور اگر نہ دیا تو صرف اس کا آزاد ہو گا اور چونکہ عتق تجزی قبول نہیں کرتا اور غلام میں شریک ثانی کی مالیت محبوس ہو گئی لہٰذا اس سے اپنا حق ادا کرے گا سعایہ کرا کر۔ باقی وہ اگر خود آزاد کر دے تو کون منع کرے گا۔ لہٰذا یسار کی صورت میں تین خیار ثابت ہو گئے اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کے دوسرے جزء سے ثابت ہوتا ہے کہ معتق کے اعسار کی صورت میں غلام سے سعایہ کرائے اور آزاد کرنے کا خیار تو خود بخود ثابت ہے۔ لہٰذا اعسار کی صورت میں دو خیار ہوئے بیان ماسبق سے شوافع و صاحبین کے دلائل کا جواب بھی ہو گیا پھر امام اعظمؒ کی تائید میں مصنفہ عبدالرزاق میں ایک حدیث اور مسند احمد میں ایک حدیث اور طحاوی شریف میں حضرت عمرؓ کا اثر بھی امام صاحبؒ کا مؤید ہے۔

مرض موت میں غلام آزاد کرنا

الحدیث الشریف: عَنْ عِمرَان بن حُصَيْن: أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ... فَجَزَّأَهُمْ أَثْلَاثًا ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً الخ

تشریح: اگر کسی نے مرض الوفات میں غلام آزاد کیا تو چونکہ اس میں ورثہ کا حق متعلق ہو گیا لہٰذا یہ اعتاق اسکے ثلث مال سے نافذ ہو گا اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے لیکن اسکی صورت میں اختلاف ہے تو ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر اسکے پاس صرف غلام ہے دوسرا کوئی مال نہیں ہے تو ان کو تین حصہ کیا جائے گا اور قرعہ اندازی کی جائے گی جن کا نام نکلے گا وہ آزاد ہوں گے اور بقیہ غلام رہیں گے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر غلام کے ایک ثلث فی الفور آزاد ہو جائے گا کیوں کہ اعتاق کی نسبت ہر ایک کی طرف بنا بریں ہر ایک مستحق عتق ہے اور بقیہ دو حصے میں سعایہ کر کے ورثہ کو دیں گے کیوں کہ انکے پاس ورثہ کا حق محبوس ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے عمران بن حصینؓ کی مذکورہ حدیث سے دلیل پیش کی کہ آپ ﷺ نے قرعہ اندازی کر کے چھ میں سے تین کو آزاد کیا اور چار کو غلام رکھا۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرعہ کے ذریعے اثبات حکم ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ لہٰذا اب یہ حجت مثبتہ نہیں رہا بلکہ صرف تطییب خاطر کیلئے کیا جاتا ہے اور امام طحاویؒ نے اسکے نسخ پر بہت دلائل پیش کیے اور علامہ زیلعیؒ نے مصنفہ عبدالرزاق کی ایک حدیث پیش کی اسی طرح مسند احمد میں ایک حدیث ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوتا ہے۔

حدیث مذکور سے جو انہوں نے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ بعض طریقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک غلام تھا اور بعض سے چھ غلام معلوم ہوتا ہے پھر بعض روایت میں آزاد کرنے کا ذکر ہے اور بعض میں مدبر بنانے کا ذکر ہے پھر قرعہ اندازی کا مسئلہ تو منسوخ ہو گیا کما ذکرنا۔ فلا یصح الاستدلال بہ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ راوی نے ماحصل کا ذکر کیا کہ چھ غلام کے تین تین حصہ سے اٹھارہ حصہ ہوتے ہیں اب ان سب کا ثلث چھ حصے ہوئے اور چھ حصے سے دو غلام ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے اعتق اثنین کہہ دیا اور قرعہ ڈالا تہائی یعنی باری مقرر کرنے کے لیے۔ لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

باپ کا حق کیسے ادا ہوسکتا ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَجْزِي وَلَدٌ وَالِدَهُ إِلَّا أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوكًا فَيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ

تشریح: اگر کوئی اپنے ذی رحم محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے مگر تفصیل میں اختلاف ہے۔ اہل ظواہر کے نزدیک صرف مالک بننے ہی سے آزاد نہیں ہوگا بلکہ آزاد کرنے کی ضرورت پڑے گی مگر جمہور امت وائمہ کے نزدیک صرف مالک بن جانے ہی سے آزاد ہو جائے گا آزاد کرنے پر موقوف نہیں رہے گا۔ اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں مالک بننے کے بعد اعتاق پر عتق موقوف رکھا تو معلوم ہوا کہ آزاد کرنے کی ضرورت ہے فقط مالک بننا کافی نہیں ہے۔ جمہور استدلال کرتے ہیں حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم فھو حر، رواہ الترمذی دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ، رواہ النسائی۔ ان دونوں حدیثوں میں نفس ملک پر عتاق کو مرتب کیا تو معلوم ہوا کہ مالک بننے ہی سے آزاد ہو جاتا ہے، آزاد کرنے کی حاجت نہیں۔ اہل ظواہر کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شراء اور مالک بننا عتاق وحریت کا سبب ہے اسلئے مجازاً اس کی طرف منسوب کر دیا گیا اور فیعتقہ کہہ دیا کیوں کہ قرآن کریم میں بیان کیا گیا کہ ابنیت اور عبدیت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتی لہٰذا ابنیت کے ساتھ عبدیت آجائے تو فوراً عبدیت ختم ہو جائے گی اور حریت آجائے گی عبدیت ختم کرنے کی ضرورت نہیں بنا بریں فیعتقہ کو مجاز پر حمل کیا جائے گا۔

پھر جمہور کے آپس میں دوسرا اختلاف ہے کہ کس قسم کی قرابت موجب حریت ہے؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک قرابت ولادت موجب حریت ہے لہٰذا یہ حریت آباء واجداد، امہات وجدات اوپر تک اور ابناء وبنات نیچے تک ثابت ہوگی اور قرابت اخوۃ وغیرہ میں حریت ثابت نہیں ہوگی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بغیر رضامندی مالک آزاد ہونا قیاس کے خلاف ہے لیکن قرابت ولادت میں خلاف قیاس ثابت ہو گیا اور قرابت اخوت وغیرہ اس سے ادنیٰ ہے اس کو ولادت پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ اور جمہور ائمہ کے نزدیک ہر قسم قرابت ذی رحم محرم کے مالک بننے سے آزاد ہوگی خواہ ولادت کی قرابت ہو یا اخوت وغیرہ کی قرابت ہو۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں سمرہ وابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مذکورہ دونوں حدیثوں سے کہ ان میں مطلق ذی رحم محرم کا ذکر ہے ابوت واخوت وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ شافعیؒ کا جواب یہ ہے کہ صریح نص کے مقابلہ میں قیاس سے دلیل پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

مدبر غلام کو بیچنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ: أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ دَبَّرَ مَمْلُوكًا . . . فَاشْتَرَاهُ نعیم بن النَّحَّامِ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ الخ

تشریح: تدبیر کہا جاتا ہے غلام کے اعتاق کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کرنا۔ مثلاً یہ کہنا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے اس قسم کے عبد کو مدبر کہا جاتا ہے پھر مدبر کو دو قسمیں ہیں۔ اول مطلق کہ مطلق موت کی طرف منسوب کر کے آزاد کرنا، کسی مرض یا سفر یا حالت سفر کے ساتھ مقید نہ کرنا۔ مثلاً یہ کہے اذا مت فانت حر۔ دوم مقید کہ کسی مرض یا سفر کی طرف منسوب کرنا مثلاً یہ کہے کہ اذا مت فی ھٰذا المرض او فی ھٰذا السفر فانت حر تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مدبر مقید کا بیچنا جائز ہے۔

فقہاء کا اختلاف: اور مدبر مطلق کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک اس کا بیع جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں اور یہی کبار صحابہ وتابعین کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور سے دلیل

پیش کرتے ہیں کہ اس میں حضور ﷺ نے مدبر مطلق کو بیچ دیا۔

دلائل: امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر، حضرت عثمان، ابن مسعود اور ابن عمر وغیرہم کثیر صحابہ کرام ؓ اور تابعین میں سے شریحؒ، مسروقؒ، سعید بن المسیبؒ، ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ شعبیؒ وغیرہم کے آثار سے چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لولا قول ھولاء الاجلہ لقلت بجواز المدبر

دوسری دلیل حضرت ابن عمر ؓ کی حدیث ہے: قال علیہ الصلوۃ والسلام المدبر لا یباع ولا یوھب وھو حر من ثلث المال، رواہ الدارقطنی اور یہ حدیث اگرچہ موقوف ہے کما قال بعض، تو غیر مدرس بالقیاس مسئلہ میں موقوف حکماً مرفوع ہوتا ہے لہذا قابل حجت ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

جواب: امام شافعیؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے مدبر مقید مراد ہے اور اسکی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس شخص کا دوسرا کوئی مال نہیں تھا اسلئے ورثہ کا حق اسکے ساتھ متعلق ہو گیا اسلئے اسکو اجارہ پر دے کر اس کی قیمت کے مطابق رقوم ورثہ کو دے کر آزاد کیا تو یہاں بیع سے مراد بیع منفعت ہے نفس عبد کی بیع مراد نہیں۔ کما قال الدار قطنی۔ اور بعض نے یہ جواب دیا کہ ابتداء اسلام میں بیع مدبر جائز تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ کما قال العینیؒ حضرت شیخ الہندؒ نے یہ جواب دیا کہ آپ ﷺ نے اس کی تدبیر کو ختم کر کے بیع کی اور یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔

مسئلہ بیع ام الولد

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا وَلَدَتْ أَمَةُ الرَّجُلِ مِنْهُ فَهِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبُرٍ مِنْهُ أَوْ بَعْدَهُ

تشریح: ام ولد کہا جاتا ہے مولی کی طرف سے باندی کا کوئی بچہ پیدا ہوا اور مولی اس کا دعویٰ کرے تو اس کا حکم یہ ہے کہ مولی کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی۔

فقہاء کا اختلاف: تو اب اس میں اختلاف ہے کہ اس کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض اہل ظواہر کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے لیکن جمہور صحابہ و تابعین و جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا بیچنا جائز نہیں۔

دلائل: اہل ظواہر حضرت جابر ؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال بعنا امھات الاولاد علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر، فلما کان عمر ؓ نھانا عنہ فانتھینا، رواہ ابو داؤد۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عباس ؓ کی حدیث ہے کہ جب یہ معتقہ ہو گئی تو اس کی بیع کیسے جائز ہو گی؟ اسی طرح حضرت ماریہ قبطیہ کا فرزند ارجمند ابراہیم پیدا ہوئے تو آپ نے فرمایا: اعتقھا ولدھا دوسری دلیل حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا اس کے عدم جواز پر۔

جواب: اہل ظواہر کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ پہلے ام ولد کی بیع جائز تھی پھر منسوخ ہو گئی لیکن یہ نسخ عام طور پر مشہور نہیں ہوا تھا اسی اعتبار سے لوگ بیع کرتے تھے اور حضرت عمر ؓ کے زمانے میں عام طور پر مشہور ہو گیا اور تمام صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا اور ایسے بہت مسائل ہیں جو پہلے مشہور نہیں ہوئے، حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور اجماع ہو گیا۔

مکاتب کا احکام

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُكَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ

مُكَاتَبَةٍ دِرْهَم

تشریح: مکاتبت کہا جاتا ہے غلام اپنے مولی کے ساتھ یہ عقد کرلے کہ اتنی رقم دوں گا آپ مجھے آزاد کردیں اور مولی قبول کرلے، خواہ ایک ساتھ روپیہ دیدے یا قسطوار دے۔

اختلاف ائمہ: اب اس میں بحث ہوئی کہ کتنی مقدار دینے سے آزاد ہو جائے گا؟ تو جمہور صحابہ وفقہاء کے نزدیک جب تک پورا نہ دیدے آزاد نہیں ہوگا اگر ایک درہم بھی باقی رہے گا آزاد نہیں ہوگا۔ لیکن بعض افراد نے اس میں کچھ اختلاف کیا۔ ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر نصف آزاد کردیا تو قیمت باقی نہیں رہتی اور یہی حضرت عمرو علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے اور بعض حنابلہ کے نزدیک اگر چار حصہ سے تین حصہ ادا کردیا پھر عاجز ہو گیا تو آزاد شمار ہوگا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسرا قول منقول ہے کہ مکاتب جس قدر ادا کرے گا اسی کے اندازہ حصہ آزاد سمجھا جائے گا۔

دلائل: پہلے دونوں قول کی ظاہراً کوئی دلیل نہیں ہے صرف ان کا اجتہاد ہے لہٰذا وہ جانے اور ان کا اجتہاد جانے البتہ تیسرے قول کی ایک دلیل ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں انه علیه السلام قال اذا اصاب المکاتب حدا أو میراثا ورث بحساب ما عتق منه و یودی المکاتب بحصة ما ادی دیة حر و ما بقی دیة عبد تو اس سے صاف ظاہر ہوا کہ جس قدر آزاد ہوا اسکے مطابق میراث ملے گی اور اسی اندازہ دیت ہوگی اور بقیہ میں دیت عبد تو معلوم ہوا کہ جس قدر ادا کرے گا اسی کے اندازہ حصہ آزاد سمجھا جائے گا۔

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث مذکور سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ المکاتب عبد ما بقی علیه درهم، رواہ ابوداؤد۔ دوسری دلیل انہی کی حدیث ہے من کاتب عبداً علی ماءة اوقية فاداها الا عشرة او عشرة دنانیر ثم عجز فهو رقیق. رواہ الترمذی۔ ان دونوں حدیثوں سے صاف معلوم ہوا کہ جب تک ایک درہم بھی باقی رہے وہ غلام ہی رہتا ہے انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے کما ضعفه الترمذی اور علامہ ملا علی قاریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ابن عباس ص کی حدیث میں عتق موقوف کو بیان کیا اور عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عتق کامل کا بیان ہے۔ لہٰذا دونوں حدیث میں تعارض بھی نہیں اور جمہور کا مذہب بھی ثابت ہو گیا۔

پھر یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عبد عقد مکاتبت کا مطالبہ کرے تو اہل ظواہر اور عکرمہؒ کے نزدیک مولی پر کتابت کرنا واجب ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک عبد کے ساتھ عقد کتابت واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ داؤد ظاہری اور عکرمہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے حیث قال اللہ تعالیٰ وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ تو یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دال ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ کتابت کو یا بیع کہا جائے گا یا عتق اور ان میں کوئی بھی واجب نہیں اگرچہ کوئی بہت زیادہ ثمن دیدے لہٰذا مکاتب بنانا واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے صیغہ امر سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ برائے استحباب و ندب ہے۔

عورتوں کو اپنے مکاتب غلام سے پردہ کا حکم

الْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ عِنْدَ مُكَاتَبِ إِحْدَاكُنَّ وَفَاءٌ فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ

تشریح: مسئلہ مذکورہ میں گزر چکا کہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی رہے تو وہ غلام ہی رہتا ہے تو ایک درہم ہی نہ دے کر صرف قدرت علی الاداء کی صورت میں بطریق اولی غلام رہے گا لہٰذا اسکی سیدہ پر اس سے پردہ کرنا لازم نہیں لیکن چونکہ وہ آزاد

کرنے والا ہے اسلئے آپ ﷺ نے ازواج مطہرات کو ایسے مکاتب سے پردہ کرنے کا حکم دیا بطور ورع واحتیاط اور شیخ عبد الغنیؒ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ ازواج مطہرات عام عورتوں کے مانند نہیں کما قال اللہ تعالی لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ بنا بریں پردہ کا یہ حکم ان کیلئے خاص ہے عام عورتوں کیلئے یہ حکم نہیں۔

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ غلام اپنی سیدہ کیلئے محرم ہے یا نہیں تو امام مالکؒ کے نزدیک محرم ہے لہٰذا محرم کے جن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے غلام اپنی سیدہ کے ان اعضا کی طرف دیکھ سکتا ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سیدہ عبد کیلئے محرم میں شامل نہیں ہے بلکہ مثل اجنبیہ کے ہے۔ فریق اول قرآن کریم کی آیت: مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں ما عام ہے مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عبد سے بعد العتق نکاح کرنا جائز ہے لہٰذا اس کی حرمت ابدی نہیں بلکہ عارضی ہے لوجہ المالکیت مالکیت ختم ہو جانے سے نکاح جائز ہے۔ جیسے اجنبی عورت جب کہ دوسرے کی زوجیت میں ہو۔ زوجیت زائل ہو جانے سے اس سے شادی جائز ہے اور حرمت غیر ابدی سے محرم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا عبد اپنی سیدہ کیلئے محرم نہیں ہوگا انہوں نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ممالیک سے باندیاں مراد ہیں غلام مراد نہیں جیسا کہ سعید بن المسیب، حسن بصریؒ اور سمرہ بن جندب ﷜ فرماتے ہیں لاتغرنكم لأيته النور فانها في الاناث دون الذكور. هدايه۔

بَابُ الْاَيْمَانِ وَالنُّذُوْرِ (قسموں اور نذروں کا بیان)

اَيْمَان: **اَيْمَان** جمع ہے 'یمین' کی جس کے معنی دایاں ہاتھ۔ چونکہ پہلے زمانے کے لوگ جب کسی چیز پر قسم کھاتے تھے تو مخاطب کے دایاں ہاتھ پکڑ لیتے اسلئے قسم کو یمین کہتے ہیں۔ نیز یمین کے ایک معنی قوت کے ہیں اور قسم سے محلوف بہ کی مضبوطی مقصود ہوتی ہے۔ اسلئے یمین کہا جاتا ہے۔

اصطلاح شرع میں یمین کہا جاتا ہے اللہ تعالی کے نام یا صفت کے ذریعے کسی چیز کو مضبوطی و موکد کرنا۔

نُذُوْر: اور نذور جمع ہے نذر کی جسکے معنی ڈر وخوف چونکہ منت ماننے سے دل میں ڈر وخوف ہوتا ہے اسلئے اسکو نذر کہا جاتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں نذر کہا جاتا ہے کہ جو چیز اپنے اوپر واجب نہ ہو اسکو اپنے نفس پر واجب کرنا کسی مقصود کے حصول کیلئے پھر بعض اوقات میں یمین اور نذر کا حکم ایک ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين. اگر کسی طاعت کی نذر کرے تو بالاتفاق اسکو پورا کرنا واجب ہے لیکن اگر کسی معصیت کی نذر مانے تو امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک منعقد ہی نہیں ہوگا اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک نذر منعقد ہو جائے گا لیکن اسکا ایفاء نہیں بلکہ اسکے بدلے میں قسم کا کفارہ دینا پڑے گا فریق اول کے پاس سوائے قیاس کے کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ معصیت سے دور رہنا واجب ہے، لہٰذا اسکو اپنے اوپر واجب کرنا صحیح نہیں بلکہ اور زیادہ گناہ ہوگا۔ فریق ثانی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ان عليه السلام قال لانذر في معصية و كفارته كفارة يمين. رواه السنن الاربعة واحمد تو صاف بتا دیا کہ نذر معصیت کی صورت میں کفارۂ یمین واجب ہے تو اب صریح حدیث کے مقابلہ میں کسی کے قول و قیاس کا اعتبار نہ ہوگا۔

غیروں کے مذہب پر قسم کھانے کا بیان

الحدیث الشریف : عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ . . . مَنْ حَلَفَ عَلٰی مِلَّةٍ غَیْرِ الْإِسْلَامِ کَاذِبًا فَهُوَ کَمَا قَالَ الخ

تشریح: حدیث ہذا کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں یہ کام کروں تو یہودی یا نصرانی ہوں گا، پھر اس نے یہ کام کرلیا تو اس نے جیسا کہا یہودی یا نصرانی ہو جائے گا کیوں کہ قسم سے اس کا مقصد نہ کرنا تھا جب کرلیا تو یہ جھوٹا ہوا۔ تو بعض شوافع نے ظاہری حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہہ دیا کہ وہ ویسا ہی یہودی و نصرانی ہو جائے گا لیکن جمہور علماء کہتے ہیں کہ ایسی قسم کھانے سے وہ حقیقۃً یہودی یا نصرانی نہیں ہوگا۔ بعض شوافع یہ کہتے ہیں کہ جب اس نے یہ کام کرلیا تو اس نے اسلام کی حرمت دری کر کے رضا بالکفر کا ارتکاب کیا لہٰذا کافر ہو جائے گا لیکن جمہور کہتے ہیں کہ کفر کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے اور اسکا مقصد نفس کا زجر کرنا اور اس کو اس کام سے روکنا تھا اعتقاد کفر نہ تھا لہٰذا کافر نہ ہوگا البتہ سخت گنہگار ہوگا تو بہ کرنا ضروری ہے اور حدیث مذکور میں 'فہو کما قال' ہے اس سے تہدید اور وعید مراد ہے کہ وہ یہود جیسے سزا کا مستحق ہے جیسے حدیث من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر میں عقوبت کفر وغیرہ مراد ہے۔ اب بحث ہوئی کہ اس قسم یمین کو یمین شرعی کہا جائے گا یا نہیں اور بصورت حنث کفارہ لازم ہوگا یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک یہ شخص سخت گنہگار تو ہوگا تو بہ لازم ہے مگر یمین نہیں ہوگی خواہ صادق ہو یا کاذب لہٰذا کفارہ بھی واجب نہیں لیکن احناف اور احمدؒ و اسحٰقؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ یمین ہو جائے گی اور حنث کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا۔ شوافع حضرات حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں انہ علیہ السلام قال من حلف فقال فی حلفہ باللات و العزی فلیقل لآ الٰہ الا اللہ. متفق علیہ۔ تو اس میں صرف توبہ و تجدید ایمان کا ذکر ہے کفارہ کا ذکر نہیں۔ احناف وغیرہ فرماتے ہیں کہ تحریم مباح پر جب کفارہ لازم کیا گیا بنص قرآن، لہٰذا صورت مذکورہ میں تحریم حلال ہے، بنابریں اس کو یمین قرار دیا جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔

حدیث ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں اسکی مذمت بیان کی اور اس کے تدارک کی صورت بیان کی اور یمین ہونے نہ ہونے اور کفارہ آنے نہ آنے کے بارے میں ساکت ہے۔ بنابریں اس سے استدلال درست نہیں۔

اگر قسم توڑنے میں بھلائی ہو تو توڑنا چاہیے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي مُوسٰی قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي وَاللّٰهِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَا أَحْلِفُ عَلٰی یَمِینٍ فَأَرٰی غَیْرَهَا خَیْرًا مِنْهَا إِلَّا کَفَّرْتُ عَنْ یَمِینِي وَأَتَیْتُ الَّذِي هُوَ خَیْرٌ

تشریح: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل الحنث کفارہ دیا جا سکتا ہے حالانکہ یہ سب سے پہلے مسبب کا وجود ہے اور یہ خلاف قانون ہے۔

اختلاف فقہاء: بنابریں ائمہ کرام کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک یمین کے بعد قبل الحنث کفارہ دینے سے ادا ہو جائے گا۔ البتہ امام شافعیؒ کفارہ بالصوم کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں کہ وہ قبل الحنث جائز نہیں۔ احناف کے نزدیک قبل الحنث کفارہ قابل اعتبار نہیں بعد الحنث پھر دینا پڑے گا۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فرمایا: ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ یہاں کفارہ کا سبب حلف کو قرار دیا گیا لہٰذا حلف کے بعد کفارہ دینے سے ادا ہو جائے گا۔ دوسری آیت وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ

فَكَفَّارَتُهٗ تو یہاں حنث کے بغیر ایمان کے بعد فائے تعقیب کے ذریعے کفارہ لایا گیا تو معلوم ہوا کہ یمین کے بعد ہی کفارہ دینا جائز ہے حنث ضروری نہیں۔ تیسری دلیل حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے کہ اس میں قبل الحنث کفارہ کا ذکر ہے۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں قال من حلف علی یمین فرای خیر أمنها فلیکفر عن یمینه ولیفعل یہاں بھی پہلے کفارہ دینے کے حکم ہے پھر حنث کا۔ توان نصوص سے صاف معلوم ہوا کہ کفارہ قبل الحنث جائز ہے اور حنث کفارہ کا وقت ہے لہٰذا اس سے پہلے جائز نہیں۔

احناف کی دلیل حضرت عبدالرحمن بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال علیه الصلوۃ والسلام یا عبدالرحمن اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیر امنها فأت الذی هو خیر و کفر عن یمینک، رواہ ابو داؤد تو یہاں پہلے حانث ہونے کا حکم دیا پھر کفارے کا تو معلوم ہوا کہ پہلے حنث ہو پھر کفارہ۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفارہ دینے کا حکم دیا اللہ کے نام کی بے حرمتی کر کے جو جنایت کی اسکو چھپانے کیلئے اور لفظ کفارہ کے لغوی معنی بھی یہی ہے اور نفس حلف تو جنایت نہیں ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہزاروں حلف ثابت ہے تو جب حلف میں جنایت نہیں تو اس پر کفارہ کا ترتب نہیں ہو سکتا جب حلف کے موافق کام نہیں کیا تو نام خداوندی کی عزت دری کی اس کی تلافی اور معافی کیلئے کفارہ لازم ہے۔ لہٰذا قبل الحنث کفارہ دینے سے قبل الوجوب حکم پر عمل کرنا لازم ہوگا اور یہ کافی نہیں پھر کرنا پڑے گا جیسا کہ اگر کوئی حج فرض ہونے سے پہلے کر لیا تو حج فرض ہونے کے بعد پھر کرنا پڑے گا پہلا حج کافی نہیں۔

بیان ماسبق سے واضح ہو گیا کہ قبل الحنث کفارہ دینے سے ادا نہیں ہوگا پھر دینا پڑے گا۔

جواب: شوافع وغیرہ نے اپنے استدلال میں جو دو آیتیں پیش کیں ان کا جواب یہ ہے کہ ہم نے نص و قیاس سے ثابت کر دیا کہ نفس یمین سبب کفارہ نہیں ہے بلکہ حنث سبب ہے تو وہاں اذا حنثتم محذوف ماننا پڑے گا۔ ای بما عقدتم الایمان وحنثتم فیها فکفارته وذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم وحنثتم جیسا کہ دوسری آیت میں سب محذوف مانتے ہیں وہ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ تو یہاں سب کہتے ہیں کہ اَوْ عَلٰى سَفَرٍ کے بعد وافطرتم کا لفظ محذوف ہے کما قال الامام رازی فی احکام القرآن اور جن احادیث میں کفارہ قبل الحنث کا ذکر ہے ان کا جواب یہ ہے بعض احادیث میں بعد الحنث کا ذکر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں عدی بن حاتم سے روایت ہے فیأت الذی هو خیر ولیکفر عن یمینه تو اب اس بارے میں احادیث متعارض ہو گئیں کہ قبل الحنث کفارہ ہے یا بعد الحنث؟ لہٰذا جو احادیث قیاس کے موافق ہوں گی انکو ترجیح ہوگی اور بعد الحنث کفارہ ہونا قیاس کے موافق ہے کما ذکرنا۔ لہٰذا ان احادیث کو ترجیح ہوگی جن میں بعد الحنث کفارہ کا ذکر ہے اور حضرت علامہ ابراہیم بلیاوی فرماتے ہیں کہ فلیکفر عن یمینه کے پہلے فلیات الذی هو خیر کا جملہ محذوف ہے کما ذکرنا فی الآیات اور ولیات الذی هو خیر یہ مستقل جملہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ آئندہ اچھا کام کرتے رہو، اس کے نہ کرنے پر قسم نہ کھاؤ، لہٰذا اب دونوں قسم احادیث میں کوئی تعارض نہیں رہا اور احناف کا مذہب ثابت ہو گیا۔

لغو قسم پر مواخذہ نہ ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَتْ: أُنْزِلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ: لَا وَاللّٰهِ وَبَلٰى وَاللّٰهِ

تشریح: قسم کی اقسام: یمین کی تین قسمیں ہیں: اول منعقدہ، دوم غموس، سوم لغو، منعقدہ وہ یمین ہے کہ زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔ اب اگر قسم کے موافق کام کر لیا تو اس پر نہ اخروی مواخذہ ہے نہ دنیوی اور اگر اس کے موافق عمل نہ کیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کما قال اللہ تعالی لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ اور اس مسئلے میں اتفاق ہے اگرچہ کیفیت میں کچھ اختلاف ہے۔

یمین غموس میں فقہاء کا اختلاف: یمین غموس کہا جاتا ہے کسی امر ماضی میں جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ اسکے حکم میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ واوزاعیؒ کے نزدیک اس میں بھی کفارہ ہے لیکن امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ صرف توبہ واستغفار ہے۔

دلائل: شوافع دلیل پیش کرتے ہیں کہ یمین منعقدہ میں مواخذہ بالکفارہ فرمایا گیا اور کسب بالقلب کے بارے میں لفظ مواخذہ کہا گیا کما قال اللہ تعالی وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ اور یمین غموس مکسوبہ قلب ہے لہٰذا اس میں مواخذہ ہوگا اور مواخذہ، کفارہ سے ہوتا ہے کما فی المنعقدہ۔ امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حلف علی یمین وھو فیھا اثم فاجر لیقتطع بھا مال مسلم لقی اللہ وھو علیہ غضبان تو یہاں آپ ﷺ نے صرف گنہگار ہونے کا فیصلہ کیا کفارہ کا بالکل ذکر نہیں کیا اگر کفارہ واجب ہوتا تو ضرور ذکر کرتے جیسا کہ منعقدہ میں کفارہ کا ذکر کیا۔

جواب: انہوں نے مکسوبہ قلب ہونے کی بناء پر یمین غموس میں کفارہ واجب ہونے پر جو دلیل پیش کی آیت وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں مواخذہ اخروی یعنی عذاب وعقوبت مراد ہے اور منعقدہ میں مواخذہ دنیوی مراد ہے جسکی تفسیر فَکَفَّارَتُهٗ سے کی گئی۔ تیسری قسم یمین لغو کی تعریف میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی زبان سے بلا ارادہ جو قسم نکلتی ہے وہ لغو ہے خواہ ماضی سے متعلق ہو یا مستقبل وحال سے مثلاً کہے لا واللہ، بلی واللہ۔ یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے اور ان کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی ایک موقوف روایت سے ہوتی ہے انھا سالت عن یمین اللغو فقالت ھی ان یقول الرجل فی کلامہ لا واللہ بلی واللہ امام شعبیؒ اور مسروقؒ فرماتے ہیں کہ جن فعل یا قول کو اللہ تعالی نے مباح وحلال قرار دیا ہے اسکے ترک کرنے نہ کرنے پر قسم کھانا جیسا کہ کہا واللہ لا اصلی۔ ولا اکلم فلانا۔ احناف کے نزدیک یمین لغو کہا جاتا ہے ماضی یا حال کے کسی کام پر اس خیال سے قسم کھائی کہ وہ واقع کے موافق ہے حالانکہ وہ درحقیقت واقع کے خلاف ہے اور اس کی تائید ہوتی ہے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے کہ فرمایا ھو الحلف علی یمین کاذبۃ وھو یری انہ صادق یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے اس یمین کا کوئی اعتبار نہیں اور اس میں دنیوی واخروی مواخذہ بھی نہیں۔ کما قال اللہ تعالی لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ

امانہ کی قسم کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَیْدَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ مَنْ حَلَفَ بِالْاَمَانَةِ فَلَیْسَ مِنَّا

تشریح: فلیس منا میں نفی اصل مراد نہیں ہے بلکہ نفی کمال مراد ہے کہ کامل طور پر ہمارے طریقہ وسنت پر نہیں ہے۔

اب لفظ امانت چونکہ اللہ تعالیٰ کے صفات حسنیٰ میں سے نہیں ہے بلکہ اللہ کے اوامر میں سے ایک امر اور فرائض میں سے ایک فریضہ ہے اور قسم اللہ کی ذات یا صفت کے ساتھ ہونا ضروری ہے لہٰذا لفظ امانت سے قسم نہیں ہوگی بلکہ اسکی ممانعت ہے مثل قسم بالصلوٰۃ والزکوٰۃ اور اس قسم میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے۔ اب اگر لفظ امانت کو اللہ کی طرف اضافت کر کے قسم کھائے مثلاً اقسم بامانۃ اللہ، کہا تو اس میں اختلاف ہے تو امام شافعیؒ اور اکثر ائمہ کے نزدیک بغیر اضافت کی طرح اس سے بھی قسم منعقد نہیں ہوگی اور نہ اس میں کفارہ ہے اور یہی قاضی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے۔ کما ذکرہ ابن سماعۃ عنہ۔ امام اعظمؒ کے نزدیک امانت اللہ کے ساتھ قسم کھانے میں یمین منعقدہ ہو جائے گی کسی فریق کے پاس نص سے کوئی صریح دلیل نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے اجتہاد سے استدلال پیش کرتے ہیں چنانچہ شوافع یہ فرماتے ہیں کہ امانت اللہ سے اللہ کے احکام تکلیفیہ مراد ہیں مثل الصوم والحج وغیر ہما، کما قال اللہ تعالیٰ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ میں احکام تکلیفیہ مراد ہیں لہٰذا یہ حلف بغیر اسم اللہ ہوا بنابریں قسم نہیں ہو گی۔ امام اعظمؒ دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ امین اللہ تعالیٰ کا ایک 'مفتی نام ہے لہٰذا امانت اللہ، اللہ کی ایک صفت ہوئی اس سے قسم کھانا اللہ کی صفت کے ساتھ قسم ہوئی۔ لہٰذا قسم منعقد ہوگی شوافع نے آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اکثر مفسرین کے نزدیک کلمہ توحید یا قبول حق کی استعداد مراد ہے احکام و فرائض مراد نہیں اور حدیث بریدہ میں نفس امانت سے حلف پر نہی وارد ہے اور بحث ہے امانت اللہ کے ساتھ قسم کھانے کے بارے میں۔

قسم کے ساتھ انشاء اللہ ملانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَلَا حِنْثَ عَلَيْهِ

تشریح: یمین کے ساتھ اگر انشاء اللہ کہہ دیا تو اس یمین کے منعقد ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک یمین ہو جائے گی لیکن جمہور علماء وائمہ کے نزدیک اگر متصلاً انشاء اللہ کہہ دے تو یمین نہیں ہوگی اور اگر فصل کے ساتھ کہا تو اسکا کوئی اعتبار نہیں، یمین منعقد ہو جائے گی امام مالکؒ کے پاس نص سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف عقلی دلیل پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تمام چیزیں جب اللہ کی مشیت سے ہوتی ہیں لہٰذا اسکے ذکر سے یمین کا حکم نہیں بدلے گا بلکہ یمین منعقد ہو جائے گی جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور سے اور چونکہ اس میں فقال کے ذریعے سے آیا ہے جو تعقیب بلاتراضی کا تقاضا کرتا ہے بنابریں جمہور وصل کی قید لگاتے ہیں۔ نصف صریح کے مقابلہ میں امام مالکؒ کا قیاس قابل حجت نہیں۔

بَابٌ فِي النُّذُورِ (نذروں کا بیان)

نُذُور نذر کی جمع ہے جسکی اصل انذار ہے اور اسکے معنی ڈرانا ہے اور اصطلاح شرع میں کہا جاتا ہے کہ کسی امر کے پیش آنے پر غیر واجب چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر میرا فلاں کام ہو جائے تو مجھ پر دو روزے ہیں چونکہ نذر کی متعدد اقسام وانواع ہیں بنابریں بصیغہ جمع لایا گیا۔

نذر ماننا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَنْذُرُوا فَإِنَّ النَّذْرَ لَا يُغْنِي مِنَ الْقَدَرِ شَيْئًا وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ

تشریح: یہاں جو نذر سے منع کیا گیا اس سے وہ نذر مراد ہے جس سے کسی نفع کے حصول یا نقصان کا دفع مقصود ہو اور یہ سخت بخل کی علامت ہے کیوں کہ سخی آدمی جب کسی نیک کام کا ارادہ کرتا ہے تو وہ فوراً گزر گزرتا ہے بخلاف بخیل آدمی کے کہ وہ کسی عوض کے بغیر کوئی نیک کام کرنے کو تیار نہیں۔ گویا وہ اللہ کے ساتھ شرط کرتا ہے کہ اگر میرا کام کر دے تو تیرے نام پر کام کروں گا ورنہ نہیں۔ اسی لیے حضور ﷺ فرماتے ہیں: انما یستخرج بہ من البخیل اور نذر کی کراہت کی مختلف وجہ بیان کی گئی۔ قاضی عیاضؒ نے یہ وجہ بیان کی کہ جب اس نے شرط لگالی کہ اگر میرا مقصود پورا ہو تو یہ کام کروں گا ورنہ نہیں تو اس کام کے کرنے میں اخلاص نہیں پایا گیا۔ بنا بریں مکروہ ہے اور علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ عقیدہ ہو کہ نذر سے تقدیر بدل جاتی ہے تو نذر کی مذمت ہے کیوں کہ اسکی علت یہ بیان کی گئی فان النذر لا یغنی من القدر شیئاً۔ لہٰذا اگر نذر کر کے یہ عقیدہ ہو کہ اصل نافع و ضار تو اللہ تعالیٰ ہے نذر صرف ایک ذریعہ و وسیلہ ہے تو وہ نذر جائز ہے اور اسکا پورا کرنا اطاعت وصف محمود ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایسے نذر پورا کرنے والوں کی تعریف کی ویوفون بالنذر علامہ قرطبیؒ کی بات سب سے اچھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر سوء عقیدہ کے ساتھ نذر کرے تو حرام ہے اور اگر عقیدہ خراب نہ ہو بلکہ حصول مقصد کی غرض سے نذر مانے تو یہ مکروہ ہے کیوں کہ نیت میں خلوص نہیں ہے اور اگر خالص نیت کے ساتھ طاعت کے خیال سے نذر کیا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کا نذر کیا تھا تو یہ منع نہیں بلکہ مستحب ہے کذا فی المرقاۃ۔

نذر معصیت میں کفارہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللّٰهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

تشریح: اگر کوئی کسی معصیت کے متعلق نذر مانے مثلاً یہ نذر مانی کہ فلاں شخص کو قتل کروں گا تو بالاتفاق اسکا اعتبار نہیں اور نہ اسکو پورا کیا جائے گا بلکہ اس میں معصیت بالائے معصیت ہو گی لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب ہو گا یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ واجب نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک اس میں کفارہ یمین واجب ہو گا۔

امام مالکؒ و شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث سے حیث قال کفارۃ النذر کفارۃ الیمین. رواہ مسلم تو یہاں مطلق نذر میں کفارۂ یمین کہا گیا خواہ طاعت کا ہو یا معصیت کا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا نذر فی معصیته و کفارته کفارۃ یمین، رواہ الترمذی۔ اس میں صاف بتا دیا کہ نذر معصیت میں کفارۂ یمین ہے۔ نیز نسائی میں عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث جو پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں کفارہ کا ثبوت و نفی کا کوئی ذکر نہیں کیا اور عدم بیان سے عدم ثبوت لازم نہیں آتا جب کہ دوسری حدیث میں صراحۃً کفارہ کا ذکر ہے۔

مشی الی بیت اللہ کی نذر کا حکم

شخص کو پیدل جانے کی قدرت ہے تو پیدل جانا ضروری ہے اگر قدرت نہ ہو تو سوار ہو کر جائے اور اسکے بدلے میں ایک دم دینا پڑے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طاقت ہو یا نہ ہو پیدل جانا ضروری نہیں بلکہ سوار ہو کر جانا چاہیے اور ایک دم دیدے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے اور یہ ہدی ایک بکری سے بھی ادا ہو جائے گا اور جس روایت میں بدنہ کا ذکر ہے وہ استحباب پر محمول ہے۔

نذر ماننے والے کے ورثاء کا نذر پوری کرنا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ سَعْدَ بن عبادة رَضِي الله عَنْهُم اسْتَفْتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ فَتُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ فَأَفْتَاهُ أَنْ يَقْضِيَهُ عَنْهَا

تشریح: قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ام سعد کے نذر کے متعلق بعض کہتے ہیں کہ وہ صوم کی نذر تھی اور بعض کہتے ہیں کہ وہ صدقہ کا نذر تھی اور بعض کے نزدیک نذر عتق تھی وقیل مطلق نذر تھی لیکن سب سے صحیح یہ ہے کہ وہ نذر مبہم تھی اور اسکی تائید دار القطنی کی روایت سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی طرف سے ایک نہر کھودنے کیلئے فرمایا اور چونکہ اس میں نذر پورا کرنے کا آپ ﷺ نے امر فرمایا اسکے سہارا لیتے ہوئے اہل ظواہر نے کہہ دیا کہ میت کی طرف سے وارث پر ایفاء نذر ضروری ہے لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اگر نذر مالی ہے اور اس نے مال چھوڑ کر گیا اور وصیت بھی کی تو وارث پر اسکے ثلث مال سے نذر پورا کرنا واجب ہے اور اگر عبادت بدنیہ مثلاً نماز، روزہ کی نذر ہے تو وصیت کرنے سے بھی وارث پر ایفاء ضروری نہیں۔ کیونکہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ عبادت بدنیہ میں نیابت نہیں چلتی۔ حیث قال لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد اور عبادت مالیہ میں بغیر مال یا بلا وصیت ایفاء ضروری نہیں البتہ مستحب ہے اور ام سعدؓ کے نذر کے ایفاء کا جو امر ہے وہ استحباب پر محمول ہے یا ان کا مال تھا اور وصیت کر کے گئی تھی بنا بریں حکم دیا۔ فلا یصح استدلال اهل الظواهر به۔

غیر معین نذر کا کفارہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ نَذَرَ نَذْرًا لم يسمه فَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ الخ

تشریح: امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ جس نذر میں کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس سے نذر لجاج مراد ہے اور نذر لجاج کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی کے ساتھ کلام کرنے سے باز رہنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے اپنے اوپر حج وغیرہ کی کوئی عبادت واجب کر لیتا ہے مثلاً یہ کہے ان کلمت زید أفعلی حجة او صلوٰة اب اگر اس نے کلام کر لیا تو اختیار ہے خواہ وہ عبادت کرنے جو لازم کی تھی یا کفارہ یمین دیدے۔ یہ جمہور شوافع کی رائے ہے۔ اور امام احمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک اس سے نذر معصیت مراد ہے مثلاً کوئی نذر کرے کہ شراب پیے گا تو یہ کام نہ کرے اور کفارہ یمین دے دے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک اس سے نذر مطلق مراد ہے مثلاً یہ کہے لله علی نذر، صوم و صلوٰۃ کسی عبادت کا نام نہیں لیا اور حدیث مذکور میں لفظ لم یسمه اسی پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے لیکن اگر نیت میں کوئی خاص عبادت موجود ہو تو اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ کفارہ کافی نہیں کذا فی البدائع۔ شوافع نے جو نذر لجاج پر محمول کیا وہ بلا دلیل ہے اور لفظ حدیث لم یسمه کا خلاف ہے۔ اسی طرح امام احمدؒ نے جو نذر معصیت پر محمول کیا وہ بھی سیاق حدیث کا خلاف ہے کیونکہ نذر معصیت کا بیان بعد والے جملے میں آرہا ہے تو اگر پہلے میں بھی نذر معصیت مراد ہو تو تکرار بلا فائدہ لازم آئے گا۔

کسی خاص جگہ میں نماز پڑھنے کی نذر

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بن عبد اللہ: أَنَّ رَجُلًا قَامَ يَوْمَ الْفَتْحِ . . . فَقَالَ صَلِّ هٰهُنَا الخ

تشریح: اگر کسی نے نذر کو کسی مخصوص مکان کے ساتھ مقید کیا تو آیا اسی مکان کے ساتھ مقید ہوگا یا کسی مکان میں ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا تو امام زفرؒ کے نزدیک اسی مکان کے ساتھ مقید ہوا دوسرے کسی مکان میں ادا کرنے سے پورا نہیں ہوگا۔ لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک جس کسی جگہ میں ادا کرے نذر پورا ہو جائے گا۔ امام زفرؒ قیاس سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جن احکام کو خاص خاص مکان میں ادا کرنے کیلئے خاص کیا ان احکام کو انہی مکانات میں ادا کرنا پڑتا ہے دوسرے مکان میں ادا کرنے سے کافی نہیں ہوگا جیسے وقوف بالعرفہ وطواف بیت اللہ۔

اسی طرح بندہ نے جو خاص مکان کے ساتھ مقید کیا دوسرے مکان میں کرنے سے ادا نہیں ہوگا جمہور حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس شخص نے بیت المقدس میں دو رکعت پڑھنے کی نذر مانی تھی لیکن آپ ﷺ نے بیت الحرام میں ادا کرنے کا حکم دیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ خاص مکان کے ساتھ نذر خاص نہیں ہوگا۔ امام زفرؒ نے جو قیاس پیش کیا وہ حدیث کے مقابلے میں حجت نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ قیاس بھی صحیح نہیں کیوں کہ وقوف کو خود اللہ نے عرفہ کے ساتھ خاص کر دیا لیکن بندہ کیلئے کوئی خاص مکان مقرر کرنے کا اختیار نہیں۔ لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

کتاب القصاص (قصاص کا بیان)

قصاص کی تعریف: 'قصاص' بکسر القاف مفاعلہ کا مصدر ہے جسکے معنی باہم برابری کرنا چونکہ قتل وغیرہ ظلم میں ایک دوسرے پر جتنا ظلم کرتا ہے دوسرے کو اتنا ہی بدلہ لینا جائز ہے اس سے موئے برابر زیادتی کرنا جائز نہیں اسی لئے اس بدلہ لینے کو قصاص کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ قص یقص سے ماخوذ ہے جسکے معنی پیچھا کرنا اور چونکہ ولی المقتول قاتل کا پیچھا کرتا ہے اسلئے قصاص کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں قصاص کہا جاتا ہے قتل یا زخم کے بدلے میں اس سزا کو جس میں برابری اور مماثلت کی رعایت کی جائے پھر قصاص صرف قتل عمد میں آتا ہے جس کی تفصیل سامنے آئے گی لیکن یہ قصاص اگرچہ ولی المقتول کا حق ہے مگر خود نہیں لے سکتا کہ قاتل کو مار ڈالے بلکہ حاکم وقت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کیوں کہ قصاص کے واجب ہونے نہ ہونے میں پوشیدہ تفصیلات ہیں جو ہر شخص ادراک نہیں کر سکتا نیز ولی المقتول غصہ میں مغلوب ہو کر زیادتی کرے گا تو بجائے اصلاح کے اور فساد برپا ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا ولی المقتول کو قصاص لینے کا اختیار نہیں دیا جائے گا۔

جان کے بدلے جان ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِّبُ الزَّانِي وَالْمَارِقُ لِدِيْنِهِ التَّارِكُ للجماعة

تشریح: یہاں بحث ہوئی کہ قصاص میں ذات انسان کا اعتبار ہے یا صفات کا بھی لحاظ کیا جائے گا؟ تو ائمہ ثلاثہ مالکؒ وشافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک صفات کا لحاظ کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی حر نے عبد کو قتل کر دیا تو اسکے بدلے میں حر سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن احناف کے نزدیک صفات کا اعتبار نہیں لہٰذا حر کو عبد کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں: الحر بالحر والعبد بالعبد سے تو یہاں حر کو حر کے بدلے میں قتل کا حکم ہے۔ عبد کے بدلے میں قتل کا ذکر نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ عبد کے بدلے میں حر کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں دوسری آیت سے اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے النَّفْسُ بِالنَّفْسِ تو یہاں نفس کے بدلے میں نفس کو قتل کرنے کا حکم ہے خواہ وہ نفس مقتول حر ہو یا عبد، کوئی تفصیل نہیں ہے۔ نیز قرآن کریم کی دوسری آیتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے مثلاً کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلىٰ۔ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ ان میں حر و عبد کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ انہوں نے جو آیت پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں تو یہ بیان کیا گیا کہ حر کو حر کے بدلے میں قتل کیا جائے گا باقی عبد کے بدلے میں قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سے ساکت ہے اور مفہوم مخالف سے اثبات حکم کرنا درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا مقصد ایام جاہلیت کے رواج کو باطل کرنا تھا کہ ان کا رواج یہ تھا کہ شریف قبیلہ کے غلام مقتول کے بدلے میں دوسرے قبیلہ کے جوان کے برابر نہیں حر کو قتل کیا جاتا ہے اگرچہ وہ قاتل نہیں۔ اسی طرح عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جاتا تھا اگرچہ وہ قاتل ہی نہیں تو اس بُرے رواج کو باطل کرنے کیلئے یہ آیت نازل کی گئی کہ حر قاتل کو حر مقتول کے بدلے میں قتل کیا جائے اور عبد مقتول کے بدلے میں عبد قاتل ہی کو قتل کیا جائے گا اسکے بدلے میں دوسرے حر کو قتل نہ کیا جائے اور عبد مقتول کے بدلے میں حر کو قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ قاتل ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ آیت کے دوسرے جزو: وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى میں سب حضرات یہی کہتے ہیں کہ مرد کو عورت مقتول کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔

پھر یہاں تین اشیاء کو مبیح دم قرار دیا گیا۔ بنا بریں تارک صلوۃ کے قتل کے بارے میں بحث ہوئی کہ اس کو قتل کیا جائے گا یا نہیں اس کی تفصیل کتاب الصلوۃ میں گزر گئی وہاں دیکھ لو۔

مرتد کے تفصیلی احکام کتب فقہ میں دیکھ لیے جائیں۔ مجمل بیان یہ ہے کہ اگر کوئی مرد مرتد ہو جائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائے اگر کوئی شبہ ہو تو دور کیا جائے اور تین دن اس کو قید کر کے رکھا جائے اگر مسلمان ہو گیا تو بہت اچھا تین دن کے بعد اسلام کی طرف رجوع نہ کیا تو اسے قتل کر دیا جائے۔ یہ اتفاقی مسئلہ ہے اور اگر عورت مرتد ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کی طرح عورت کو بھی تین دن کے بعد قتل کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت مرتدہ کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر وقت توبہ طلب کی جائے گی۔

جمہور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں ایما امرأۃ ارتدت عن الاسلام فادعھا فان عادت فبھا وان لافا ضرب عنقھا. نیز مشہور حدیث ہے من بدل دینه فاقتلوه دوسری بات یہ ہے کہ جس جنایت مغلظہ کی بناء پر مرد کا دم مباح ہو گیا وہی جنایت مغلظہ عورت مرتدہ میں پائی گئی لہذا مرد کی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے لاتقتلوا المرأۃ اذا ارتدت دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ایما امرأۃ ارتدت عن الاسلام فادعھا فان تابت فاقبل توبتھا وان ابت فاستبھا. رواہ الطبرانی۔ دوسری بات یہ ہے کہ عورت ناقصات العقل میں سے ہے لہذا اس کو معذور سمجھ کر قتل سے رہائی دی جائے۔ انہوں نے جو معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی دونوں حدیث میں تعارض ہے لہذا تساقطا۔ اور من بدل والی حدیث اگرچہ عام ہے مگر دوسری حدیث کے ذریعے من کے عموم سے عورت کو خاص کر لیا گیا۔

قیامت میں سب سے پہلے کونسا فیصلہ اٹھایا جائے گا؟

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: ...... أَوَّلُ مَا يُقْضٰى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ روز قیامت میں سب سے پہلے خون و قتل قتال کے بارے میں فیصلہ ہوگا اور دوسری روایت جو ترمذی میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے نماز کے بارے میں حساب لیا جائے گا فتعارض الحدیثان؟ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ بعض نے کہا کہ حساب ہوگا سب سے پہلے نماز کا اور فیصلہ ہوگا سب سے پہلے خون کا اور حساب و قضا الگ الگ امر ہے تو دونوں کی اولیت دو اعتبار سے ہے فلا تعارض اور بعض نے کہا کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب ہوگا صلوۃ کے بارے میں اور حقوق العباد میں خون کا حساب و فیصلہ ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ ماموارات میں نماز کا حساب پہلے ہوگا اور منہیات میں قتل و قتال کا حساب پہلے ہوگا فلا تعارض۔

خود کشی کرنے والے کے بارے میں وعید

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَرَدّٰى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ الخ

تشریح: خود کشی کرنے والے کی سزا اسی طرح کسی نفس محترم کے قاتل اور قاتل ذمی کی سزا جو احادیث میں خالدا مخلدا فی جہنم قرار دی گئی۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک اس سے ابد الآباد مراد نہیں بلکہ زمانہ دراز مراد ہے کیوں کہ ابد الآباد کی جہنم کفر و شرک کے سوا نہیں ہوگی اور ان گناہوں سے انسان خارج از ایمان نہیں ہوتا۔ ہاں اگر حلال سمجھ کر کرے تو موجب کفر ہے ابد الآباد کی جہنم ہوگی۔

مقتول کے ورثاء کو قصاص اور دیت میں اختیار ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْكَعْبِيِّ عَنْ... مَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ: عَنْ أَحَبُّوا اقْتَلُوا وَإِنْ أَحَبُّوا أَخَذُوا الْعَقْلَ

تشریح: یہاں جو اولیاء مقتول کو قصاص اور دیت لینے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ امام شافعیؒ واحمدؒ واسحقؒ کے نزدیک اس میں قاتل کی رضامندی کی ضرورت نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک قتل عمد کا اصل حکم قصاص ہے اگر دونوں طرف سے دیت پر رضامند ہو جائے تو دیت آسکتی ہے لہٰذا قاتل دیت پر راضی نہ ہو بلکہ قتل پر تیار رہے تو اولیاء مقتول کو قصاص ہی لینا پڑے گا دیت نہیں لے سکتا۔

فریق اول ابو شریحؓ کی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیاء کو قصاص و دیت کا اختیار دیا۔

فریق ثانی کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى تو اس میں قتل عمد میں صرف قصاص کا ذکر کیا کیوں کہ قتل خطا کا حکم جب دیت ذکر کیا گیا تو یہاں قتل عمد ہی کا حکم بیان تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مصنفہ ابن ابی شیبہ میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: العمد قود دوسری بات یہ ہے کہ قرآن کریم میں اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ کہا گیا اور ظاہر بات یہ ہے کہ دیت جو مال ہے وہ نفس کے مماثل نہیں لہٰذا قتل کا موجب اصل قتل ہی ہوگا تا کہ مماثلت ہو جائے۔ باقی اگر قاتل مال دینے پر راضی ہو جائے تو ولی کو مال لینا جائز ہوگا۔

فریق اول نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں رضاء قاتل کی قید ملحوظ ہے تا کہ احادیث و قرآن کے مابین تعارض رفع ہو جائے اور ہر ایک پر عمل ہو جائے۔

عورت کے قتل کے بدلے مرد کو قتل کیا جاسکتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ . . . فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا . . . فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ

تشریح: یہاں پہلی بات یہ ہے کہ اس یہودی نے پتھر سے مارا تھا یہ شبہ عمد ہے اور اس کا حکم دیت مغلظہ ہے قصاص نہیں تو آپ نے اسکو قتل کا حکم کیسے دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شخص فقط قاتل نہیں تھا بلکہ وہ نقض عہد کرنے والا تھا اور قطاع الطریق میں سے تھا بنا بریں قتل کا حکم دیا دوسری بحث یہ ہے کہ شوافع نے اس سے مماثلت فی القصاص پر استدلال کیا کہ جس طرح اس نے پتھر سے مارا تھا اس کو بھی پتھر سے قتل کیا گیا لیکن احناف کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا کیوں کہ ابن ماجہ میں حدیث ہے لاقود الا بالسیف۔ حدیث ہذا کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے سیاست کیا اور باب سیاست بہت وسیع ہے۔

ذمی کے بدلہ مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ: سَأَلْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ؟ . . . مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ . . . لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

تشریح: چونکہ شیعہ لوگوں نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ حضور ﷺ نے اہل بیت خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بہت سے علوم وحی اور اسرار اور مخفی باتیں بتائی تھیں جو دوسروں کو نہیں بتائیں حتیٰ کہ بعضوں کا عقیدہ ہے کہ عام لوگوں کو قرآن کریم کے تیس پارے دیئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس مزید دس پارے ہیں جن میں اہل بیت کیلئے خصوصی احکام ہیں۔ اسی لیے لوگ بار بار حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سوال کرتے تھے کہ آپ رضی اللہ عنہ کے پاس خصوصی علوم واحکام ہیں تو آپ رضی اللہ عنہ قسم کھا کر انکار کرتے تھے کہ قرآن کریم جو سب کے پاس ہے وہ ہمارے پاس ہے اور ایک لکھا ہوا صحیفہ میرے پاس ہے اس میں بھی خصوصی احکام نہیں ہیں سب کیلئے عام ہے اور فہم قرآن واستعداد واستنباط من القرآن اس میں ہر ایک کو الگ الگ امتیاز ہے اور وہ خداداد ہے کسی کو اس میں دخل نہیں ہے۔

دوسری بحث اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی حربی کافر کو قتل کردے تو اس کے بدلے میں مسلمان قاتل کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے لیکن ذمی کو مسلمان نے قتل کر دیا تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں بھی مسلمان قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہ وابراہیم نخعی کے نزدیک ذمی کے مقابلہ میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

فریق اول ابو جحیفہ کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں مطلقاً کہا گیا لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ حربی وذمی کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جو آپ ﷺ نے ذمیوں کے بارے میں فرمایا: اموالھم کاموالنا ودمائھم کدمائنا تو جب انکے خون کو مسلمانوں کے خون کے برابر معصوم قرار دیا تو جس طرح مسلمان کے قتل سے قصاص آتا ہے ذمی کے قتل سے بھی قصاص آنا چاہیے۔ دوسری دلیل وہ کلی احادیث ہیں جن میں ذمیوں کے قتل کرنے میں بہت وعید آئی ہے جیسا کہ فرمایا گیا کہ جو کسی ذمی کو قتل کرے گا جنت کی خوشبو نہیں پائے گا۔ (بخاری) یا فرمایا من قتل نفساً معاھدۃ لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فقد اخفر بذمۃ اللہ یہ سب معصوم الدم کی دلیل ہے پھر اسکے بارے میں خصوصی احادیث میں موجود ہیں۔ چنانچہ دار القطنی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان علیہ السلام قتل مسلماً بمعاھد وقال انا

اکرم من اوفی بذمته اسی طرح ابوداؤد ونسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ان علیه السلام قال ولا یقتل مسلم بکافر ولا ذو عهد فی عهده توجب مسلمان اور ذمی کو کافر حربی کے مقابلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا تو معلوم ہوا کہ مسلمان وذمی عصمت دم میں برابر ہیں لہٰذا ہر ایک کو دوسرے کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اسی طرح اور بہت سی حدیثیں ہیں کہ آپ ﷺ نے ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔

شوافع وغیرہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احادیث کے پیش نظر لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ میں کافر سے کافر حربی مراد ہے کما قال الطحاویؒ، حضرت شاہ صاحبؒ نے عجیب جواب دیا ہے کہ اس جملہ سے حضور ﷺ دماء جاہلیت کو ختم کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام لانے کے بعد پہلے کے تمام دماء کے بدلے ختم ہو گئے جیسا کہ آپ ﷺ حجۃ الوداع میں فرمایا تھا الا وان دماء الجاهلية موضوعة تحت قدمی

باپ سے اولاد کیلئے قصاص نہیں لیا جائے گا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ وَلَا يُقَادُ بِالْوَلَدِ الْوَالِدُ

تشریح: اس حدیث کا بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اگر لڑکے نے کسی کو قتل کیا تو اسکی وجہ سے اسکے والد کو قتل نہیں کیا جائے گا اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے لیکن یہ مطلب خلاف ظاہر ہے بلکہ صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر لڑکے کو والد نے قتل کر دیا تو اس کے بدلے میں باپ کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا تو اس بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر والد نے قصداً تلوار و چاقو وغیرہ سے قتل کر دیا تو والد سے قصاص لیا جائے گا اور اگر قتل کی نیت نہ تھی بلکہ ادب کیلئے لاٹھی وغیرہ سے مارا اور وہ مر گیا تو قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک کسی صورت میں بھی والد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن اور مطلق احادیث سے کہ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ اور حدیث ابن مسعودؓ النفس بالنفس تو یہاں والد وغیر والد کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ اس میں ڈبل سزا ہونا چاہیے کیوں کہ اس کی جنایت غلط ہے کہ قتل نفس محترمہ کے ساتھ قطع رحمی ہے۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم واحادیث سے ولد پر والد کیلئے احسان وشکریہ کا حکم ہے اسی طرح ہر قسم کی تکلیف کی نفی کی گئی فرمایا: وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا - اَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ - فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ - وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ اور قصاص لینا ان سب کا منافی ہے۔ نیز حدیث میں ولد اور اسکے مال کو والد کی طرف اضافت کی گئی۔ فرمایا: انت ومالک لابیک. ان طیب ما یاکله الرجل من کسب ولده۔ ان اولادکم من کسبکم ان احادیث سے قصاص لینے میں شبہ ضرور پیدا ہو گیا۔ والحدود تندرأ بالشبهات. پھر حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث صراحۃً قصاص کی نفی کر رہی ہے۔ فقال ولا یقاد بالولد الوالد۔

امام مالکؒ نے عموم آیت وحدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات واحادیث سے النفس بالنفس والی آیت وحدیث میں تخصیص آ گئی اور اس سے غیر والدین مراد ہے۔ کما قال الامام فخر الاسلام بزدوی۔

غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں

الحدیث الشریف: عَنِ الْحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ رَ

غلام ہو یا اپنا غلام اور امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک حر کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ دوسرے کا غلام قتل کرے یا اپنے غلام کو۔ احناف کے نزدیک اپنے غلام کے بدلے میں مولی کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن دوسرے کا غلام قتل کردے تو قتل کیا جائے گا۔ ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ حضرت سمرةؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں صاف فرمایا کہ جو اپنے غلام کو قتل کرے ہم اسکو قتل کریں گے تو جب اپنے غلام کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے تو دوسرے کے غلام کے بدلے میں بطریق اولی قتل کیا جائے گا۔ نیز عموم نصوص اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں حر اور عبد خود وغیر کے درمیان کوئی تفاوت نہیں کیا گیا۔

امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں آیت اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ سے کہ یہاں حر کے مقابلہ میں حر اور عبد کے مقابلہ میں عبد کو قتل کا حکم ہے تو معلوم ہوا کہ عبد کے مقابلہ میں حر قاتل کو نہیں قتل کیا جائے گا عام ازیں اپنا غلام ہو یا دوسرے کا غلام ہو احناف کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے لایقاد المملوک من مولاه. رواه النسائی۔ دوسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے ان رجلاً قتل عبده فجلده النبی صلی الله علیه وسلم مائة جلدة ونفاه عاماً۔ اگر اپنے غلام کے بدلے میں قتل کیا جاتا تو سو کوڑے نہ مارتے بلکہ قتل کردیتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مولی کو اپنے غلام کے اندر ملکیت ہے جس کی وجہ سے اس کے قصاص میں شبہ آگیا و الحدود تندریٔ بالشبہات اور چونکہ غیر کے غلام میں یہ شبہ نہیں ہے نیز کوئی صریح حدیث بھی نہیں ہے لہٰذا وہ عموم نص کے اندر داخل رہے گا اور اس کے بدلے میں حر قاتل کو قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

امام اوزاعیؒ و ثوریؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری نصوص کے پیش نظر اس میں یہ تاویل کی جائے گی کہ بطور زجر و تہدید فرمایا تاکہ کوئی مولی یہ سمجھ کر میرا مال ہے قتل کردوں، قتل نہ کرے گا یا سیاست کے اعتبار سے قتل کرنے کا حکم ہے جیسا کہ شارب خمر کو چوتھی مرتبہ شراب پینے کے بعد قتل کرنے کا حکم ہے حالانکہ اس پر حد ہے یا یہ حدیث منسوخ ہے اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ آیت سے۔ یا عبده سے مراد وہ عبد ہے جس کو آزاد کردیا مجاز ما کان کے اعتبار سے عبده کہا گیا۔

شوافع وغیرہ نے الحر بالحر والعبد بالعبد کے تقابل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں ہے کسی روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ غلام غیر کے مقابلہ میں حر کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا وہ عموم آیت و حدیث کے اندر داخل رہے گا اور اپنے غلام کے بارے میں خصوصی حدیث موجود ہے۔ کما ذکرنا بنا بریں عمومات سے اس کو خاص کرلیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

دیت کی مقدار

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ . . . اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: . . . وَهِيَ ثَلَاثُوْنَ حِقَّةً الخ

تشریح: اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ دیت سو اونٹ سے ہوگی لیکن تفصیل میں ذرا سا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک اثلاثاً ہوگی یعنی تیس حقہ اور تیس جذعہ اور خلفہ یعنی حاملہ چالیس، یہی ہمارے امام محمدؒ کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ارباعاً ہوگی یعنی پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ، پچیس جذعہ، مجموعہ سو ہوگئے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمروؓ کی حدیث سے قال فی شبہ العمد خمس و عشرون حقة و خمس و عشرون جذعة و

خمس و عشرون بنات لبون و خمس وعشرو بنات مخاض، رواہ ابوداؤد والمنذری۔ اگرچہ یہ موقوف ہے مگر مقادیر میں موقوف حکماً مرفوع ہے شوافع نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ قیمت کے اعتبار سے تھا اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا اسلئے وہ غیر ثابت ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث متیقن ہے لہٰذا اسکو مدار قرار دیا جائے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بہترین جواب دیا ہے کہ دیت ادا کرنے کی مختلف صورتیں تھیں، ارباعاً بھی تھی اور ثلاثاً بھی تھی۔ ہر ایک امام نے اپنے اپنے تفقہ واجتہاد سے ایک ایک صورت کو اختیار کرلیا۔

اقسام قتل: قتل کی پانچ اقسام ہیں۔(۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطا (۴) قتل جاری مجری خطا (۵) قتل سبب

قتل عمد: وہ ہے کہ کسی کو قصداً ایسے ہتھیار سے قتل کیا جائے جو دھار و تیز ہو، یا ایسی چیز سے مارے جو گوشت وپوست کو کاٹ کر تفریق اجزاء میں تیز ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے لکڑی و بانس کے تیز چھلکے۔ اس کا حکم اخروی ہے کہ وہ اکبر الکبائر میں سے ہے، اسکی سخت سزا قرآن و حدیث میں آئی ہے غضب ولعنت آئی ہے اور دنیوی حکم اسکا قصاص ہے، ہاں اولیاء مقتول معاف کردیں اور دیت دیدے بشرطیکہ قاتل بھی راضی ہو، کماذکرنا قبل اور قاتل، مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔

شبہ عمد: کی تعریف میں ذرا اختلاف ہے، امام شافعیؒ وصاحبینؒ کے نزدیک ایسے آلہ سے مارنے کا قصد کرے جس سے غالباً مارا نہیں جاتا لیکن وہ مر گیا جیسے چھوٹی لاٹھی یا بید سے مارا اور وہ مر گیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے آلہ سے مارنا جو قتل کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہو خواہ غالباً مر جاتا ہو جیسے بڑی لکڑی یا پتھر، یا غالباً نہ مرتا ہو جیسے چھوٹی لاٹھی سے مارا۔ الغرض جو ہتھیار نہ ہو یا ہتھیار کے قائم مقام نہ ہو اس کے ذریعے مارنا شبہ عمد ہے۔ تو شوافع کے نزدیک بڑی لاٹھی وپتھر سے مارنا عمد میں داخل ہے امام صاحبؒ کے نزدیک شبہ عمد ہوگا۔

شوافع حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کو پتھر سے قتل کردیا۔ آپ نے قصاصاً اس یہودی کو مار ڈالا تھا۔ بخاری ومسلم۔ امام ابو حنیفہؒ مصنفہ ابن ابی شیبہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ " الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط والعصاء وفیہ مائۃ من الابل۔" اس میں عصا صغیر وکبیر کی کوئی قید نہیں۔ شوافع نے جاریہ کے واقعہ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہودی کو قصاصاً قتل نہیں کیا گیا بلکہ قطع الطریق کی بنا پر قتل کیا گیا کماذکرنا من قبل، بہر حال سب کے نزدیک اس کا موجب معصیت کبیرہ ہے اور کفارہ ہے غلام آزاد کرنا اور عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے جس کا بیان پہلے گزر چکا اور قاتل مقتول کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

تیسری قسم قتل خطا: اس کی دو صورتیں ہیں ایک خطا فی الارادۃ کہ کسی شخص کو شکار سمجھ کر یا حربی سمجھ کر قتل کرنا۔ دوسری صورت خطا فی الفعل کہ تیر مارا تھا شکار پر لیکن غلطی سے وہ آدمی پر پڑ گیا اور مر گیا بہر حال دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہوگا کیوں کہ حدیث شریف میں ہے: رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ لیکن کفارہ ایک مومن غلام آزاد کرنا پڑے گا اور عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ البتہ ایک ساتھ دینا ضروری نہیں بلکہ تین سال سے ادا کرے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے۔ نیز یہ قاتل مقتول مورث کی میراث سے محروم ہوگا؟

چوتھی قسم جاری مجری خطا: کہ قاتل سے فعل قتل پایا جائے لیکن اس میں قاتل سے کسی قسم کا قصد وارادہ نہیں پایا گیا جیسے کوئی نائم الٹ کر کسی پر گر گیا اور وہ مر گیا۔ اس کا حکم بھی بعینہ قتل خطا کے مانند ہے کیوں کہ اس نے سونے میں احتیاط نہیں کی

کہ ایسی جگہ کیوں سویا جہاں اس کی وجہ سے دوسرے کے قتل ہونے کا اندیشہ ہے۔

پانچویں قسم قتل سبب: وہ جہاں قاتل کا فعل مقتول کے ساتھ متصل نہیں ہوا بلکہ وہ سبب محض ہوا جیسا کہ کسی نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا یا پتھر رکھ دیا کہ اس میں گر کر یا پتھر سے ٹکر کھا کر کوئی مر گیا تو اس کا صرف ایک حکم ہے کہ عاقلہ پر دیت آئے گی، کفارہ واجب نہیں ہوگا اور میراث سے بھی محروم نہیں ہوگا۔

باب الدّیات (دیتوں کا بیان)

دیت کی جمع 'دیات' ہے یہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو کسی نفس یا عضو کے قتل کے بدلے میں دیا جاتا ہے اور چونکہ اس کے بہت انواع ہیں بنا بریں بصیغہ جمع لایا گیا اور اس کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ہے اور یہ صرف امت محمدیہ کیلئے خاص ہے پہلے امم کیلئے صرف قصاص کا حکم تھا

دیت کی اقسام: پھر دیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) **دیت مغلظہ:** جو صرف اونٹ سے ہوتی ہے جسکی تفصیل ماقبل میں گزر چکی (۲) **دیت مخففہ:** جو سونا اور چاندی سے دی جاتی ہے۔ اسکی تفصیل میں ذرا سا اختیار ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر سونے سے دیدے تو ایک ہزار دینار دیدے اور اگر چاندی سے دے تو بارہ ہزار درہم دیدے۔ احناف کے نزدیک سونے سے تو ایک ہزار دینار اور چاندی سے دس ہزار درہم دیدے۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالدیۃ من الورق اثنا عشر الفاً. رواہ السنن الاربعہ اور حنفیہ استدلال کرتے ہیں حضرت عمرؓ کی حدیث سے انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قضی بعشرۃ آلاف درہم۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس سے وزن ستہ کے بارہ ہزار مراد ہے اور وزن ستہ کے بارہ ہزار درہم سے وزن سبعہ کے دس ہزار درہم ہوتے ہیں۔ فلا تعارض بین الحدیثین ولا اختلاف بین الائمۃ۔

عورت کے پیٹ میں بچے کی دیت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ. . . بِغُرَّةٍ: عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ الخ

تشریح: غرہ کہا جاتا ہے اس سفید روشنی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور عمدہ کے معنٰی پر بھی استعمال ہوتا ہے اور غلام وامۃ چونکہ عمدہ مال ہے بنا بریں ان کو غرہ سے تعبیر کیا گیا۔ غرہ کو اضافت الی عبد وامۃ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ لہٰذا اضافت بیانیہ ہے اور بغیر اضافت عبد وامۃ کو رفع پڑھا جاتا ہے اور یہ بدل ہوگا یا مبتدا کی خبر ہوگی ای ہو عبد وامۃ چونکہ حدیث میں لفظ غرہ آیا ہے اسلئے بعض حضرات نے کہا کہ دیت جنین میں سفید رنگ کا غلام یا باندی دینا ضروری ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک رنگ کی کوئی قید نہیں، مطلقاً غلام یا باندی کافی ہے کیوں کہ حدیث میں مطلق عبد وامۃ کا لفظ آیا ہے رنگ کا ذکر نہیں۔ نص حدیث کے مقابلہ میں لفظ غرہ کے لغوی معنی سے قیاس کرنا صحیح نہیں۔

قسم کے مختلف اعضاء کی دیت

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ. . . أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ. . . فِي النَّفْسِ الدِّيَةُ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ الخ

تشریح: قتل شبہ عمد و خطا میں تو دیت ہی متعین ہے جسکی تفصیل گزر چکی ہے اور قتل عمد کا اصل موجب تو قصاص اونٹوں کی موجودگی میں انکی قیمت ادا کرنے میں اختلاف ہے اور اگر دیت کیلئے مصالحت ہو جائے تو دیت مغلظہ سو اونٹ ہے لیکن اونٹ کے بدلے میں دینار و درہم دیا جائے گا یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اونٹ موجود ہو تو بغیر رضامندی طرفین دینار و درہم کی طرف جانا جائز نہیں لیکن امام ابو حنیفہ واحمدؒ کے نزدیک وجود اونٹ کے وقت بھی دینار و درہم دینا جائز ہے امام شافعیؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں ماءۃ من الابل کو دیت کا بدل قرار دیا گیا۔ لہٰذا بغیر رضامندی کے انتقال 'الی الدینار والدرہم' جائز نہ ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ واحمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں اسی حدیث کے دوسرے ٹکڑے سے کہ "وعلی اہل الذہب الف دینار' یہاں اونٹ موجود ہونے نہ ہونے کی کوئی قید نہیں۔ امام شافعیؒ کا جواب یہ ہے کہ ایک سو اونٹ دیت دینے کے حکم سے دینار و درہم دینے کی نفی نہیں ہوتی۔

وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُوعِبَ جَدْعُهُ الدِّيَةُ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ: اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی عضو کی منفعت کو کاملاً ختم کر دے یا اسکے مقصودی جمال کو کامل طور پر ختم کر دے تو کامل دیت ایک سو اونٹ دینا پڑے گا اگر ایسا نہ ہو تو کامل دیت واجب نہ ہوگی جیسے گونگے کی زبان کاٹ دے یا عنین کا ذکر کاٹ دے یا لنگڑے کا پاؤں کاٹ دے کیوں کہ اس میں کاٹنے والے نے جنس منفعت یا مقصودی جمال کو کامل طور پر فوت نہیں کیا اور اسی طرف نبی کریم ﷺ نے وَفِي الْأَنْفِ سے اشارہ کیا۔ نیز لسان کے بارے میں حضور ﷺ نے یہی فیصلہ کیا لہٰذا پورا حصہ ناک کا کاٹنے سے پوری دیت دینی پڑے گی کیوں کہ پورا جمال مقصود ختم ہو جاتا ہے اور ناک کے بانسہ کاٹ دینے سے بھی پوری دیت ہوگی کیوں کہ اس سے دماغ تک ہوا پہنچانا مشکل ہے لہٰذا جنس منفعت ختم ہوگئی بنا بریں پوری دیت دینی پڑے گی اب بحث ہوئی کہ کسی کا پورا ناک کاٹ دیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک بانسہ کاٹنے پر ایک دیت دینی پڑے گی اور قصبہ کے بارے میں حاکم و قاضی جو مناسب ہو کرے اور جرمانہ مقرر کرے کیوں کہ جب بانسہ کاٹنے پر پوری دیت ہے تو زائد کاٹنے پر کچھ زائد دینا چاہیے اور احناف کہتے ہیں کہ پورا ناک کاٹنے پر پوری دیت ہے پس زائد کچھ نہیں یہی امام مالکؒ واحمد کا مذہب ہے کیوں کہ مصنفہ عبد الرزاق میں حدیث موجود ہے کہ پوری ناک کاٹنے پر دیت واجب ہے کیوں کہ مارن وقصبہ الف ایک عضو ہے لہٰذا حدیث صریح کے مقابلہ میں شافعیؒ کا قیاس غیر معتبر ہے۔

ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... إِنَّهُ لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ... دِيَةُ الْكَافِرِ نِصْفُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ الخ

تشریح: حلف بکسر الحاء و سکون لام کے ساتھ ہے جسکے معنی آپس میں نصرت و اعانت اور اتفاق پر عہد پر پیمان کرنا، چونکہ اہل جاہلیت خونریزی اور ناحق قتل و قتال اور فتنوں پر معاہدہ کرتے تھے حدیث میں اسکی نفی کی گئی اور جو معاہدہ صلہ رحمی اور مظلوم کی امداد اور دوسرے امور خیر پر کیا تھا، اسلام اسکی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں اور زیادت و شدت کا حکم دیتا ہے۔ لہٰذا حلف کے اثبات و نفی میں کوئی تعارض نہیں۔

کافر کی دیت کی مقدار: پھر یہاں جو کافر کی دیت نصف دیت مسلم کہا گیا اس سے کافر ذمی مراد ہے۔

فقہاء کا اختلاف: اب اس میں اختلاف ہے کہ اسکی دیت کتنی ہے؟ تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اسکی دیت مسلمان کی نصف

دیت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثلث ہے اور امام ابو حنیفہؒ وثوریؒ کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔

دلائل: امام مالکؒ واحمدؒ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ اس میں نصف مسلم کہا گیا اور امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں، مصنف عبد الرزاق میں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فرض علی کل مسلم قتل رجلا من اھل الکتاب اربعۃ الاف درھم اور چونکہ ان کے نزدیک مسلمان کی دیت بارہ ہزار درہم ہے لہٰذا چار ہزار ثلث ہوا امام ابو حنیفہؒ و سفیان ثوریؒ کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے دماءھم کدمائنا و اموالھم کاموالنا۔ توجب خون کو برابر قرار دیا تو دیت بھی برابر ہوگی۔ دوسری دلیل ابوداؤد شریف میں سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث ہے کہ دیۃ کل ذی عھد فی عھدہ الف دینار. مثل دیۃ مسلم۔ نیز انہی سعید بن المسیب کی مرسل روایت ہے ابوداؤد میں کان دیۃ الذمی مثل دیۃ المسلم فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے پھر جب وہ معصوم الدم ہے مثل مسلم تو دیت میں برابری ہونا چاہیے اور قرآن کریم کی آیت وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی دیت برابر ہونی چاہیے۔

جواب: امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کا جواب یہ ہے کہ جب آیت وحدیث کل صحیح مشہور اور خلفائے راشدین ث کے عمل سے جب برابری ثابت ہے تو انکے مقابلہ میں انکی احادیث مرجوح یا منسوخ ہے پھر امام شافعیؒ کے حدیث کے رواۃ مجہول ہیں۔ فلا یحتج بہ

قتل خطا کی دیت

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دِيَةِ الْخَطَأِ عِشْرِينَ بِنْتَ مَخَاضٍ الخ

تشریح: دیت مغلظہ میں جس طرح اثلاثاً و ارباعاً کے اعتبار سے اختلاف تھا اسی طرح دیت قتل الخطا میں بھی ارباعاً و اخماساً کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ و امام اسحٰقؒ کے نزدیک ارباعاً ہوگی پچیس بنات مخاض، پچیس بنات لبون، پچیس حقہ، پچیس جذعہ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک اخماساً ہوگی۔ بیس بنت مخاض اور بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس جذعہ، بیس حقہ۔ اس طرح سے سو پورا کیا جائے گا۔

امام اوزاعیؒ و شعبیؒ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں قال و فی الخطاء ارباعاً خمس و عشرون حقۃ و خمس و عشرون جذعۃ رواہ ابوداؤد اور مقادیر میں قول صحابی حکماً مرفوع ہے جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے کہ اخماساً دیت خطا کا فیصلہ کیا۔ رواہ الترمذی۔ امام اوزاعیؒ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اثر سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی عاصم بن حمزہ ہے جو متکلم فیہ ہے فلا یستدل بہ نیز مرفوع کے مقابلہ میں موقوف قابل استدلال نہیں ہے۔

پھر شوافع و مالکیہ کے نزدیک اس دیت میں ابن مخاض کی جگہ میں ابن لبون ہوگا اور احناف کے نزدیک ابن لبون نہیں ہوگا بلکہ ابن مخاض ہوگا شوافع و مالکیہ نے شرح السنہ کی ایک روایت میں استدلال کیا ہے کہ آپ نے قتیل خیبر کی دیت میں ابن لبون دیا حنفیہ و حنابلہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ نے سو میں ابن مخاض بھی دیا ابن لبون کا فیصلہ نہیں کیا۔ انہوں نے شرح السنۃ کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب خود حدیث میں موجود ہے کہ وہاں ابن مخاض موجود نہ ہونے کی بناء پر

ابن لبون دیا ورنہ اصل ابن مخاض دینا ہے۔

زخم خوردہ آنکھ کی دیت

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ السَّادَّةِ لِمَكَانِهَا بِثُلُثِ الدِّيَةِ

تشریح: اگر آنکھوں میں ایسا زخم کیا کہ اسکی بینائی تو ختم ہو گئی لیکن آنکھ اپنی جگہ پر صحیح وسالم قائم رہی اور جمال میں کوئی فرق نہیں آیا تو امام اسحٰق کے نزدیک ثلث دیت دینی پڑے گی۔ کما فی ہذا الحدیث لیکن جمہور کے نزدیک عادل کے فیصلہ کے مطابق دیت آئے گی۔ یعنی آنکھ کے نقصان کی وجہ سے قیمت میں جو نقصان آئے گا اس اندازہ دیت واجب ہو گی اور ثلث دیۃ والی حدیث متکلم فیہ ہے کما قال تورپشتیؒ، یا ثلث دیت قانون شرعی کے اعتبار سے نہیں دیا بلکہ حکومت العدل کے اعتبار سے دیا۔

پیٹ میں بچے کی دیت

الحدیث الشریف: عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي الْجَنِينِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ الخ

شریح: پہلے یہ مسئلہ گزر چکا کہ جنین مقتول کی دیت ایک غلام یا باندی ہے جسکی قیمت پانچ سو درہم ہے۔ مقتول خواہ مذکور ہو یا مؤنث۔ یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

اگر وہ بچہ زندہ پیدا ہوا پھر مر گیا تو پھر پوری دیت واجب ہو گی لیکن علامت حیٰوۃ میں اختلاف ہو گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ساقط ہو کر اگر روئے تو حیٰوۃ معلوم ہو گی حرکت وغیرہ سے معلوم نہیں ہو گی لیکن حنفیہ رونے کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جو چیز بھی حیٰوۃ پر دلالت کرے حیٰوۃ سمجھی جائے گی مثلاً رونا، دودھ پینا، چھینک دینا سانس لینا وغیرہ۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جس میں جنین کے وارث و مورث ہونے اور اس پر جنازہ پڑھنے کیلئے استہلال جس بناء پر اثر حیٰوۃ ہوتا ہے مذکورہ چیزوں میں بھی وہی پایا جاتا ہے لیکن چونکہ اکثر حیٰوۃ کے وقت گر کر روتا ہے اسی لیے خاص طور پر بیان کیا گیا اس سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی۔ فحصل الجواب عن الحدیث۔ پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جنین مردہ پیدا ہوا پھر اس کی ماں مر گئی تو اس میں ماں کے بدلے میں دیت واجب ہو گی اگرچہ زندہ ہو کر مر جائے تو دونوں کی دیت الگ الگ واجب ہو گی۔

اب ایک صورت یہ ہے کہ ضرب کی وجہ سے ماں مر گئی پھر مردہ بچہ پیدا ہوا تو اس میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک ماں کے بدلے میں تو دیت واجب ہے اور بچہ کے بدلے میں غرہ عبد وامۃ کیوں کہ ظاہر ہے کہ جس ضرب سے ماں مری اسی وجہ سے بچہ بھی مرا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بچہ کا کوئی ضمان واجب نہیں کیوں کہ بچہ کے مرنے میں شک ہو گیا کہ اسی ضرب سے مرا یا ماں کے مرنے کی وجہ سے گلا گھونٹ کر مر گیا؟ فلا یجب الضمان الشک

باب ما یضمن من الجنایات (جن جنایتوں میں تاوان نہیں)

جنایات: جنایت کی جمع ہے یہ اصل میں مصدر ہے جنی یجنی کا جس کے معنی درخت سے پھل چننا۔ پھر ہر برے کام کے اختیار کرنے کو جنایت کہا جاتا ہے لیکن عرف میں حرام کام کو جنایات کہا جاتا ہے۔

جانوروں کے نقصان پر تاوان کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ

حدیث ہذا کے متعلق تفصیلی بیان کتاب الزکوۃ میں گزر چکا۔ فلا نعیدہ

مدافعت میں کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا

الحدیث الشریف :عَنْ یَعْلَی بْنِ أُمَیَّةَ قَالَ: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ . . . فَأَهْدَرَ ثَنِيَّتَهُ الخ

تشریح: غزوۂ جیش عسرۃ سے جنگ تبوک مراد ہے اسلئے کہ عسرت کے معنی تنگی، مشقت اور شدت کے ہیں اور چونکہ اس غزوہ کے وقت بہت زیادہ گرمی تھی اور ساز وسامان کی کمی تھی اور سواری بھی بہت کم تھی ادھر درختوں کے پھل کاٹنے کا زمانہ قریب تھا اس کا چھوڑ کر جانا صحابہ کرام پر طبعاً گراں گزرا۔ اسلئے اس غزوہ کو جیش العسرۃ کا غزوہ جاتا ہے اور ۹ ماہ رجب المرجب میں تیس ہزار کا لشکر لے کر مدینہ سے نبی کریم ﷺ روانہ ہوئے اور حضور ﷺ نے صحابہ کرام سے چندہ کیا جس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے نو سو اونٹ اور ایک سو گھوڑے مع ساز وسامان اور ایک ہزار دینار دیئے تھے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے گھر میں جو کچھ تھا سب حاضر خدمت کر دیا جب حضور ﷺ نے دریافت فرمایا کہ بال بچوں کیلئے کیا چھوڑ کر آئے؟ تو فرمایا کہ ان کیلئے اللہ اور رسول اکی رضامندی چھوڑ کر آیا ہوں اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے گھر کا آدھا سامان لے آئے۔ بہر حال اس کی تفصیل کتب تاریخ میں مذکور ہے یہاں اس کا موقع نہیں۔

پھر حدیث ہذا میں ایک کلیہ بیان کیا گیا کہ اگر کوئی دوسرے کی جان یا اس کے عضو پر یا مال و اہل وعیال پر از خود بلا کسی وجہ حملہ کرے تو ایسے حملہ کو حتی المقدور دفع کرنا واجب ہے اور اس دفع کرنے میں حملہ آور کا جانی و مالی نقصان ہو جائے تو یہ ہدر ہے دافع پر کوئی ضمان نہیں۔ چنانچہ شرح السنہ میں صاف مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کا منہ کالا کرنا چاہے اور وہ عورت اپنی عزت کی خاطر اس شخص کو قتل کر دے تو اس کا دم ہدر ہے اور حضرت عمر رض کے زمانہ میں ایسا ایک واقعہ پیش آیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہذا قتیل اللہ و ہدر دمہ۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ بغیر قتل دفع کرنے کی کوشش کرے مجبوری کے وقت قتل کرے۔ کذا فی المرقاۃ۔

دوزخیوں کے دو گروہ

الحدیث الشریف :وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا: قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ . . . وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ الخ

تشریح: کاسیات عاریات کے مختلف معنی بیان کیے گئے (۱) اللہ تعالیٰ کی نعمت سے بھرپور مگر اللہ کے شکریہ سے بالکل خالی (۲) ایسے کپڑے پہننے والی کہ حسن وجمال کو ظاہر کرنے کیلئے بعض حصہ بند کو کھولنے والی ہوں گی (۳) ایسے باریک کپڑے پہننے والی ہوں گی جن کے نیچے سے بدن کی ہیئت بناوٹ اور رنگ دیکھا جاتا ہے تو ظاہراً کپڑے پہننے والی ہوں گی لیکن حقیقت میں ننگی ہوں گی (۴) زیور کپڑے وغیرہ سے آراستہ ہوں گی مگر لباس تقویٰ سے عاری و خالی ہوں گی۔ حمیلات کے معنی لوگوں کو اپنی طرف مائل کرنے والی یا اپنے سر کو ہلا کر زینت کو ظاہر کرنے والی یا دوسروں کو اپنے فعل مذموم کی طرف مائل کرنے والی۔ مائلات کے بھی مختلف معانی بیان کیے گئے۔ (۱) مردوں کی طرف اپنی خواہش کو پورا کرنے کیلئے مائل ہونے والی (۲) اپنے جسم کو ہلا ہلا کر چلنے والی (۳) اطاعت خداوندی اور اپنے فرج کی حفاظت سے ہٹنے والی (۴) رفتار و گفتار میں ناز و نخرہ ظاہر کرنے والی (۵) فسق وفجور و معاصی کی طرف مائل ہونے والی۔

لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ: سے مراد عدم دخول دوامی نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ نیک اور پاکدامن عورتیں، جس وقت جنت

میں داخل ہوں گی اور خوشبو پائیں گی اس وقت یہ عورتیں جنت میں داخل نہیں ہوں گی۔ بلکہ عذاب و سزا بھگت کر داخل جنت ہوں گی یا "استحلال ہذا المعاصی" کے وقت ہمیشہ کیلئے جنت سے محروم ہوں گی یا تغلیظاً و تہدیداً یہ فرمایا۔

کسی کو چہرہ پر نہ مارو

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰى صُورَتِهٖ

تشریح: یہاں صورتہ کی ضمیر کے مرجع کے متعلق متعدد اقوال ذکر کیے گئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ضمیر، آدم کی طرف راجع ہے یعنی آدم کو اسکی صورت معہودہ پر پیدا کیا جس میں ابتدا سے انتہا تک کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا بخلاف دوسروں کے کہ ان کی صورت میں ابتدا سے اخیر تک بہت سے تغیرات آئے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ ضمیر مضروب کی طرف راجع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اس مضروب کی صورت پر پیدا کیا اور چہرہ تمام صورتوں کا مظہر ہے لہٰذا اس پر مارنے سے پرہیز کرے، بعض کہتے ہیں کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور یہ اضافت تشریف و تکریم کیلئے ہے جیسے بیت اللہ و ناقۃ اللہ میں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ ظاہر پر محمول ہے کہ اللہ کی صورت ہے لیکن اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں اور بعض نے صورت سے صفت مراد لی ہے یعنی اللہ کی صفات سمیع، بصیر، قادر کا کچھ حصہ دیکر آدم کو پیدا کیا مگر صفات خداوندی کی کوئی انتہا نہیں، صفات مخلوق کی انتہا ہے۔

باب القسامۃ (قسامت کا بیان)

قسامۃ: لفظ قسامۃ "قسم" سے ماخوذ ہے جسکے معنیٰ حلف و یمین ہے اور قتل پر قسم کھانے پر خصوصی طور پر قسامۃ کا اطلاق ہوتا ہے یا یہ ماخوذ ہے قسمۃ بمعنی تقسیم سے کہ اولیاء مقتول پر یا مدعیٰ علیہم پر قسم کی تقسیم کی جاتی ہے۔

قسامہ کی حقیقت: **قسامۃ** کی صورت وہاں پیش آتی ہے کہ کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جاتا ہے اور قاتل کا پتہ نہیں اور ولی المقتول کسی ایک شخص یا جماعت پر قتل کا دعویٰ کرتا ہے تو ولی مقتول مدعی ہوا اور محلہ والے مدعی علیہم ہوئے اب اس کی کیفیت میں اختلاف ہے؟

فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام مالکؒ واحمدؒ واسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک لوث یعنی صدق مدعی پر کوئی حالی قرینہ موجود ہو اور عمداً قتل کا دعویٰ ہو تو قصاص واجب ہوگا یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ بشرطیکہ پہلے مدعیٰ علیہم سے قسم لی جائے گی پھر اولیائے مقتول کے پچاس آدمی سے قسم لی جائے گی اور قصاص لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قسم اولیاء پر آئے گی اور قصاص نہیں ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی اگر اولیائے مقتول قسم نہ کھائے تو محلہ والوں میں سے پچاس آدمیوں پر قسم آئے گی اور اگر قسم کھائے تو نہ قصاص ہے نہ دیت۔

احناف کے نزدیک اولیاء مقتول پر بالکل قسم نہیں بلکہ محلہ کے پچاس آدمیوں پر قسم آئے گی اگر قسم سے انکار کیا تو ان پر دیت آئے گی اور اگر قسم کھائی تو بھی ان پر دیت آئے گی اگر وہ عاجز ہوں تو بیت المال سے دیت دی جائے گی امام مالکؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: استحقوا قتیلکم یعنی قصاص قتیلکم، بخاری و مسلم۔ تو یہاں اولیائے مقتول پر قسم دلا کر قصاص کا مستحق قرار دیا۔

دلائل: امام شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں حدیث کے ان الفاظ سے جن میں اولیائے مقتول پر قسم کا ذکر ہے: کما قال لاولیاء المقتول فیقسم منکم خمسون انہم قتلوہ اور عدم قصاص پر ابوداؤد کی حدیث پیش کرتے ہیں انہ اوجب الدیۃ علی الیھود لوجود القتیل بین اظھر ھم (مسند بزار)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل عدم قصاص پر وہی ہے جو امام شافعیؒ نے پیش کی اور اولیاء پر عدم قسم کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے: البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، رواہ الترمذی اور یہاں اولیائے مقتول مدعی ہیں لہٰذا ان پر بینہ ہے قسم نہیں اور یہ کلی عام قانون ہے۔ دوسری دلیل رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں کہ پہلے قانون کے مطابق آپ نے اولیائے مقتول سے شہادت طلب کی تو انہوں نے شہادت پیش کرنے سے انکار کردیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ان میں سے پچاس آدمی منتخب کرکے قسم لے لو تو یہاں صاف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی علیہم سے قسم لے کر ان پر دیت واجب کی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے مدعیٰ علیہم سے قسم لے کر فیصلہ کیا کسی نے نکیر نہ کی تو گویا اس پر اجماع صحابہ ہو گیا (طحاوی) نیز بخاری میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام جاہلیت کے قسامہ کے طریقہ کو باقی رکھا۔ اور وہ مذہب احناف کے مانند تھا بہر حال اصولی حدیث اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے مذہب احناف کی ترجیح ہوئی۔

امام مالکؒ وغیرہ نے وجوب قصاص پر استحقوا قتیلکم میں قصاص محذوف مان کر جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام احادیث صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے کیوں کہ تمام احادیث میں دیت کا ذکر ہے کسی میں قصاص کا ذکر نہیں ہے لہٰذا یہ استدلال درست نہیں۔

جواب: پھر مالکؒ و شافعیؒ وغیرہما نے اولیائے مقتول پر قسم دینے میں جو فیقسم منکم کے الفاظ سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ان پر قسم دینے کا ایک خاص مقصد تھا وہ یہ کہ ان کے دل کی باتیں زبان سے ظاہر کریں کہ وہ قسم سے انکار کر رہے ہیں چنانچہ انہوں نے یہی کہا: وکیف نحلف ولم نشھد یہ قسم پیش کرنا فیصلہ کیلئے نہیں تھا اور بعض کہتے ہیں کہ اولیائے مقتول سے قسم دینے کی روایت میں راوی کو وہم ہو گیا۔ فلا یستدل بہ، کما قال ابوداؤد۔

سب سے بہترین جواب یہ ہے کہ ابوداؤد میں تفصیلی روایت ہے کہ پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیائے مقتول سے بینہ طلب کیا جب وہ پیش نہ کر سکے تو فرمایا کہ آپ یہود سے لی جائے گی اس پر انہوں نے کہا کہ قوم کفار کی قسم پر ہم کیسے اعتماد کر سکتے ہیں معلوم نہیں وہ سچ بولیں گے یا جھوٹ؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور انکار فرمایا کہ تو پھر کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم قسم کھا کر اپنے حق ثابت کر لو حالانکہ یہ قانون کے خلاف ہے بہر حال جس حدیث میں اتنے احتمالات ہوں وہ کلی حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں۔

باب قتل أهل الردة والسعاة بالفساد (مرتدوں اور فسادیوں کو قتل کرنے کا بیان)

ارتداد: رد و ارتداد کے اصل معنیٰ مطلقاً پھر جانا ہے لیکن قرآن و حدیث اور عرف میں اکثر اس کا استعمال اسلام سے پھر جانے میں ہوتا ہے ارتداد کہا جاتا ہے کوئی مومن ایسا کوئی فعل کرکے یا زبان سے ایسی بات نکال لے جس سے خدا کی ذات و صفات کا انکار لازم آئے یا کسی نبی کی تکذیب لازم آئے یا ضروریات دین میں سے کسی امر کا انکار لازم آئے یا دین کے کسی امر کا استہزاء و

اہانت ہو ان صورتوں میں ایسے شخص پر مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو، للہذا مجنون وصبی لایعقل پر ارتداد کا حکم نہیں ہوگا اب مرتد کا حکم یہ ہے کہ اس کو قتل کردیا جائے۔ کما فی الحدیث 'من بدل دینہ فاقتلوہ'۔ البتہ ہمارے نزدیک اسکو کچھ مہلت دے کر اسلام پیش کرنا مستحب ہے اگر کوئی شبہ ہو تو اسکا ازالہ کیا جائے بلکہ مناسب خیال کرے تو تین دن جیل میں رکھا جائے اگر مسلمان ہو تو فبہا ورنہ قتل کردیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مرتد کیلئے دو ہی صورتیں ہیں اسلام یا تلوار، کیوں کہ اس نے اسلام کی حرمت دری کی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تین دن مہلت دینا واجب ہے لیکن 'من بدل دینہ فاقتلوہ' کی حدیث ان کا ساتھ نہیں دیتی۔ اگر عورت مرتد ہو جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے مانند اسکو بھی قتل کیا جائے گا کیوں کہ جنایت میں دونوں برابر ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کردیا جائے گا اور اسلام پیش کیا جائے گا حتیٰ کہ اسلام لے آئے یا قید ہی میں مرجائے کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے قتل نساء سے منع فرمایا۔ نیز کم عقلی کی بناء پر اسکی جنایت مرد کے برابر نہیں للہذا اس جیسی سزا نہ ہونی چاہیے سعاۃ ساعی کی جمع ہے اور سعی سے مشتق ہے جس کے معنیٰ دوڑنا، کوشش کرنا، جلدی کرنا، مگر یہاں اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جو دنیا میں فتنہ وفساد پھیلانے میں کوشش کرتے ہیں اور اکثر اطلاق ڈاکوؤں پر ہوتا ہے۔

مرتدوں اور فسادیوں کو قتل کردینے کا بیان

الحدیث الشریف : عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ الخ

زنادقة: زندیق کی جمع ہے اور وہ ایسا شخص ہے جو ظاہراً و باطناً اسلام کی حقانیت کا اقرار کرتا ہے لیکن ضروریات دین کے بعض امور کی ایسی تفسیر کرتا ہے جو صحابہ کرام وتابعین وجمہور سلف وخلف کی تفسیر کے خلاف ہو یا جو دلیل قطعی سے ثابت شدہ مسئلہ کا خلاف ہو اگرچہ لغت کے اعتبار سے اسکی تفسیر صحیح ہو جیسا کہ جنت و جہنم کی حقانیت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے لیکن اس سے کوئی خاص مقام وجگہ مراد نہیں بلکہ جنت سے قلبی راحت واطمینان مراد ہے جو ملکات محمودہ سے حاصل ہوتا ہے اور جہنم سے مراد قلبی حزن وپریشانی ہے جو ملکات مذمومہ سے حاصل ہوتی ہے خارج میں کوئی جنت ودوزخ نہیں ہے۔ یہ جمہور امت کے خلاف تفسیر ہے۔ بنا بریں ایسا آدمی زندیق وملحد ہے۔

یا ورفعنا فوقهم الطور سے پہاڑ اٹھا کر انکے سر کے اوپر رکھنا مراد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اونچے پہاڑ کے نیچے سے جارہے تھے تو گویا پہاڑ ان کے سر کے اوپر رکھ دیا گیا یہ بھی جمہور امت کی تفسیر کے خلاف ہے وہ شخص بھی زندیق ہوگا اسی پر دوسرے مسائل کو قیاس کرلو۔

اب بحث ہوئی کہ حضرت علیؓ نے جن زندیقوں کو جلایا تھا ان سے کون مراد ہے؟ تو قاضی عیاضؒ کی رائے یہ ہے کہ ان زندیقوں سے مجوس کی ایک جماعت مراد ہے جن کو 'ثنویہ' کہا جاتا ہے جو دو خالق مانتے ہیں کہ نور کا خالق خیر ہے اور ظلمت خالق شر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سے وہ فرقہ مراد ہے جو عبد اللہ بن سبا کے متبعین تھے اور شیعہ سے مل کر ان کو گمراہ کرنے لگے یہاں تک کہ شیعہ کا ایک فریق حضرت علیؓ کو معبود اور اللہ اکبر کہنے لگا تو حضرت علیؓ نے ان کو گرفتار کرکے توبہ طلب کی تو انہوں نے انکار کیا تو اس وقت حضرت علیؓ نے گڑھا کھود کر اس میں آگ جلادی اور ان کو اس میں ڈال دینے کا حکم دیا۔ بعض نے کہا کہ ان سے وہ لوگ مراد ہیں جو بقاء دہر کے قائل ومنکر آخرت ہیں اور بعضوں کی رائے یہ ہے کہ ان

سے مرتدین مراد ہیں کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جن کو جلا دیا تھا ان کے بارے میں ابوداؤد میں روایت ہے ان علیا احرق قوماً ارتدوا عن الاسلام ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ دین سے نفرت رکھنے والے مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتے رہے لہٰذا جو جماعت بھی دین حق سے متنفر ہو، زندیق کے حکم میں شامل ہوگی۔

اب اس میں اشکال ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے ان النار لا یعذب بھا الا اللہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آگ سے عذاب دینا اللہ کی خصوصیت ہے کسی انسان کیلئے آگ سے سزا دینا جائز نہیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حدیث کا خلاف کرتے ہوئے ان لوگوں کو آگ سے کیسے جلایا؟ تو اس کی مختلف توجیہات بیان کی گئیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث معلوم نہ تھی آپ رضی اللہ عنہ نے اجتہاد کیا اور مجتہد، اجتہاد میں خطا کرنے سے معذور بلکہ ماجور ہوتا ہے اسی لیے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سننے کے بعد تسلیم کر لیا کہ مجھ سے اجتہادی غلطی ہوگئی۔ فلا اشکال فیہ۔ اور بعض نے کہا کہ آپ رضی اللہ عنہ نے لوگوں کی تہدید وزجر کی غرض سے کیا تا کہ لوگ اس خطرناک فرقہ سے پرہیز کریں۔

خوارج کی نشاندھی

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ حُدَّاثُ الْأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ

تشریح: 'قول خیر البریہ' سے مراد بعض نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث لی ہے کہ وہ اچھی اچھی حدیثیں بیان کریں گے لیکن اُن کا مصداق غلط ٹھہرائیں گے اور بعض اس سے قرآن کریم مراد لیتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت پیش کریں گے مراد غلط لیں گے جیسا کہ اُن الحکم الا للہ سے غلط مراد لے کر مسئلہ تحکیم سے انکار کیا اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ ایسا کلام کریں گے جو ظاہراً چمکدار اور پسندیدہ ہوگا مگر باطناً زہر دار اور گمراہ کن ہوگا اور یہی تمام باطل فرقوں کی تقریر کا حال ہے اور اسی طرف قرآن کریم کی آیت وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مشیر ہے۔

اور حدیث ہذا میں خوارج کے حالات بیان کیے گئے کہ وہ کسی امام کی اتباع نہیں کرتے اور یخرجون من الدین سے یہی طاعت امام مراد ہے اور یہ لوگ تلوار لے کر لوگوں کے درپے ہوتے تھے اور ان کا ظہور سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ہوا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے اکثر کو قتل کر دیا تھا جس کی تفصیل کتب تاریخ میں موجود ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اپنی اس گمراہی کے باوجود فرق مسلمین میں شمار کیے جاتے ہیں یہی جمہور امت کی رائے ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں سے قتال جائز نہیں اگرچہ اپنے علاوہ دوسروں کو نقلی مسلمان کہیں لیکن حنابلہ میں سے اہل حدیث فرماتے ہیں کہ خوارج کے ساتھ قتال کرنا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فاینما لقیتموھم فاقتلوھم اور قیاساً بھی قتل جائز ہونا چاہیے تا کہ دین اسلام کو فتنہ اور فاسد تاویلات سے محفوظ رکھا جائے۔ ہکذا فی المرقاۃ۔ والتعلیق

مسلمان کے قتل سے آدمی کفر کے قریب ہوجاتاہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَرِيرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: لَا تَرْجِعُنَّ بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

تشریح: آنجناب کے اس قول کے مختلف مطالب بیان کیے گئے (۱) قتل مومن کو حلال سمجھ کر کافر مت ہو جاؤ نفس قتل

سے کافر ہونا مراد نہیں (۲) قتل مومن کافروں کا فعل ہے تم فعل کفر نہ کرو (۳) قریب بکفر نہ ہو جاؤ کیوں کہ قتل مومن مفضی الی الکفر ہے (۴) کفر لغوی مراد ہے یعنی ناشکر نہ بن جاؤ (۵) کافر حقیقی نہ بن جاؤ، بلکہ موت تک مومن رہو (۶) زجر و تہدید کے اعتبار سے کہا گیا۔

عصبیت کا قتل

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . اِلْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بسيفهما فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ الخ

تشریح: یہاں قاتل اور مقتول کو جو جہنمی کہا گیا یہ اس قتل کے بارے میں جو عصبیت جاہلیہ کی بناء پر دنیاوی کسی غرض کیلئے ہوتا ہے اور اگر قتال کا منشا صحیح ہو ہر ایک حق کی حمایت کیلئے لڑتا ہے اور اجتہادی غلطیاں ہو جاتی ہیں تو وہ قاتل و مقتول اس حدیث کا مصداق نہیں بلکہ دونوں جنتی ہیں صحابہ کرام کی آپس کی لڑائی اس قسم کی تھی لہٰذا ان حضرات کے قتل و قتال کے باوجود قتال و مقتول دونوں جنتی ہیں۔

مرتد اور قزاتوں کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَرٌ مِنْ عُكْلٍ فَأَسْلَمُوا الخ

تشریح: یہاں روایات میں کچھ اختلاف ہے بعض روایات میں مِنْ عُكْلٍ کا لفظ ہے کما فی ہذہ الروایۃ اور بعض روایات میں من عرینہ ہے اور بعض میں شک کے ساتھ ہے من عکل أو عرینۃ اور بعض میں من عکل وعرینہ ہے یہی زیادہ صحیح ہے لیکن ان میں تطبیق یوں ہوتی ہے کہ مجموعہ آٹھ آدمی تھے، چار قبیلہ عرینہ کے تھے اور تین قبیلہ عکل کے تھے اور ایک تیسرے کسی قبیلہ کا۔

فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ: کا مطلب یہ ہے کہ مدینہ کی آب و ہوا ان کیلئے ناساز گار ہوگئی اور ان کے پیٹ خراب ہو گئے اور چہرہ کا رنگ بدل گیا تو آپ ﷺ نے ان کو جنگلات میں بھیج دیا تاکہ اونٹ کا دودھ و پیشاب پیئیں اس سے طہارت بول ما یوکل پر استدلال کرتے ہیں امام محمدؒ، احمدؒ اور یہ مالکؒ کا بھی مذہب ہے لیکن امام شافعیؒ اور ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ بول ما یوکل لحمہ، ناپاک ہے جسکی تفصیل مع دلائل و جوابات کتاب الطہارات میں گزر گئی، فلینظر ھناک۔ تو وہ لوگ دودھ پی کر اچھے ہو گئے اور اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئے اور راعی کو قتل کر دیا اور تمام اونٹنیوں کو لے کر بھاگے تو ان کو چھڑایا گیا اور آنکھوں کو گرم سلائی لگا کر پھوڑ دیا گیا کیوں کہ انہوں نے راعی کی آنکھ پھوڑ دی تھی مثلہ سے آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ منع فرمایا تھا اور یہاں آپ ﷺ نے جو مثلہ کیا یہ نہی سے پہلے کیا یا تو آپ ﷺ نے راعی کے بدلے میں قصاصاً کیا یا تو اسلئے کیا تھا کہ ان کا جرم نہایت سنگین تھا اور بطور سیاست قتل کیا پھر مماثلت فی القصاص میں جو اختلاف ہے وہ گزر گیا اور یہی واقعہ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ کا شان نزول ہے اور قرآن کریم میں ان کی مختلف سزا بیان کی گئی۔ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں تین صورتیں مذکور ہیں: قتل، صلب، نفی من الارض اور قرآن کریم نے چار صورتیں بیان کیں تین وہ اور چوتھی قطع 'الایدی والارجل من خلاف' شاید راوی سے نسیاناً وہ چھوٹ گیا اب ان چاروں کے متعلق اختلاف ہے۔ سعید بن المسیبؒ، عطاءؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک امام المسلمین کو ان چاروں میں اختیار ہے جو چاہے کرے جرم جو بھی ہو خواہ صرف قتل کرے یا قتل و واخذ مال دونوں کرے یا صرف مال لے اور کچھ نہ کرے یا کچھ نہ کرے بلکہ صرف خوف و ڈر دلائے لیکن جمہور اس میں تقسیم کرتے

ہیں کہ ہر جرم میں الگ الگ سزا ہے اور آیت یہی بتاتی ہے کیوں کہ جرم متفاوت ہے لہٰذا سزا بھی متفاوت ہونی چاہیے ورنہ حکم کا خلاف ہوگا کما قال الزیلعیؒ چنانچہ بدائع میں احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ڈکیتی چار طریق پر ہے (۱) صرف مال لیا اور کچھ نہیں کیا تو اس کی سزا قطع الایدی والارجل من خلاف (۲) صرف قتل کیا اس کی سزا قتل ہے (۳) قتل بھی کیا اور مال بھی لیا تو اسکی سزا میں کچھ اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے صرف ہاتھ پاؤں کاٹے یا قتل کرے یا صرف سولی پر چڑھائے یا قطع الایدی والارجل کرے یا سولی پر چڑھائے اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف قتل کرے قطع ید ور جل نہ کرے (۴) مال نہ لے اور قتل بھی نہ کرے بلکہ صرف خوف وڈر دکھلائے تو اس کی سزا صرف نفی من الارض ہے اور جمہور تقسیم الجزا علیٰ تقسیم الجرم پر حضرت ابن عباس ص کی روایت سے دلیل پیش کرتے ہیں اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے ابھی اوپر لکھی اور عقل و قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سزا علیٰ حسب الجرم ہونی چاہیے پھر نفی من الارض کی صورت میں اختلاف ہے کہ قتل کرنا یا سولی پر چڑھانا نفی من الارض ہے کیوں کہ یہی تو حقیقت میں زمین سے دور کرنا ہے ورنہ اگر دوسرے شہر میں ہنکادے تو زمین سے دور نہ ہوا کیوں کہ وہ بھی تو زمین ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ دارالاسلام سے نکال دینا ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں اور اس سے تیسرے میں ہنکاتے رہنا کسی شہر میں قرار پکڑنے نہ دینا۔ احناف کے نزدیک جیل خانہ میں داخل کردینا نفی من الارض ہے تاکہ فساد نہ کرسکیں بقیہ جتنی صورتیں بیان کیں وہ مصلحت کے خلاف ہیں کیوں کہ دوسرے شہروں میں نکالا جائے تو وہاں اور زیادہ راہزنی کرے گا اور دارالاسلام سے نکالدینے میں اس کو کفر پر پیش کرنا لازم ہوگا اور یہ اس کے اور اسلام و مسلمانوں کیلئے مضر ہے۔

سحر اور ساحر کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جُنْدُبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدُّ السَّاحِرِ ضَرْبُهُ بِالسَّيْفِ

تشریح: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحر (جادوگر) کو مطلق قتل کیا جائے گا مگر اس میں تفصیل ہے کہ اگر وہ کفریات کے ذریعے جادو کرتا ہے اور توبہ نہ کرے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو قتل کردیا جائے گا اور اگر اسکا عمل موجب کفر نہ ہو تو قتل نہیں کیا جائے گا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت مطلقاً ساحر کے قتل کے قائل تھے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اطراف میں لکھا اقتلوا کل ساحر وساحرۃ چنانچہ راوی کہتے ہیں کہ قتلنا ثلث سواحر سحر کی تعلیم و تعلم میں تین اقوال ہیں (۱) جمہور کے نزدیک مطلقاً حرام ہے (۲) مکروہ ہے (۳) مباح ہے۔ لیکن احناف میں سے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ فرماتے ہیں کہ اگر سحر میں اس چیز کارد ہو جو شرط ایمان ہے تو یہ کفر ہے ایسے ساحر کو قتل کیا جائے گا اگر کفر نہ ہو لیکن اہلاک نفس کرتا ہے تو قطع الطریق کا حکم جاری ہوگا علیٰ تفصیل ماسبق اور اگر دوسروں کے سحر کے دور کرنے کیلئے ہو تو جائز بلکہ مستحب ہے اگر ساحر نے توبہ کرلی تو قبول کی جائے گی کیوں کہ فرعون کے ساحرین کی توبہ قبول ہوئی لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ جو باریک باریک حیلے یا آلات سے اور ادویہ کی امداد سے عجیب و غریب کام کرتے ہیں وہ حرام نہیں ہے اس کو مجازاً سحر کہا جاتا ہے۔ حقیقت میں وہ سحر نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

کتاب الحدود (حدود کا بیان)

حدود: لغت میں 'حد' کے معنیٰ روکنا اور دو چیزوں کے درمیان ایسے حائل اور مانع کو کہا جاتا ہے جو دونوں کے درمیان

اختلاط سے روکتا ہو اور حد زنا و خمر کو اسی لیے حد کہا جاتا ہے کہ وہ مرتکب کو اور دوسرے کو ایسے معاصی سے روکتی ہے اور اصطلاح شرع میں حد کہا جاتا ہے ایسی سزا کو جو شریعت نے برائے حق اللہ مقرر و متعین کیا ہے اسی لیے قصاص کو حد نہیں کہا کیوں کہ یہ برائے حق عبدیت ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہا جاتا اسلئے کہ اس میں شریعت کی طرف سے کوئی مقدار نہیں ہے اور اسکی مشروعیت کی حکمت ایسے امور سے لوگوں کو باز رکھنا جس سے بندوں کے نفس و عزت و مال کو نقصان پہنچتا ہو تو حد زنا میں حفاظت نفس ہے اور حد قذف میں حفاظت عزت و آبرو ہے اور حد سرقہ میں حفاظت مال ہے۔

زنا کے ایک مقدمہ کا فیصلہ

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ: أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ...... وَأَمَّا ابْنُكَ فَعَلَيْهِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ الخ

تشریح: امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک زانی غیر محصن پر ایک سو درہ اور ایک سال جلاوطنی بطور حد کے واجب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل حد سو کوڑے ہیں اور تغریب عام حد میں شامل نہیں ہے ہاں اگر حاکم مناسب سمجھے تو کر سکتا ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث ابی ہریرۃؓ سے جس میں جلد ماۂ کے ساتھ تغریب عام کا ذکر کیا۔ نیز حضرت عبادۃؓ کی حدیث ہے البکر بالبکر جلد ماءۃ و تغریب عام امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ اس میں فاجلدوا فاجزائیہ سے لایا گیا کہ زانی اور زانیہ کی کل سزا ہو گی اور یہ آیت کے منشاء کے خلاف ہے دوسری بات یہ ہے کہ تغریب عام بسا اوقات فتنہ کا سبب ہوتی ہے چنانچہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ کفی بالنفی فتنۃ لہٰذا یہ حد میں شامل نہ ہونی چاہیے شوافع نے جو دو حدیثیں پیش کیں اس کا جواب یہ ہے کہ وہ منسوخ ہیں یا سیاست پر محمول ہیں کہ اگر امام مصلحت خیال کرے تو کرے ورنہ نہیں۔

وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ فَاغْدُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا: **اعتراف بالزنا میں تعدد شرط ہے یا نہیں؟** اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی مرتبہ اعتراف کافی ہے متعدد مرتبہ کی ضرورت نہیں اور امام ابو حنیفہؒ و امام احمدؒ کے نزدیک چار مجالس میں چار مرتبہ اقرار کرنا لازم ہے۔ امام مالکؒ و شوافع حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اسمیں ایک مرتبہ اعتراف کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ تعدد شرط نہیں امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ماعز اسلمیؓ کے واقعہ سے کہ آپ ﷺ نے تین مرتبہ اس کو واپس کیا پھر چوتھی مرتبہ اعتراف کے بعد رجم کا حکم دیا (مسلم) اسی طرح بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص کو چار مرتبہ اقرار کے بعد رجم کا حکم دیا امام شافعیؒ و مالکؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو مجملاً اعتراف کا ذکر ہے لہٰذا اس کو تفصیلی احادیث کی طرف لوٹایا جائے۔

اسلام میں رجم کا ثبوت اور محض زانی کی سزا

الحدیث الشریف :عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: إِنَّ اللهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى آيَةُ الرَّجْمِ رَجَمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ وَالرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللهِ حَقٌّ الخ

تشریح: خوارج کے نزدیک زنا کا حکم صرف جلد ہے خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ کسی حالت میں رجم نہیں ہے اور

دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا سے صرف جلد کا حکم ہے رجم کا ذکر نہیں ہے لیکن جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کے نزدیک محصن محصنہ (شادی شدہ آزاد) پر رجم آئے گا۔ دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی: الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ لیکن اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی اور اجماع امت سے اس کا حکم باقی رہا جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کیا اور خلفائے راشدین اور جمہور صحابہ نے رجم کیا۔ لہٰذا خوارج کا کہنا کہ قرآن میں رجم نہیں یہ بالکل غلط ہے اور عناد پر مبنی ہے اسی خطرہ کی بناء پر حضرت عمرؓ نے بطور تمہید یہ فرمایا کہ ان اللہ بعث محمداً بالحق اور یہ بھی فرمایا کہ انی خشیت ان یطول بالناس زمان فیقول قائل لانجد الرجم فی کتاب اللہ فیضلوا بترک فریضة انزلھا اللہ. فان الرجم فی کتاب اللہ حق پھر اگر بالفرض قرآن کریم میں رجم کا حکم نہ بھی ہو تو کیا رجم کا حکم منتفی ہو جائے گا؟ جب کہ احادیث مشہورہ میں رجم کا حکم موجود ہے نیز تعامل امت ہے کیا دوسرے سب احکام قرآن کریم میں موجود ہیں بہر حال کتاب اللہ وسنت رسول اللہ او اجماع سے خوارج کا مذہب کا بطلان روز روشن کی طرح ثابت ہوگیا۔

شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کرو

الحدیث الشریف: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الخ

تشریح: قرآن کریم کی آیت وَالّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ کے بارے میں مفسرین کے متعدد اقوال ہیں۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ محکم ہے اور حضرت عبادۃؓ کی مذکورہ حدیث اس کیلئے تفسیر ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا غیر شادی شدہ کے بارے میں ہے اور مذکورہ آیت ثیبین کے بارے میں ہے جسکی تفسیر حدیث مذکور ہے۔ ہٰکذا قال النوویؒ اور رجم اصل ہے اور جلد امام کی رائے کے حوالہ ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ پہلے زنا کا حکم امساک فی البیوت تھا مرتے دم تک، یہاں تک کہ اللہ کوئی صورت نکال دے پھر سورۂ نور کی آیت اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي میں زنا کا حکم بیان کر دیا اور پہلا حکم منسوخ ہوگیا۔ لہٰذا وَالّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ والی آیت منسوخ ہوگئی اور نبی کریم ﷺ نے تاکید کے ساتھ بار بار فرمایا: خذوا عنی خذوا عنی اور تفسیر بیان فرمائی کہ البکر بالبکر جلد ماءة وتغریب عام اور تغریب عام حد میں داخل ہے یا نہیں؟ اسکے بارے میں اختلاف وتفصیل گزر چکی اور ثیبہ کے بارے میں فرمایا: الثیب بالثیب جلدة ماءة والرجم اسکے بارے میں یہی تفصیل گزر گئی کہ جلد ماءۃ کا حکم آیت منسوخ کہ جلد ماءۃ غیر محصن کیلئے ہے اور رجم محصن کیلئے ہے دونوں کا مجموعہ ایک حکم نہیں۔

یہود سے متعلق حضور ﷺ کا فیصلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ الْيَهُوْدَ جَاؤُوْا إِلٰى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَأمر بهما النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا الخ

تشریح: احصان کیلئے اسلام شرط ہے کہ نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اسلام شرط نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک احصان کیلئے مسلمان ہونا شرط ہے لہٰذا اگر شادی شدہ ذمیوں کے زنا کا فیصلہ مسلمان حاکم کے پاس آئے تو شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک انکو رجم کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک ان پر جلد آئے گا رجم نہیں کیا جائے گا۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمرؓ کی حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے دونوں یہودیوں کو رجم کیا اس سے صاف

معلوم ہوا کہ احصان کیلئے اسلام شرط نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل ابن عمرؓ کی دوسری حدیث ہے ان علیہ الصلوٰۃ والسلام قال من اشرک باللہ فلیس بمحصن، رواہ اسحق بن راھویہ فی مسندہ والعلامہ ماردینی فی الجوھر النقی۔ یہ حدیث صریح ہے احصان کیلئے اسلام کی شرط ہونے پر۔ بخلاف ان کی حدیث کے وہ اپنے مدعی پر صریح نہیں دوسری بات یہ ہے کہ ہماری دلیل حدیث قولی ہے اور انکی فعلی، والترجیح للقولی۔ اس اصول کے بعد ہمیں ان کا جواب دینا ضروری نہیں۔ تاہم بطور استحباب جواب دیتے ہیں کہ ان لوگوں نے اس واقعہ میں حضور ﷺ کو حاکم بنایا تھا کہ تورات کے موافق فیصلہ کر دیں اور چونکہ تورات میں رجم کیلئے احصان شرط نہیں تو آپ ﷺ نے تورات کے مطابق فیصلہ کرتے ہوئے رجم کا حکم دیا کذا ذکرہ الطحاوی لہٰذا یہاں احصان کیلئے اسلام کے شرط ہونے نہ ہونے کا سوال ہی نہیں آتا۔ پھر حضرت علیؓ کا اثر بھی ہمارا مؤید ہے چنانچہ زیلعی میں واقعہ مذکور ہے کہ محمد بن ابی بکر، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف سے مصر کے گورنر تھے۔ انہوں نے حضرتؓ کو لکھ بھیجا کہ ایک مسلمان نے ایک ذمیہ سے زنا کر لیا کیا کیا جائے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ذمیوں کو یہودیوں کے حوالہ کر دو تاکہ وہ تورات کے موافق رجم کریں گے اور مسلمان کو رجم کر دو تو اگر اسلام شرط نہ ہوتا تو اس کو رجم کا حکم دیتے جیسے مسلمان کے بارے میں رجم کا حکم دیا۔ فعلم ان الاسلام شرط لاحصان الرجم۔

حد قائم کرنے سے گناہ معاف ہوجاتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ: ... ثُمَّ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ ... فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا الخ

تشریح: حدیث ہٰذا کے پہلے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ زانیہ حاملہ کا بچہ جننے کے بعد ہی ماں کو رجم کر دیا جائے لیکن حضرت بریدہؓ کے دوسرے طریقہ سے روایت آنے والی ہے کہ اگر اسکی ترتیب کے ذمہ دار کوئی نہ ہو تو بچہ کے دودھ چھڑانے اور روٹی کھانے کے قابل ہونے کے بعد ماں کو رجم کیا جائے۔ فتعارضا اور دفع تعارض یہ ہے کہ دوسری روایت نے اصل قانون بیان کیا کہ جب مستغنی ہو جائے تب ماں کو رجم کیا جائے گا اور بریدہؓ کی حدیث میں یہ مذکور ہے کہ وضع حمل کے بعد اس بے گناہ بچہ کی تربیت کا خاص انتظام ہو جائے تو بچہ جننے کے بعد ہی رجم کر لیا جائے یا تو بریدہؓ کی حدیث میں بھی مراد بڑا ہونے کے بعد رجم کرنے کا ذکر ہے اور اس رضاعہ سے دودھ پینے کی ذمہ داری نہیں بلکہ اس سے تربیت کی کفالت مراد ہے۔ فلا تعارض۔

ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فصلى عَلَيْهَا: یہاں لفظ فصلی عَلَيْهَا میں دو قرأت ہیں اکثر روایات میں صیغہ معروف کے ساتھ ہے اور اسکے تقاضا کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے خود نماز پڑھی اور بعض روایات میں صیغہ مجہول کے ساتھ ہے۔ کما فی روایۃ أبی داؤد وابن ابی شیبہ اور اسکا تقاضا یہ ہے کہ آپ نے نماز نہیں پڑھی اس اختلاف کے پیش نظر علمائے کرام میں مرجوم و محدود پر امام المسلمین واہل الفضل کے نماز پڑھنے نہ پڑھنے میں اختلاف ہو گیا چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے وہ صیغہ مجہول کو راجح قرار دے کر دلیل پیش کرتے ہیں اور ابو داؤد کی ایک روایت میں لم یصلّ علیہ سے نفی صلوٰۃ موجود ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے وہو قول لاحمدؒ۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ان روایات سے جن میں فصلی علیھا بصیغہ معروف ہے اور چونکہ یہ روایات مثبتہ ہیں لہٰذا ان کی ترجیح ہوگی۔ قالہ صاحب المرقاۃ لیکن ہمارے نزدیک بھی یہ

ہدایت ہے ایسے جرائم سے لوگوں کو باز رکھنے کیلئے مقتدا اور بزرگ حضرات کا نماز نہ پڑھنا اولیٰ ہے۔

بدکار لونڈی کی سزا

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا زَنَتْ أَمَةُ أَحَدِكُمْ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا الحدَّ الخ

تشریح: عبد اور باندی اگر زنا کرلے تو امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اسکا مولی بھی حد لگا سکتا ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولی اپنے غلام و باندی پر حد جاری نہیں کر سکتا ہے ہاں اگر حاکم اجازت دیدے تو جاری کر سکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا مولی جلد لگائے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعود وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے انه علیه السلام قال اربع الی الولاۃ الحدود، و الصدقات و الجمعات و الفئی، رواہ اصحاب السنن۔

دوسری بات یہ ہے کہ حدود قصاص قائم کرنا انتظام عالم کو باقی رکھنے کیلئے ہے اور یہ حاکم کا کام ہے دوسروں کے کرنے میں انتظام عالم میں خلل واقع ہوگا۔ تیسری بات یہ ہے کہ حد خالص اللہ کا حق ہے لہٰذا جو اللہ کا نائب ہوگا وہی اسکو قائم کرے گا یا اسکے اذن سے ہوگا اور نائب امام المسلمین ہے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ فَلْيَجْلِدْهَا کی نسبت سببیت کی بناء پر ہے کہ مولی امام المسلمین کے دربار میں مقدمہ دائر کر کے حد لگانے کا بندوبست کرے اس معاملہ کو نہ چھپائے اور قرآن کریم کا ظاہر بھی امام اعظمؒ کی تائید کرتا ہے کیوں کہ اس میں مخاطب امراء وحکام ہیں۔

اقرار زنا کے بعد انکار کا حکم

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ مَاعِزٌ الْأَسْلَمِيُّ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . هَلَّا تَرَكْتُمُوهُ لَعَلَّهُ أَنْ يَتُوبَ اللهُ عَلَيْهِ

تشریح: اگر معترف بالزنا حد جاری کرنے کے درمیان میں بھاگنا شروع کرے تو اسکی حد ساقط ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہارا فرار رجوع عن الاقرار کی بناء پر ہے یا تکلیف کی بناء پر پہلی صورت میں حد ساقط ہو جائے گی اور دوسری صورت میں حد ساقط نہیں ہوگی اور شوافع کے نزدیک جب تک صراحۃً اقرار سے رجوع نہ کرے حد ساقط نہیں ہوگی اور احناف کے نزدیک قولاً یا فعلاً حد سے فرار کرتا ہے تو حد ساقط ہو جائے گی۔

ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کا واقعہ سب کی دلیل ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ان کا فرار تکلیف کی بناء پر تھا رجوع عن الاقرار کی بناء پر نہ تھا اور شوافع کہتے ہیں کہ فرار رجوع عن الاقرار نہیں بنا بریں حد ساقط نہیں ہوگی اور احناف کہتے ہیں کہ فرار رجوع عن الاقرار ہے لیکن حضرت ماعز رضی اللہ عنہ پھر کھڑے ہو گئے تھے چنانچہ ابوداؤد میں ہے کہ قام بعد الفرار اسی طرح صحیحین میں ہے کہ ان کا فرار الم فوری کی بناء پر تھا اور یہ فرار ہمارے نزدیک رجوع عن الاقرار نہیں۔ کمافی البدائع بنا بریں رجم کیا۔ باقی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کہنا هَلَّا تَرَكْتُمُوهُ شدت رحمت ورأفت کی بناء پر تھا کہ اگر تم اس کو چھوڑ دیتے تو شاید اقرار سے رجوع کر لیتا۔

بیمار مجرم پرحدجاری کرنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ كَانَ فِي الْحَيِّ مُخْدَجٍ... خُذُوا لَهُ عِثْكَالًا فِيهِ مِائَةُ شِمْرَاخٍ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زانی مریض کو اتنی طاقت نہ ہو کہ ایک سو جلد برادشت کر سکے تو ایسے ایک بید سے ایک ضرب مارے جس میں سو شاخیں ہوں تاکہ سو کے قائم مقام ہو جائے اور حد میں تاخیر نہ کی جائے۔ قاضی عیاضؒ نے بعض علماء کی یہ رائے بیان کی ہے لیکن جمہور علماء خصوصاً امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مرض کی وجہ سے حد جلد مأۃ میں تاخیر کی جائے گی کیوں کہ مرض کی حالت میں مارنے سے مر جانے کا خطرہ ہے وہ غیر مطلوب بالجلد۔ کیونکہ جب شریعت کوئی شبہ و بہانہ کر کے حد کو دفع کرنے کی قائل ہے تو مرض وغیرہ عذر کی بناء پر ضرور تاخیر کرنے کی قائل ہوگی باقی حضرت سعد ﷜ کی حدیث مذکورہ کے بارے میں حافظ فضل اللہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ وہ قرآن کی آیت کے خلاف ہونے کی بناء پر معمول بہ نہیں ہے کیوں کہ قرآن کریم حدود قائم کرنے کے بارے میں عدم رأفت کا حکم ہے۔ کما قال اللہ تعالی وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ تمام مفسرین اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ حدود قائم کرنے میں تسامح نہ کریں ضرب میں تحقف نہ کریں بلکہ خوب تکلیف دہ ضرب مارے۔ نیز حدیث صحیح کا خلاف ہے کہ تمام حدیث میں جلد ماءۃ کا حکم ہے بہر حال حدیث سعد قرآن و حدیث کے خلاف ہونے کی بناء پر غیر معمول بہ ہے۔

لواطت کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسلم من وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ

لواطت کہا جاتا ہے "وطی الرجل بالرجل فی الدبر" اگر دبر میں نہ ہو تو لواطت نہ ہوگی بلکہ تفخیذ ہوگی یہ بھی گناہ کبیرہ ہے اس کی سزا تعزیر ہے باتفاق ائمہ۔

فقہاء کا اختلاف: لواطت کے حکم میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاعل و مفعول پر حد زنا جاری ہوگی، یہی ہمارے صاحبینؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے کہ دونوں کو قتل کر دیا جائے گا اور امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک دونوں کو رجم کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقرر کوئی حد نہیں ہے بلکہ امام کی رائے کے حوالہ ہے وہ جس طرح کی سزا دے اختیار ہے خواہ قتل کر دے یا اونچے پہاڑ سے اوندھا گرا کر پتھر سے مارے یا قید کر کے رکھ دے۔

دلائل: صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے پہلے قول کی حدیث سے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ زنا پر قیاس کرتے ہیں کہ اس میں قضا شہوت فی محل حرام مثل الزنا۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی دلیل عکرمہ ﷜ کے مذکورہ حدیث کے الفاظ فاقتلوا الفاعل والمفعول ہیں۔ امام مالکؒ و احمدؒ کی دلیل اسی حدیث کا دوسرا طریقہ ہے جس میں فارجموا الاعلی والاسفل کا لفظ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ لواطت کا معاملہ انسانی طبیعت و فطرت کے خلاف کام ہے۔ بنا بریں اس پر قانونی کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔ نیز صحابہ کرام ﷡ کے درمیان اس میں بہت اختلاف تھا، بعض آگ سے جلا دینے کے قائل تھے، بعض دیوار گرا کر مارنے کے قائل تھے، بعض قتل کر دینے کے قائل تھے اور بہت سی رائیں تھیں۔ بنا بریں اس میں کوئی خاص حد پر

متفق نہیں ہوئے۔ فللذا رائے امام کے سپرد ہو گی جیسا مناسب سمجھے ویسا کرے۔

جواب: صاحبین نے جو زنا پر قیاس کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قیاس صحیح نہیں کیوں کہ زنا میں دونوں طرف سے شہوت ہوتی ہے اور محل مشتہی میں وطی ہوتی ہے۔ بخلاف لواطت کے کہ اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں ہیں۔

امام شافعیؒ نے جو حدیث کے لفظ فاقتلوا سے اور مالکؒ واحمدؒ نے لفظ فارجموا سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تہدیداً فرمایا، یا تعزیراً فرمایا اسی لیے تو کبھی فاقتلوا کا لفظ آتا ہے اور کبھی فارجموا کا لفظ آتا ہے لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال درست نہیں۔

جانور کے ساتھ بدفعلی کی سزا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ الخ

تشریح: چوپائیاں جانور کے ساتھ بدفعلی کرنے کے بارے میں امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اسکو قتل کر دیا جائے گا اور دلیل مذکورہ حدیث ہے مگر ائمہ اربعہ کے نزدیک اس کا حکم قتل نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں ترمذی کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا من اتی بهيمة فلا حد عليه۔

حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ یہ زجر و تشدید و تہدید پر محمول ہے۔ باقی جانور کو قتل کا حکم اسلئے دیا تاکہ حیوان سے بصورت انسان حیوان پیدا نہ ہو یا تو اسلئے دیا تاکہ اس بارے میں گفتگو بند ہو جائے اور اس فاعل کو عار نہ دلائی جائے۔

بَابُ قَطْعِ السَّرِقَةِ (چور کے ہاتھ کاٹنے کا بیان)

سرقہ کی تعریف: لغت میں 'سرقہ' کہا جاتا ہے دوسرے کی کسی چیز کو چپکے سے لے جانا خواہ وہ مال ہو یا غیر مال ہو اور اصطلاح شریعت میں سرقہ کہا جاتا ہے کسی کے مملوک محترم محفوظ مال کو خفیۃً لے جانا۔

نصاب سرقہ میں اختلاف ائمہ: اب چور کے ہاتھ کاٹنے میں سب کا اتفاق ہے۔ بنص القرآن وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مطلقاً مال چوری کرنے میں قطع ید ہو گا یا خاص کوئی مقدار چوری کرنے پر قطع ید ہو گا؟ تو حسن بصریؒ اور اہل ظواہر اور خوارج کے نزدیک مطلقاً مال چوری کرنے پر قطع ید ہو گا۔

دلائل: حسن بصریؒ و ظاہریہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کے اطلاق سے کہ اس میں مطلق چوری پر قطع کا حکم دیا کسی معین مقدار مال کا ذکر نہیں ہے۔ نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده. متفق عليه۔

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں اخص مقدار مال پر قطع کا حکم ہے اس سے کم مقدار میں قطع ید کی نفی ہے جیسا کہ بعض روایت میں ربع دینار کا ذکر ہے اور بعض میں ثلاثۃ دراہم کا ذکر ہے اور کسی میں دس درہم کا ذکر ہے نیز تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ خاص مقدار کے علاوہ قطع ید نہیں ہو گا۔

جواب: فریق مخالف نے آیت قرآنی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت مجمل ہے احادیث مشہورہ سے اس کی تفسیر ہو گئی فلا يصح الاستدلال باطلاقها اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ بیضہ اور حبل سے نصاب سرقہ مراد نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی چوری مفضی ہوتی ہے بڑی چوری کی طرف۔ لہٰذا سببیت کی وجہ سے اس کی طرف قطع کی نسبت کی یا 'بیضہ و حبل' سے لوہے کا خود و رسی مراد ہے اور اس سے نصاب سرقہ ہو جاتا ہے۔

نصاب سرقہ میں جمہور کا اختلاف: پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہوا کہ وہ مقدار معین کتنی ہے۔اس میں تقریباً بیس مذاہب ذکر کیے گئے اور کثرت مذاہب کی وجہ روایت و آثار کا اختلاف ہے لیکن مشہور مذاہب تین ہیں امام شافعیؒ کے نزدیک ربع دینار ہے کیوں کہ ان کے نزدیک قیمت میں سونا اعتبار ہے اور امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ربع دینار یا تین درہم ہے کیوں کہ انہوں کے نزدیک قیمت میں اصل چاندی ہے حنفیہ کے نزدیک کم سے کم مقدار دس درہم ہیں۔

واضح ہو کہ ائمہ ثلاثہ کے درمیان لفظی اختلاف ہے کیوں کہ ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا ہے لہٰذا ربع دینار سے تین درہم ہوتے ہیں فلا اختلاف بین اقوالھم۔

دلائل: وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں ربع دینار یا ثلاثۃ دراہم کا ذکر ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں لا تقطع ید سارق الا فی ربع دینار فصاعداً۔ وفی روایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقطع فی ربع دینار فصاعداً۔ اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال قطع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ید السارق فی مجن ثمنہ ثلاثۃ دراھم ،متفق علیہ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ قطع ید کیلئے مقدار مال ربع دینار یا تین درہم ہیں۔

حنفیہ کے پاس بہت سی احادیث و آثار ہیں کچھ یہاں ذکر کیے جاتے ہیں (۱) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقطع الید الا فی دینار او فی عشرۃ دراھم ،رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال قطع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ید رجل فی مجن قیمتہ دینار او عشرۃ دراھم ،رواہ ابوداؤد تیسری دلیل طحاوی میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قطع فیما دون عشرۃ دراھم چوتھی دلیل نسائی شریف میں عطاء عن ایمن قال ما قطعت ید علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا فی ثمن مجن وکان یساوی یومئذ عشرۃ دراھم سب سے بڑی دلیل ہماری حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ہے کہ دس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور یہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہیں کی تو گویا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہو گیا' اخرجہ الزیلعی بسند قوی' اور بہت سی احادیث ہیں۔

جواب: شوافع ومالکیہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ قطع ید کا مدار ثمن مجن پر تھا اور اس کی تعیین ہر ایک نے اپنے اپنے دور واجتہاد سے کیا۔ پھر آخر میں دس درہم پر اس کا استقرار ہو گیا' کما یدل علیہ فتویٰ عمر ص' بنا بریں امام اعظمؒ نے اسی کو مدار قرار دیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی نظر ہمیشہ شریعت کے مزاج پر ہوتی ہے اور شریعت نے صاف کہہ دیا اور 'ادرء والحدود ما استطعتم۔' اور دس درہم نصاب سرقہ قرار دینے میں حدود کم جاری ہوں گی بخلاف ربع دینار یا تین درہم قرار دینے میں کہ اس میں حد کا رواج زیادہ ہو گا پھر جن روایات میں دس درہم کے کم میں قطع کا ذکر ہے ان کو ہم محمول کریں گے سیاست پر اور سیاست کا باب بہت وسیع ہے۔

پھل وغیرہ کی چوری میں قطع یدکی سزا ہے یا نہیں ؟

الحدیث الشریف: عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِیجٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا قَطْعَ فِی ثَمَرٍ وَلَا کَثَرٍ

تشریح: کَثَر درخت کھجور کے سر کے درمیان ایک قسم کے گودہ ومغز ہوتا ہے اس کو کثر کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسکے پھول کی کلی ہے ان دونوں کو لوگ کھاتے ہیں۔

اب اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو پھل درخت پر ہو یا کھیت پر ہو اب تک نہیں کاٹا گیا اسکو چوری کرنے سے قطع ید نہیں ہوگا کیوں کہ یہ مال محرز نہیں ہے اور جو پھل توڑ کر اور کھیت کاٹ کر اس کی حفاظت کر لی گئی اس کی چوری پر ہاتھ کاٹنے میں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے پھل میں قطع ید ہوگا یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کے ایسے پھل جو بہت جلد خراب ہو جاتے ہیں اس کے چوری کرنے سے قطع ید نہیں ہوگا خواہ محرز ہو بلکہ جو چیز بھی جلد خراب ہو جاتی ہے اس میں قطع نہیں ہے جیسے دودھ، مچھلی، تازہ گوشت، تیار شدہ کھانا، شوافع وغیرہ کے پاس حدیث سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف قیاس کرتے ہیں کہ اس پر سرقہ کا اطلاق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کے مال محترم محرز کو خفیۃً لینا ہے اور سرقہ میں قطع ہے۔ لہٰذا اس میں قطع ہوگا۔

ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں رافع بن خدیجؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں "لا قطع فی ثمر ولا کثر" نکرہ تحت النفی واقع ہوا جو ہر قسم کے پھل کیلئے عام ہے خواہ محرز ہو یا غیر محرز۔ دوسری بات یہ ہے کہ خراب ہو جانے والی چیز کی زیادہ اہمیت وقدر نہیں ہوتی بنابریں ایسی چیزوں کے بدلے میں محترم ہاتھ کا نہ کاٹنا ہی مزاج شریعت کا تقاضا ہے۔ انہوں نے جو قیاس پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صریح صحیح کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

(فائدہ) امام ابو حنیفہؒ سے کسی نے دریافت کیا کہ ایک ہاتھ کے بدلے میں پچاس اونٹ دیت دینی پڑتی ہے اور ادھر دس درہم چوری کرنے سے ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ یہ ظاہراً ظلم اور خلاف حکمت معلوم ہو رہا ہے تو امام صاحبؒ نے کتنا حکیمانہ جواب دیا کہ کانت الید ثمینۃ لما کانت امینۃ فلما خانت ھانت

خائن قطع ید کا سزاوار نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَیْسَ عَلَی الْمُنْتَھِبِ قَطْعٌ وَمَنِ انْتَھَبَ نُھْبَۃً الخ

تشریح: آمنے سامنے کسی کے مال لوٹ لینے کو نہب وانتہاب کہا جاتا ہے اور کسی کے ہاتھ سے مال اچک لینے کو اختلاس کہا جاتا ہے اور خائن تو ظاہر ہے امانت میں خیانت کرنے والا ان تمام صورتوں میں قطع ید نہیں ہے کیوں کہ اس میں اخذ المال المحرز خفیۃً نہیں ہے لیکن ان برے افعال کی بہت وعید آئی ہے اور خروج عن الایمان کا سبب قرار دیا گیا۔ کما قال فلیس منا ولا ینتھب نھتبہ، وھو مومن۔

سفر جہاد میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے

الحدیث الشریف: عَنْ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاۃَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُولُ: لَا تُقْطَعُ الْأَیْدِی فِی الْغَزْوِ الخ

تشریح: اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ غنیمت کے مال سے قبل التقسیم چوری کرنے میں قطع ید نہیں ہوگا اور اس میں سب کا اتفاق ہے کیوں کہ اس مال میں اس چور کا بھی حق ہے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ جنگ کے میدان میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ وہاں سے واپس آنے کے بعد کاٹا جائے اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس سے ایک مسلمان کی بے عزتی ہوگی کفار کے سامنے یا تو اسلئے کہ تاکہ کفار لوگ اس کو فتنہ میں ڈال کر مرتد نہ بنالیں یا تو دوسرے مسلمانوں میں سستی و تفرقہ واقع ہونے کا خطرہ نہ ہو پھر عام فقہاء شافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ وغیرہم کے نزدیک ہر جگہ میں خواہ دارالاسلام ہو یا دارالحرب، حد جاری کی جائے گی لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب میں دوران جنگ کے وقت حد جاری نہیں کی جائے گی۔ فقہاء کرام کے پاس

حدیث سے کوئی دلیل نہیں، صرف قیاس ہے کہ دوسرے احکام نماز، روزہ وغیرہ دوسری فرائض وواجبات بھی دار الحرب میں ادا کیے جاتے ہیں کسی جگہ کے ساتھ خاص نہیں لہٰذا قطع ید بھی دار الحرب میں جاری کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ کی دلیل مذکورہ حدیث ہے کہ اس میں غزوہ میں صاف قطع ید کی نفی کی گئی۔ نیز حدود کا قائم کرنا امام کے حوالہ ہے امیر لشکر کے اختیار میں نہیں لہٰذا وہ قطع ید نہیں کر سکتا۔ ہاں اگر خود امام امیر لشکر ہو تو قطع کر سکتا ہے انکے قیاس کا جواب یہ ہے کہ صریح صحیح حدیث کے مقابلہ میں قیاس سے استدلال صحیح نہیں اگر بیت المال سے کسی نے چوری کر لی تو امام مالکؒ وابن منذرؒ کے نزدیک قطع ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ بیت المال میں اس چور کا بھی حق ہے 'فوقع الشبیھۃ فی السرقۃ والحدود تندرأ بالشبہات' نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے: من سرق من بیت المال فارسلہ فما من احد الاولہ فی ھذا المال حق حضرت عمر وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی ایسا قول منقول ہے۔ آیت کا جواب یہ ہے کہ یہ بہت سے تفصیلی احکام کے بارے میں مجمل ہے احادیث سے اس کا بیان ہوا۔ لہٰذا اجمال سے استدلال صحیح نہیں۔

دوبارہ سہ بارہ چوری کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم قَالَ فِي السَّارِقِ إِنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ الخ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جِيءَ بِسَارِقٍ ... فَأُتِيَ بِهِ الْخَامِسَةَ فَقَالَ: اقْتُلُوهُ الخ

تشریح: پہلی مرتبہ چوری کرنے سے دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری مرتبہ پھر چوری کرنے سے بایاں پیر کاٹا جائے گا۔ اس میں سب کا اتفاق ہے اس کے بعد تیسری، چوتھی مرتبہ چوری کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ، شافعیؒ واحمدؒ واکثر فقہاء کے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ میں دایاں پیر کاٹا جائے گا لیکن امام حنیفہؒ کے نزدیک تیسری، چوتھی مرتبہ میں قطع نہیں ہے بلکہ تعزیر اور حبس دائمی ہوگا، ہاں اگر امام مناسب سمجھے تو قتل بھی کر سکتا ہے لیکن یہ حداً نہیں۔

فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ یہاں چاروں مرتبہ قطع کا ذکر ہے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے قال اذا سرق فاقطعوا یدہ ثم ان عاد فاقطعوا رجلہ ولا تقطعوا یدہ الاخریٰ وذروہ یاکل بھا ویستنجی بھا ولکن احبسوہ، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ لا تقطع الا الید والرجل۔ وان سرق بعد ذلک سجنہ؟ علی ویقول انی لا ستحی من اللہ ان لا ادع لہ یدا یأکل بھا ویستنجی بھا کما فی الذیلعی۔

دوسری بات یہ ہے کہ حد منزجر ہے متلف نہیں ہے اور دونوں ہاتھ کاٹ دینے سے جنس منفعت کا اتلاف لازم آتا ہے لہٰذا تیسری چوتھی مرتبہ میں نہیں کاٹا جائے گا۔

فریق اول کے مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ جب دو خلیفہ راشد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تیسری چوتھی مرتبہ میں چوری میں نہیں کاٹتے تھے بلکہ حبس کرتے تھے یہ قرینہ ہے اس بات کا حضرت ابو ہریرہ وجابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث منسوخ ہوگئی جیسا کہ وہ حضرات پانچویں مرتبہ چوری میں قتل کے حکم کو منسوخ مانتے ہیں اور قیاس بھی اسکی تائید کرتا ہے یا تو یہ حکم تہدیداً ہے یا سیاست پر محمول ہے پھر مرتبہ خامسہ میں چوری کے بارے میں بعض حضرات کے نزدیک قتل کا حکم ہے دلیل میں جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ اس میں فاقتلوہ کا ذکر ہے لیکن جمہور فقہاء وائمہ اربعہ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں بخاری ومسلم میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث سے لا یحل دم امرأ مسلم الا باحدیٰ ثلث

النفس بالنفس والثیب الزانی والفارق للدینۃ تو یہاں تین امور کے سوا اور کسی وجہ سے قتل حرام قرار دیا گیا۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منکر ہے کما قال النسائی، یا تو وہ حد کے اعتبار سے نہیں بلکہ مصلحت امام وتعزیر وسیاست کے اعتبار سے ہے یا تو وہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے منسوخ ہے یا اس شخص کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے اطلاع ہوگئی کہ وہ مرتد ہو گیا بنابریں قتل کا حکم دیا۔

سزا کو باعث عبرت بنانا جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَارِقٍ فَقُطِعَتْ يَدُهُ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَعُلِّقَتْ فِي عُنُقِهِ

تشریح: سارق کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسکی گردن میں لٹکا دیا جائے تاکہ خود اسکو بھی عبرت ہو اور دوسرے لوگوں کو بھی، لیکن امام شافعیؒ اس کو سنت قرار دیتے ہیں اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ احناف کے نزدیک سنت نہیں بلکہ اگر امام المسلمین مناسب سمجھے تو لٹکا سکتا ہے ورنہ شریعت کی طرف سے کوئی مستقل قانون نہیں کیوں کہ بہت سے سارقوں کا ہاتھ کاٹا گیا، اکثر کے ساتھ یہ معاملہ نہیں کیا گیا بلکہ دو ایک کے ساتھ کیا گیا۔ اگر مستقل سنت وامر ہوتا تو سب کے ساتھ نہ سہی اکثر کے ساتھ کیا جاتا۔ فحصل الجواب عن ھذا الحدیث۔

جب شبہ آگیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا سَرَقَ الْمَمْلُوكُ فَبِعْهُ وَلَوْ بِنَشٍّ

تشریح: نصف اوقیہ یعنی بیس درہم کو نش کہا جاتا ہے اور یہاں تعیین مراد نہیں ہے بلکہ ثمن قلیل مراد ہے اور اس سے مقصد یہ ہے کہ ایسے برے خادم کو نہ رکھنا چاہیے لیکن اشکال یہ ہے کہ جب اپنے لیے پسند نہیں کرتا ہے تو دوسرے کیلئے پسند کرے وان یکرہ لاخیہ مایکرہ لنفسہ کا خلاف ہوا تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کے پاس جا کر یہ خراب عادت چھوڑ دے گا یا تو وہ آزاد کردے گا مالدار ہونے کی بناء پر۔

پھر اگر غلام باندی اپنے مولی کا مال چوری کرلے تو امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام باندی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مالکؒ شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے: ان عبد اللہ سرق وکان ابقاً فارسل بہ الی سعید بن العاص لیقطع یدہ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے انہ اتی بغلام سرق مرۃ الامرأۃ سیدہ فقال عمر رضی اللہ عنہ لا قطع علیہ خادمکم اخذ متاعکم تو مولی کی بی بی کے مال چوری کرنے سے قطع ید نہیں ہے تو خود مولی کے مال چوری کرنے سے بطریق اولی قطع نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام اور مولی کے آپس میں تصرفات کے اندر بے تکلفی ہوتی ہے۔ بنابریں حفاظت میں خلل ہو گیا اور قطع ید کیلئے مال محرز ہونا شرط ہے۔ انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ الاب اولی بالاتباع من ابنہ (ابن عمر رضی اللہ عنہ) دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ہاتھ کاٹنے کیلئے نہیں بھیجا تھا بلکہ قطع ہونے، نہ ہونے کی تحقیق کیلئے بھیجا یہی وجہ ہے کہ سعید رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور فرمایا لا تقطع ید الابق اذا سرق (مرقات)

کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ . . . قَالَ: حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: تُقْطَعُ يَدُ النَّبَّاشِ لِأَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْمَيِّتِ بَيْتَه

تشریح: کفن چور کو نباش کہا جاتا ہے۔اس کے قطع ید کے بارے میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک نباش کا قطع ید ہوگا۔یہی ہمارے قاضی ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور حضرت ابن مسعود و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما و عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ اور سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک نباش پر قطع ید نہیں ہے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ اس میں قبر کو مردہ کا بیت کہا گیا اور حماد رضی اللہ عنہ نے اسی پر قیاس کر کے کہا کہ نباش مردہ کے گھر میں داخل ہو گیا۔خفیۃً لہٰذا یہ چور ہے لہٰذا ہاتھ کاٹا جائے گا اور بعض روایت میں ہے انه عليه السلام قال من نبش قطعناه۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر سے انه عليه السلام قال ليس على النباش قطع، دوسری دلیل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ان اتى نباش فى زمن معاوية رضی اللہ عنہ و حينئذ كان مروان واليا بالمدينة فسأل من بحضرته من الصحابة والتابعين والفقهاء فاجمع راهم على ان يضرب ويطاف به۔تو اس دور کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین اور فقہاء کا اجماع ہو گیا کہ نباش پر قطع ید نہیں ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ چوری صادق آنے کیلئے مال محرز ہونا شرط ہے اور کفن مال محرز نہیں ہے لہٰذا قطع نہیں ہوگا۔

جواب: فریق اول نے حماد رضی اللہ عنہ کے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قبر پر بیت کا اطلاق کرنے سے اس کا محفوظ ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ اگر کسی نے ایسے گھر سے کچھ لے لیا جس کا گھر دروازہ بند نہ ہو اور کوئی پہرہ دار بھی نہ ہو تو بالاتفاق اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ایسا ہی قبر غیر محفوظ ہے اس سے کچھ لینے پر سرقہ کا اطلاق خفی ہے لہٰذا اس میں قطع نہیں ہوگا اور روایت کا جواب یہ ہے کہ بیہقی نے اس کو ضعیف و منکر کہا کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی بشر بن حازم ہے جو مجہول الحال ہے پھر اگر صحیح بھی مان لیں تو یہ تعزیر و سیاست پر محمول ہے۔

بَابُ الشَّفَاعَةِ فِي الْحُدُوْدِ (حدود میں سفارش کا بیان)

حدثالنے کیلئے سفارش منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عائشةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُوْمِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ... فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ... أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ اللهِ؟ الخ

تشریح: چونکہ قرآن کریم میں صاف بلیغ الفاظ میں ایسے مجرمین پر مہربانی و محبت کرنے کی سخت ممانعت کی گئی ہے اسلئے آپ نے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ پر شفاعت کرنے کی بناء پر سخت نکیر فرمائی اور تاکید کے ساتھ فرمایا کہ یہ فاطمہ کیوں؟ اگر میری جگر گوشہ فاطمہ بھی چوری کرلے (اعاذہا اللہ) تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں گا۔ذرا بھی خاطر نہیں [illegible]وں گا۔

تنبیہ: لو ان فاطمة بنت محمد سرقت کا جملہ پڑھنے کے بعد اعاذها الله منه کہنا محدثین کے نزدیک مستحب ہے، لیکن حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کے سامنے دوسری آیت تھی من يشفع شفاعة حسنة يكن له كفل منها، اسلئے سمجھا کہ ہر قسم کی شفاعت مقبول اور سبب اجر ہے۔بنابریں شفاعت کی۔

پھر یہاں ایک مسئلہ ہے کہ اگر کوئی عاریت سے انکار کردے تو کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ تو امام احمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک کاٹا جائے گا لیکن احناف وشوافع ؒ مالکیہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا احمدؒ واسحٰقؒ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث سے کہ تستعیر المتاع و تجحدہ فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقطع یدھا ۔ حنفیہ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں بخاری ومسلم کی صریح حدیث سے کہ اس میں سرقت کا لفظ ہے۔ نیز قرآن کریم میں السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ہے اور جحود عاریت پر سرقہ کا اطلاق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پر قطع نہیں ہوگا۔ انہوں نے مسلم کی جو روایت پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں جحود عاریت کو سبب قطع قرار دینا مقصد نہیں بلکہ اس سے اس کی شناخت و پہچان مقصد ہے۔ قطع کا سبب تو سرقہ ہے۔

اقرار جرم پر چوری کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أُمَيَّةَ الْمَخْزُومِيِّ: ... فَأَعَادَ عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا الخ

تشریح: امام احمدؒ وابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک چوری کا اقرار ایک مرتبہ کرنے سے قطع نہیں ہوگا بلکہ بار بار اقرار کرنا ضروری ہے یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ اقرار کرنا قطع کیلئے کافی ہے۔ بار بار اقرار کی ضرورت نہیں۔ فریق اول نے ابو امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے دلیل پیش کی جس میں دو تین مرتبہ اقرار کا ذکر ہے۔ جمہور کی دلیل حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے طحاوی شریف میں قالوا یا رسول اللہ ان ھذا سرق فقال ما اخالہ سرق فقال السارق بلی یا رسول اللہ قال اذھبوا بہ فاقطعوہ فذھب بہ فقطع. تو یہاں ایک مرتبہ اقرار کے بعد قطع کیا گیا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بار بار اقرار کرانا قطع ید کیلئے نہیں تھا بلکہ تحقیق حال اور وضاحت کیلئے مکرر دریافت کیا قطع تو ایک مرتبہ اقرار پر مرتب ہوا۔

باب حد الخمر (شراب کی حد اور حرمت کا بیان)

الخمر: خمر کے معنی چھپانا ہے اور چونکہ یہ عقل کو چھپا دیتی ہے اسلئے خمر کہا جاتا ہے اور تمام امور کا مدار بلکہ خود انسانیت کا مدار عقل پر ہے اور خمر سے انسان کی انسانیت باقی نہیں رہتی بلکہ حیوان سے بھی بدتر ہو کر پاگل کتے کی طرح ہر قسم کے برے افعال کرتا رہتا ہے اور عرب میں شراب پینے کی عام عادت تھی اس کے سوا ان کا گزارا مشکل تھا لیکن اس سے انسانیت ختم ہو جاتی ہے جس پر تمام امور خیر کا مدار ہے اور بھلائی و برائی کی تمیز اسی سے ہوتی ہے اسلئے شریعت نے اسکو حرام قرار دیا اور قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس اسکی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے اس کا مستحل کافر ہوگا لیکن ایک ہی دفعہ سے حرام قرار دینے میں دقت تھی بنا بریں تدریجاً حرمت نازل ہوتی رہی چنانچہ سب سے پہلے اسکی نفرت قلوب میں ڈالی گئی چنانچہ خمر کے بارے میں چار آیتیں نازل ہوئیں پہلی آیت مکہ میں نازل ہوئی: قولہ تعالی وَمِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِيْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا گویا ان کے رواج وعادات کا ذکر فرمایا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ بعض صحابہ نے خدمت نبوت میں عرض کیا کہ افتنا فی الخمر والمیسر فانھما مذھبتان للعقل تب دوسری آیت نازل ہوئی: قولہ تعالی يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا تو اثم کی طرف خیال کر کے بعض نے بالکل چھوڑ دیا اور منافع کی طرف خیال کر کے بعض حضرات پیتے رہے حتیٰ کہ ایک روز حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے دعوت کی اور عادت کے موافق شراب کا دور چلا یہاں تک کہ مغرب کا وقت ہو گیا اور نشہ کی حالت میں نماز میں کھڑے

ہو گئے اور امام نے نشہ کی وجہ سے قُلْ يَآيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ○لَآ اَعْبُدُ کی جگہ میں اعبد ماتعبدون پڑھنا شروع کیا جس کا مطب ظاہر ہے تب تیسری آیت نازل ہوئی: قولہ تعالی يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى کہ صرف نماز کے وقت شراب کی ممانعت کی گئی اور غیر اوقات صلوۃ میں حلال رہی۔ پر ایک صحابی عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ نے دعوت تیار کی اور اونٹ کا گوشت بھونا، اس میں بھی شراب پی کر اپنی اپنی قوم کے فخریہ اشعار کہنا شروع کیا اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے ایک قصیدہ پڑھا جس میں انصار کے ہجو کا بیان اور اپنی قوم کا فخر تھا تب ایک انصار نے اونٹ کی ہڈی لے کر سعد رضی اللہ عنہ کے سر پر مارا تو انصاری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر شکایت کی اور کہا اللھم بین لنا بیانا شافیا تب سورۂ مائدہ کی چوتھی آیت نازل ہوئی قولہ تعالی يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ○ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ ○ اس وقت سب لوگوں نے فوراً شراب پینا چھوڑ دی اور شراب کے مٹکے توڑنے لگے حتیٰ کہ مدینے کی گلی کوچوں میں پانی کی طرح شراب بہنے لگے اور قیامت تک کیلئے شراب حرام ہو گئی۔ (تفسیر مظہری وبغوی)، ھٰذا احکمۃ بالغۃ للہ تعالی فی تحریم الخمر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شراب نوشی کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَرَبَ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيْدِ وَالنِّعَالِ الخ

تشریح: چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حرمت خمر کے بعد شراب پینا بالکل بند ہو گیا تھا معدود چند واقعات پیش آئے اسلئے اسکے بارے میں کوئی خاص حد مقرر نہ تھی بلکہ مناسب سزا دی جاتی تھی کبھی جرید نخل سے کبھی جوتے سے کچھ مار دیا جاتا تھا اور کبھی چالیس کوڑے لگائے جاتے تھے اور کبھی اسّی کوڑے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بھی اسی طرح رہا۔

حد خمر کا تعین: پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور ملک شام، مصر، عراق وغیرہ فتح ہوئے اور کثرت سے عیاشی، عیش و عشرت میں مبتلا ہو کر شراب پینے میں کثرت ہونے لگی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہ کرام ؓ سے مشورہ کیا تو اکثر صحابہ نے اسّی کا مشورہ دیا اور خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا میرا خیال ہے کہ اسّی درے کا ہو وقال لانہ اذا شرب الخمر سکر واذا سکر ھذی واذا ھذی افتری تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسّی کا فیصلہ کر دیا۔ کسی صحابی نے اس میں اختلاف نہیں کیا بس اجماع سکوتی ہو گیا اس اجماع کے باوجود امام شافعیؒ و احمدؒ و اہل ظواہر کے نزدیک حد شارب چالیس کوڑے ہیں وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں چالیس کا ذکر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک اسّی درے ہیں لاجماع الصحابۃ فی زمان عمر رضی اللہ عنہ کما ذکرنا قبل۔

جب اجماع سے اسّی درے ثابت ہو گئے اب انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب دینا ضروری نہیں پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی اسّی درے لگانا ثابت ہے کما فی البخاری فی مناقب عثمان رضی اللہ عنہ و الطحاوی اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ جس روایت میں چالیس کا ذکر ہے وہاں ایسا درہ تھا جس کے دو سر تھے لہٰذا مجموعہ اسّی ہی ہوئے۔

شرابی کو قتل کر دینے کا حکم منسوخ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوْهُ فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوْهُ الخ

تشریح: اس میں تمام علماء امت کا اجماع ہے کہ شرب خمر جتنے مرتبہ بھی کرے حد ہی لگائی جائے گی قتل نہیں کیا جائے گا ہاں اگر امام مناسب خیال کرے تو احناف کے نزدیک سیاسۃً قتل کر سکتا ہے البتہ قاضی عیاضؒ نے ایک فریق کا قول نقل کیا ہے کہ چوتھی مرتبہ کے بعد قتل کرنے کا حکم ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے دلیل پیش کرتے ہیں جمہور امت کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے لایحل دم امرأ مسلم الاباحدی ثلث۔ النفس بالنفس والثیب الزانی والفارق لدینہ نیز اجماع صحابہ ہے عدم قتل پر پھر اسّی حدیث کے اخیری جز میں یہ ہے: ثم اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذالک برجل قد شرب فی الرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ۔

اب جس روایت میں قتل کا ذکر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ منسوخ ہے آخری حدیث سے یا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے یا قتل سے ضرب شدید مراد ہے یا قتل سیاست کے اعتبار سے ہے حداً نہیں۔ انگوری شراب کے علاوہ دوسرے نبیذوں کے بارے میں تفصیل آئندہ آنے والی ہے۔

بَابُ التَّعْزِيْرِ (تعزیر کا بیان)

تعزیر 'عزر' سے ماخوذ ہے جسکے معنی روکنا، دھمکی دیناہیں اور اصطلاح شریعت میں تعزیر ایسی سزا کو کہا جاتا ہے جو برائے تادیب وتہذیب دی جاتی ہے اور کسی حد کے درجہ تک نہ پہنچے۔

تعزیر کا ثبوت: اور اسکا ثبوت قرآن کریم و حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا یہ ضرب برائے تادیب و تہذیب اخلاق کے ہے اور حدیث شریف میں ہے: لاترفع عصاک عنھم ادباً اور بہت سی احادیث ہیں لیکن شریعت میں تعزیر کے اندر کوئی حد متعین نہیں بلکہ امام کی رائے کی طرف حوالہ ہے وہ جیسا، جتنا مناسب سمجھے کرے کیوں کہ تعزیر سے مقصود زجر ہے اور اس میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بعض کو عار دلانا کافی ہو جاتا ہے اور بعض کو تھپڑ مارنا کافی ہے اور کسی کو حبس کافی ہے اور کسی کو کچھ درے کافی ہے کسی کو زیادہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ بنابریں متعین نہیں کیا گیا اب بحث ہوئی کہ تعزیر ضروری ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری نہیں بلکہ امام کے اختیار میں ہے چاہے کرے یا نہ کرے اور امام احمدؒ کے نزدیک امام پر تعزیر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر کسی جریمہ پر نص کے اندر تعزیر موجود ہے تو ایسے جریمہ کرنے پر تعزیر واجب ہے اور نص میں کوئی تعزیر نہیں ہے تو امام کی رائے پر موقوف ہے کہ اگر دیکھے کہ بغیر تعزیر جرم سے باز آجائے گا تو تعزیر واجب نہیں اگر دیکھے کہ بغیر تعزیر جرم سے باز نہ آئے گا تو واجب ہے۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے کہ ان رجلاً جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اصبت من امراۃ مادون ان اطأھا تو آپ نے اس پر کوئی تعزیر نہیں کی اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کے بارے میں فرمایا واقبلوا من محسنھم وتجاوزوا عن مسئم تو یہاں انکے برے افعال سے چشم پوشی کرنے کا حکم دیا تعزیر کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہوا کہ تعزیر ضروری نہیں بلکہ نہ کرنا اولیٰ ہے امام احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں قیاس سے کہ تعزیر کا مقصد زجر ہے لوگوں کو برے کاموں سے روکنا اگر واجب قرار نہ دیا جائے تو یہ مقصد فوت ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب شریعت نے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی تو امام کی رائے پر موقوف رہے گا اور جس میں مقرر کیا اس پر عمل واجب ہوگا ورنہ مقصد فوت ہو جائے گا، امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ہمارے خلاف نہیں کیوں کہ وہ شخص نادم ہو کر آیا تھا۔ لہٰذا وہ بغیر تعزیر باز آنے والا تھا اسلئے تعزیر کی ضرورت نہیں تھی اور امام احمدؒ نے جو کہا کہ بغیر تعزیر مقصد فوت ہو جائے گا اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بغیر تعزیر فقط وعظ ونصیحت سے بھی زجر حاصل ہو جاتا ہے بنابریں تعزیر کو واجب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تعزیر میں کتنے کوڑے مارے جائیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرِ جَلَدَاتٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ

تشریح: شریعت نے تعزیر کیلئے اگرچہ کوئی حد متعین نہیں کی تاہم ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ تین کوڑے سے کم نہ ہونا چاہیے اور زیادہ سے زیادہ کتنا مار سکتا ہے؟ اس میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام احمدؒ و اشہب مالکیؒ کے نزدیک عشر جلدات سے زیادہ نہ ہونا چاہیے یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے امام مالکؒ کے نزدیک زیادہ کی کوئی حد نہیں امام جتنا مناسب سمجھے لگائے یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی حد سے کم ہونا چاہیے اور حد قذف کی حد میں غلام کی حد چالیس جلدات ہیں لہٰذا اس سے ایک کم کر کے انتالیس جلدات ہوں گے بعض کتب حنفیہ میں ہے کہ اگر امام مناسب سمجھے تو زیادہ بھی مار سکتا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل حضرت ابوہریرہ ؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے صاف فرمایا: "لا یجلد فوق عشر جلدات" امام مالکؒ و صاحبین دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمرؓ کے فعل سے کہ ایک شخص نے بیت المال کا مہر بنا کر کچھ مال لے لیا تھا جب حضرت عمرؓ نے ایک سو دُرّے لگائے اور قید کر دیا تو حضرت عمرؓ نے مصلحت سمجھ کر سو دُرّہ مار کر قید کیا تو معلوم ہوا کہ کوئی معین تعداد نہیں بلکہ مصلحت امام پر مدار ہے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ کے قول سے من بلغ حدا فی غیر حد فھو من المعتدین اور تعزیر غیر حد ہے لہٰذا حد کی مقدار تک نہ پہنچنا چاہیے۔

امام احمدؒ و شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ منسوخ ہے کیوں کہ صحابہ کرام ؓ سے اس سے زیادہ مارنا ثابت ہے نیز ابن عباس ؓ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال الرجل للرجل، یا یھودی فاضربوہ عشرین سوطاً رواہ الترمذی۔ امام مالکؒ وغیرہ نے حضرت عمرؓ کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو جو سو درے اور حبس کیا وہ ایک جرم پر نہیں بلکہ متعدد جرم پر زیادہ مارا نیز ہماری ایک روایت ہے مالکؒ کے مانند بنابریں کوئی اشکال نہیں۔

بدزبانی کی سزا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: يَا يَهُودِيُّ فَاضْرِبُوهُ عِشْرِينَ. . . وَمَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوهُ

تشریح: پہلا مسئلہ: زنا کی تہمت کے علاوہ دوسرے عیوب کے ساتھ متہم کر کے مثلاً فاسق کافر، یہودی چور منافق وغیرہ کہے تو ان صورتوں میں تعزیر آئے گی کیوں کہ ان سے تکلیف و شرم ہوتی ہے البتہ بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ جسکے اندر جو عیب ہے اسکے ساتھ پکارے مثلاً فاسق کہے لوطی کو لوطی کہے وغیرہ تو تعزیر نہیں ہوگی کیوں کہ یہ عیب اسکے اندر پہلے ہی سے

موجود ہے اس نے نہیں لگایا زیادہ سے زیادہ اس نے ظاہر کیا اور اگر کسی کو گدھا، یا سور، کتا کہے تو امام شافعیؒ و احمدؒ و مالکؒ کے نزدیک تعزیر ہوگی کیوں کہ یہ گالی ہے لیکن احناف کے نزدیک تعزیر نہیں ہے کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ یہ شخص سور، گدھا نہیں ہے لہٰذا یہ عیب نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنی ذات محرم کے ساتھ بدفعل کرلیا تو امام احمدؒ کے نزدیک اسکو قتل کردیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرے زانیوں کے ساتھ جو معاملہ کیا جائے گا اسکے ساتھ بھی وہی کیا جائے گا ہاں اگر امام مصلحت سمجھے تو سیاسۃً قتل کرسکتا ہے۔ امام احمدؒ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں فاقتلوہ کا لفظ ہے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافقین دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اور زنا کے بارے میں احادیث مطلقہ سے کہ ان میں محرم و غیر محرم کی کوئی قید نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی استدلال کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ تہدید و تشدید پر محمول ہے کہ ایسے خبیث کو قتل کردینا مناسب ہے یا سیاست پر محمول ہے۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی تعزیر

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا وَجَدْتُمُ الرَّجُلَ قَدْ غَلَّ فِي سَبِيلِ اللهِ فَاحْرُقُوا مَتَاعَهُ وَاضْرِبُوهُ

تشریح: مال غنیمت میں خیانت و چوری کرنے والے کے بارے میں امام احمدؒ و حسن بصریؒ کے نزدیک قرآن کریم اور حیوانات کے علاوہ اسکا سب مال جلادیا جائے گا اور حدیث ہذا سے دلیل پیش کرتے ہیں لیکن جمہور کے نزدیک صرف بدنی سزا دی جائے گی مالی سزا نہیں ہوگی کیوں کہ مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اضاعت اموال سے تاکید کے ساتھ منع فرمایا اور حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ وہ ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہوگیا کما قال التورپشتیؒ یا تشدیداً و زجراً حکم ہے، ربنا تقبل منا واجعل سعینا سعیاً مشکوراً۔

بَابُ بَيَانِ الْخَمْرِ وَوَعِيدِ شَارِبِهَا (خمر کی تعریف اور پینے والے کیلئے وعید)

جو چیز بھی نشہ آور ہو وہ حرام ہے لیکن جس خمر کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہوئی اور اسکا قلیل و کثیر حرام ہے اور اسکا مستحل کافر ہے اسکی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر مسکر چیز کو خمر کہا جاتا ہے اور اسکا قلیل و کثیر حرام ہے خواہ انگوری رس ہو یا خرما گیہوں وغیرہ سے بنایا جائے لیکن احناف و ثوریؒ کے نزدیک خمر کہا جاتا ہے خاص انگوری تازہ رس کو جب کہ وہ جوش مار کر جھاگ نکالے۔ اسکے علاوہ جو مسکر ہو وہ خمر نہیں ہے اسکا قلیل حرام نہیں جب تک مسکر نہ وہ حضرات استدلال کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے: کل مسکر خمر، رواہ مسلم، دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: الخمر من هاتين الشجرتين واشار الى النخلة والعنبة، رواه السنن الاربعة ومسلم۔ نیز لغت کے اعتبار سے بھی عام ہونا چاہیے کیوں کہ یہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے جسکے معنی عقل چھپادینا اور یہ ہر مسکر میں موجود ہے لہٰذا ہر مسکر کو خمر کہنا چاہیے۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں اہل لغت کے قول سے کیوں کہ کسی چیز کی حقیقت لغت ہی سے معلوم کی جاسکتی ہے اور تمام اہل لغت کا اتفاق ہے کہ خمر ایک خاص شراب کا نام ہے جو انگور سے بنائی جاتی ہے اسی لیے تو عام استعمال میں خمر کہنے سے وہی خاص

شراب سمجھی جاتی ہے اور دوسری شرابوں میں دوسرے ناموں کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ نبیذ، نقیع سکر کہا جاتا ہے۔ نیز حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب بھی یہی ہے دوسری بات یہ ہے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے دوسرے اشربہ کی حرمت ظنی ہے۔ لہٰذا اسکی ایک خاص حقیقت ہونی چاہیے وھی ماذ کرنا۔

انہوں نے جو دو حدیثیں پیش کیں ان میں سے پہلی پر یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں حقیقت بیان کرنا مقصد نہیں بلکہ حکم خمر بیان کرنا مقصد ہے اور نبی کا کام یہی ہے کسی چیز کی حقیقت بیان کرنا مقصد نبوت سے خارج ہے اور انہوں نے جو لغوی اعتبار سے استدلال کیا کہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اسکے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ مخامرۃ العقل سے مشتق نہیں بلکہ تخمر سے مشتق ہے جس کے معنی شدت و قوت کے ہیں اور یہ معنی دوسرے اشربہ میں نہیں پائے جاتے لہٰذا ان کو خمر نہیں کہا جائے گا۔

مخلوط پھلوں سے نبیذ بنانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي قَتَادَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ خَلِيطِ التَّمْرِ وَالْبُسْرِ الخ

تشریح: یہاں جن دو چیزوں کو ملا کر نبیذ بنانے کی ممانعت کی گئی اسکی حکمت یہ ہے کہ اس سے بہت جلد متغیر ہو کر سکر آجاتا ہے اور بے خیالی میں نبیذ سمجھ کر شراب پی جائیں گے اسی حدیث کے پیش نظر امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی دو چیزوں سے نبیذ بنانا جائز نہیں مگر امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک ایسی نبیذ بنانی جائز ہے اور اس کا پینا بھی جائز ہے ہاں اگر سکر آجائے تو حرام ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں خمر کے علاوہ بقیہ اشربہ میں مسکر کو حرام قرار دیا گیا' حیث قال کل مسکر حرام' لہٰذا غیر مسکر حرام نہیں ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں سکر ہی کی وجہ سے منع کیا گیا لہٰذا وہ ہمارے مخالف نہیں۔

کیا شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ يُتَّخَذُ خَلًّا؟ فَقَالَ: لَا

تشریح: شراب میں کوئی دوسری چیز مثلاً نمک، پیاز وغیرہ ڈال کر یا دھوپ میں ڈال کر سرکہ بنانا امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک کچھ تفصیل ہے کہ کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنانا جائز نہیں اور اگر دھوپ میں ڈال کر بنایا جائے تو جائز ہے امام ابو حنیفہؒ و اوزاعیؒ کے نزدیک جس طرح بھی ہو، شراب کو سرکہ بنانا جائز ہے اور وہ پاک ہو جاتا ہے لہٰذا استعمال بھی حلال ہے۔

امام مالکؒ و احمدؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف منع فرمایا۔ امام شافعیؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں البتہ بغیر کسی چیز ڈالنے کے سرکہ بن جائے اسکو مستثنیٰ کرتے ہیں کیوں کہ اس میں اسی کا کوئی دخل نہیں لہٰذا اتخاذ نہیں پایا گیا۔ بنا بریں ممانعت میں وہ داخل نہیں ہے۔ امام اوزاعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نعم الادام الخل تو جب سرکہ کو بہترین سالن کہا گیا تو اسکا بنانا اور استعمال کرنا جائز ہوگا خواہ خمر ہی سے بنایا جائے دوسری دلیل بیہقی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے خیر خلکم خل خمر کم۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ ابتدا میں لوگوں کے دلوں میں شراب کی بہت زیادہ الفت و محبت تھی اور

شراب کی بہت عادت تھی اس وقت اگر ان کو شراب سے سرکہ بنانے کی اجازت دی جاتی تو سرکہ کے بہانہ سے شراب پیتے رہتے بنابریں سد ذرائع کیلئے شراب سے سرکہ بنانے کی ممانعت کردی پھر جب یہ خطرہ زائل ہو گیا تو یہ ممانعت باقی نہیں رہی۔

شراب دواء نہیں بلکہ بیماری ہے

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلٍ الْحَضْرَمِيِّ أَنَّ . . . فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلٰكِنَّهُ دَاءٌ

تشریح: دوسرے محرمات سے دوا کرنے میں اگرچہ اختلاف ہے جسکی تفصیل حدیث عرینین کے ذیل میں کتاب الطہارت میں گزر چکی مگر شراب سے دوا کی حرمت میں اتفاق ہے کیوں کہ لیس شفاء کم فیما حرم علیکم وارد ہوا ہے تو پھر پینا بلا فائدہ ہوگا بنابریں حرام ہے۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر کسی کا لقمہ حلق میں اٹک جائے اور کسی طرح اترتا نہیں اور پانی بھی موجود نہیں ادھر جان کا خطرہ ہے تو لقمہ کے اتارنے کیلئے شراب پینا جائز ہے بلکہ ضروری ہے کیوں کہ اس میں جان کا بچنا یقینی دوا میں شفا یقینی نہیں اسلئے جائز نہیں۔

شراب نوشی کا وبال

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ يَقْبَلِ اللّٰهُ لَهُ صَلَاةً أَرْبَعِينَ صَبَاحًا الخ

تشریح: نماز چونکہ ام العبادات ہے اور خمر ام الخبائث ہے بنابریں شراب کا اصل اثر نماز پر پڑے گا نیز نماز افضل العبادات قبول نہیں ہوتی تو دوسری عبادات بطریق اولیٰ قبول نہیں ہونگی اور چالیس دن کی وجہ یہ ہے کہ شراب کا اثر چالیس دن تک باقی رہتا ہے امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ہر طاعت کا اثر دل میں چالیس دن تک رہتا ہے اسی طرح ہر معصیت کا اثر بھی چالیس دن تک رہتا ہے۔

كِتَابُ الْإِمَارَةِ وَالْقَضَاءِ (امارت وقضاء کا بیان)

إِمَارَة: امارت بکسر الہمزہ جس کے معنیٰ امیر و حاکم بنناو بنانا اور قضا کے معنی حکم کرنا فیصلہ کرنا، یہاں قضا سے مراد یہ ہے کہ (حکومت کی طرف سے) کسی پر ذمہ داری دینا تاکہ وہ لوگوں کے مخاصمت میں فیصلہ کرے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں کیوں کہ وہ اپنے نفس کی بھلائی و بہبودی کی رعایت نہیں کرتا تو دوسروں کی کیا رعایت کرے گا لیکن حنفیہ کے نزدیک فاسق میں اگر قضا کی قابلیت و صلاحیت موجود ہو اور تجربہ کار انتظام امور کا مادہ موجود ہو تو اس کو قاضی بنانا جائز ہے۔

امیر کی اطاعت اللہ اور اسکے رسول ﷺ کی اطاعت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ. وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ الخ

تشریح: امام کے ذریعے سے مسلمانوں کی قوت و اجتماع ہوتا ہے اور جمیع امور میں وہ بمنزلہ ڈھال ہے صرف قتال کو اہمیت کے پیش نظر ذکر کیا لہٰذا ہر امر میں اسکی اطاعت ضروری ہے سوائے معصیت کے: لانہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق مباح امور میں اسکی اطاعت لازم ہے جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسمعوا واطیعوا وان استعمل علیکم عبد حبشی نیز فرمایا السمع والطاعۃ علی المرأ المسلم فیما احب وکرہ مالم یامر بمعصیتہ فاذا امر

بمعصیتہ فلاسمع ولا طاعة لیکن اگر وہ نافرمانی کرے تو اسکو سمجھائے، اسکے خلاف بغاوت نہ کرے کیوں کہ اس سے ہزاروں جانی ومالی نقصان ہوگا اور فتنہ عظیم ہوگا' والفتنۃ اشد من القتل' اور بار بار تاکید کے ساتھ آپ ﷺ نے اسکی ممانعت فرمائی۔ چنانچہ آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ الا من ولی علیہ وال فراہ یاتی شیئا من معصیة اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیة اللہ ولا ینزعن یداً من طاعة، رواہ مسلم۔

حکومت کے ملنے اور چلے جانے کی مثال

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ... سَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الفاطمةُ

تشریح: امارت کو سبب ندامت قرار دیا گیا یہ اس وقت جب کہ اسکے حقوق ادا نہ کر سکے اور محاسبہ کے وقت جواب سے عاجز ہو جائے اور اگر حقوق امارت ادا کرے اور اللہ کی مرضی کے موافق امارت چلائے تو اس کیلئے بہت خوشی و بشارت ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ امام عادل کو عرش کے سایہ میں جگہ ملے گی اسی طرح امارت کو بہترین مرضعہ کہا گیا اسلئے کہ اس میں دودھ کی طرح نقد منافع اور ظاہری عزت ہوتی ہے اور امارت کے چھوٹ جانے کو فاطمہ کہا گیا اسلئے کہ اس سے تمام منافع و عزت ختم ہو جاتی ہے بلکہ بعض وقت بدترین بے عزتی ہوتی ہے اسلئے بِئْسَتِ الفاطمة کہا گیا لیکن یہ بھی اس وقت جب ادا نہ کرے۔ ورنہ وہ نور کے منبر پر ہوگا بروز قیامت اور عرش کا سایہ تو ہے ہی چونکہ امارت میں اپنے کو سنبھالنا مشکل ہوتا ہے اور صحیح طریقہ پر چلانا دشوار ہے۔ بنا بریں حدیث میں کہا گیا کہ خود طلب نہ کرو ہاں اگر بغیر طلب لوگ سپرد کر دیں تو لے لو، اللہ کی غیبی نصرت ہوگی ہاں اگر دیکھے کہ دوسروں کے حوالہ کرنے سے امور مسلمین میں بگاڑ ہوگا تو طلب کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ اولی ہے مگر نیت صحیح ہونی چاہیے جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا تھا: اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم مگر اخلاص مشکل ہے بنا بریں سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ الْعَمَلِ فِي الْقَضَاءِ وَالْخَوْفِ مِنْهُ (منصب قضاء کی انجام دہی اور اس سے ڈرنے کا بیان)

قاضی کو اجتہاد کا اختیار ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ

تشریح: اگر حاکم و مجتہد اپنے اجتہاد میں حتی المقدور اصابتِ صواب کی کوشش کرتا ہے اور صواب کو پہنچ گیا تو اسکو دو اجر ملیں گے ایک اپنی کوشش واجتہاد پر اور دوسرا اصابت صواب پر اور اگر حتی الوسع کوشش کرنے کے باوجود غلطی ہو گئی تو اسکو کوشش واجتہاد پر ایک ثواب ملے گا کیوں کہ اجتہاد بھی ایک عبادت ہے بشرطیکہ اسکے اندر شروط اجتہاد موجود ہوں ورنہ جس کے اندر اجتہاد کی اہلیت موجود نہ ہو تو اسکی خطا پر اجر ملنا تو درکنار صواب پر اجر ملنا مشکل ہے بلکہ ایسے اجتہاد میں گناہ کا خطرہ ہے پھر اجتہاد میں مصیب و مخطی ہونا ان فروعات میں ہے جن میں مختلف وجوہات کا احتمال ہو اب وہ اصول وعقائد پر جو شریعت کے ارکان ہوں یا جو فروعی مسائل جن میں وجوہ مختلفہ کا احتمال نہ ہو ان میں اجتہاد کرنا جائز نہیں لہٰذا ان میں خطا اجتہادی پر اجر نہیں ملے گا اور نہ معذور ہوگا بلکہ خلاف قانون کرنے کی بناء پر مواخذہ ہوگا۔

اب اس میں بحث ہوئی کہ ہر مجتہد مصیب ہے یا علی التعیین ایک مصیب ہے تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک ایک مصیب بقیہ

مخطی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے لیکن یہ غلط ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ایک مصیب ہے جیسا کہ ایک مسئلہ میں مجتہد ابن ابی لیلیٰؒ کے فتویٰ کو امام صاحبؒ نے ظلم سے تعبیر کیا اگر آپؒ کے نزدیک ہر مجتہد مصیب ہوتا تو ابن ابی لیلیٰؒ کے فتویٰ کو ظلم نہ کہتے۔

منصب قضاء ایک ابتلاء ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ جُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّينٍ

تشریح: اس میں چند توجیہات ہیں (۱) قاضی عیاضؒ کہتے ہیں کہ بغیر چھری گلا گھونٹ کر مارنے سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اسی طرح قضا میں بہت زیادہ تکلیف ہے اور صدر الشریعہؒ نے کہا کہ جس طرح بغیر سکین ذبح کرنے سے ظاہر میں زیادہ اثر نہیں کرتا بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتا ہے مگر باطن پر بہت زیادہ اثر ہوتا ہے کہ رگ و ریشہ ختم ہوتا ہے اسی طرح قضا سے ظاہر میں خراب کوئی اثر نہیں کرتا بلکہ ظاہر میں بہت شان و شوکت و عزت ہے مگر باطن میں خطرناک اثر ہوتا ہے اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جسکو قاضی بنایا جائے اسکو چاہیے کہ اپنی نفسانی خواہشات کو مار دے پھر جس کو اپنے نفس پر اعتماد ہے کہ فرائض قضا کما حقہا ادا کر سکتا ہو تو اس کیلئے قاضی بننا جائز ہے کیوں کہ صحابہ کرامؓ نے عہدۂ قضا کو قبول کیا ہے اور جسکو اپنے نفس پر اعتماد نہیں اسکو قضا میں داخل ہونا جائز نہیں چنانچہ بعض حضرات نے اس سے سخت انکار کیا حتیٰ کہ اس کی وجہ سے جیل میں جانا پڑا چنانچہ امامنا الاعظمؒ کا واقعہ مشہور ہے کہ خلیفہ منصور کی جانب سے بار بار منصب قضا پیش کیا گیا مگر آپؒ نے قبول نہیں کیا حتیٰ کہ قید کیے گئے اور اسی میں انتقال ہوا۔

قیاس اور اجتہاد اچھا عمل ہے

الحدیث الشریف: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمِينِ... أَجْتَهِدُ رَأْيِي الخ

تشریح: یہاں رائے سے ایسا قیاس مراد ہے جو قرآن و حدیث سے مستنبط کیا جائے اور وہ قابل ستائش ہے اور جس رائے و قیاس اصل قرآن و سنت میں موجود نہ ہو وہ مراد نہیں اور نہ وہ قابل ستائش ہے بلکہ قابل مذمت ہے اور قیاس مستنبط من الکتاب و السنۃ اصول شرع میں سے ایک اصل اور قابل حجت ہے جمہور علماء و ائمہ کے نزدیک لیکن اہل ظاہر کے نزدیک قیاس حجت نہیں کیوں کہ سب سے پہلے قیاس کرنے والا ابلیس لعین ہے لانہ قال انا خیر منہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین اور افضل کا مفضول کیلئے سجدہ کرنا خلاف قیاس ہے۔ جمہور علماء ایک تو قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ تو یہاں غیر منصوص کو بطریق قیاس قرآن و حدیث کی طرف لوٹا کر حکم نکالنا مراد ہے۔ دوسری دلیل حضرت معاذؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے انکے قیاس کرنے پر خدا کا شکر ادا کیا اور انکو شاباشی دی اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو آپ ﷺ ان کی تردید فرما دیتے۔ اس کا تفصیلی بیان اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھیں باقی ابلیس لعین نے جو قیاس کیا تھا وہ تو اللہ کے صریح حکم کے مقابلہ میں کیا تھا جس کے منکر جمہور بھی ہیں۔

باب رزق الولاۃ وھدایاھم (قاضیوں کے وظائف اور تحفے تحائف کا بیان)

حکومت کے عہدہ داروں کو بیت المال سے انکے اہل و عیال کے گزارے کے مطابق تنخواہ دینے اور عام لوگوں کے انکو ہدیہ، تحفہ دینے کے بارے میں تفصیلی بیان یہ ہے کہ چونکہ حاکم، قاضی اور دوسرے امور کے افسر لوگ عام لوگوں کے کاموں میں

اپنے نفس کو محبوس کر دیتے ہیں تو یہ حضرات مسلمانوں کے گویا اجیر ہیں لہٰذا عام لوگوں کے ذمہ پر ان کا وظیفہ و تنخواہ لازم ہے اور مسلمانوں کا مال سرکاری خزانہ (بیت المال) میں ہوتا ہے اور یہ تنخواہ ان کے گزارے کے مطابق ہوگی جس سے کم بھی نہ ہو اور زیادہ بھی نہ ہو یہ اس وقت ہے جب کہ کسی قسم کی شرط نہ ہو بلکہ ابتداءً قاضی بنالیا گیا پھر خلیفۃ المسلمین احتباس النفس لامور المسلمین کی وجہ سے وظیفہ مقرر کرلے لیکن اگر پہلے ہی شرط لگالے تو جائز نہیں لانہ استیجار علی الطاعۃ وذالایجوز مگر جب تعلیم القرآن والامامۃ پر اجرت مقرر کرنے کے بارے میں متاخرین نے جائز ہونے پر فتویٰ دیا تو قضاء وغیرہ پر اجرت کی شرط لگانا جائز ہوگا پھر بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر حکومت کا عہدہ دار فقیر ہے تو اس کیلئے تنخواہ لینا ضروری ہے کیوں کہ اسکے علاوہ اسکو عہدہ چلانا مشکل ہوگا اور اگر غنی ہے تو نہ لینا بہتر ہے مگر صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس کیلئے بھی لینا افضل ہے تاکہ اس عہدہ کی قدر و منزلت ہو اور بعد میں دوسرا کوئی غریب عہدیدار ہو تو اسکو دینے اور خود لینے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے اور سرکاری عملہ کی تنخواہ کی دلیل حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من استعملناہ علی عمل فرزقناہ رزقاً فما اخذہ بعد ذلک فھو غلول۔

نیز مستدرک حاکم میں روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عتاب ابن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کا عامل بنایا تھا اور سالانہ چالیس اوقیہ وظیفہ مقرر کیا تھا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے خلیفہ بننے کے بعد فرمایا تھا......شغلت بامر المسلمین فسیأکل آل ابی بکر من ھٰذا المال اسی لیے حضرت عمر الفاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی بیت المال سے اپنا روزینہ لیا کرتے تھے لہٰذا اسکے جواز بلکہ افضلیت میں کوئی شبہ نہیں رہا بلکہ بعض صورت میں لینا واجب ہے کما ذکرنا۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ تنخواہ کے علاوہ عام لوگوں سے ہدیہ و تحفہ لینا اور انکے گھر میں دعوت کھانا تو اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اپنے رشتہ داروں اور ایسے لوگوں سے لینا اور دعوت کھانا جائز ہے جن کے ساتھ قبل القضاء ایسے معاملہ کا رواج تھا ان سے ہدیہ تحفہ قبول کرنا اور انکے گھر میں دعوت کھانا جائز ہے کیوں کہ پہلی صورت صلہ رحمی پر محمول ہوگی اور دوسری صورت عادت و رواج پر، قضا کی وجہ سے یہ معاملہ نہیں ہوا ان دونوں کے علاوہ ہدیہ تحفہ قبول کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ قضا کی وجہ سے کیا جس میں خود غرضی اور رشوت کا قوی اندیشہ ہے۔ اسی طرح قاضی کیلئے یہ بھی جائز نہیں کہ خصمین میں کوئی کسی کو کچھ کھلائے یا کسی کو پاس بٹھلائے اور کسی ایک کی طرف آنکھ ہاتھ یا سر سے اشارہ کرے کیوں کہ اس سے دوسرے خصم کو تکلیف ہوتی ہے نیز عدل و انصاف کے عدم کا شبہ ہوتا ہے۔

رشوت دینے لینے والے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت

الحدیث الشریف: عن عبد اللہ بن عمرو قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی

تشریح: **رشوت** کہا جاتا ہے کسی ناحق کے ثابت یا کسی حق کو باطل کرنے کیلئے کسی کو کچھ دیا جائے۔ راشی رشوت دینے والا کو کہا جاتا ہے اور مرتشی رشوت قبول کرنے والے کو۔ حدیث شریف میں راشی اور مرتشی پر جو لعنت کا ذکر ہے وہ ناحق طور پر دینے والے اور لینے والے کے بارے میں ہے۔ لہٰذا اپنا حق ثابت کرنے یا اپنے نفس سے ظلم کو دفع کرنے کیلئے رشوت دینا جائز ہے۔ اسی طرح صاحب حق کے حق کو اس کی طرف پہنچانے کیلئے غیر قاضی و حاکم کو رشوت لینا جائز ہے۔ قاضی و حاکم کیلئے

جائز نہیں کیوں کہ یہ ان کی ذمہ داری ہے اور ان پر واجب ہے۔

باب الأقضية والشهادات (فیصلوں اور شہادتوں کا بیان)

أقضية 'قضاء' کی جمع ہے جسکے معنی فیصلہ و حکم کے ہیں اور یہاں مراد ایسے امور و واقعات ہیں جن کا فیصلہ کرنے کیلئے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے۔ اور شہادات جمع ہے 'شہادۃ' کی۔ کسی غیر کا حق دوسرے غیر پر ہونے کی خبر دینا۔

مدعی کا دعویٰ گواہوں کے بغیر معتبر نہیں ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَوْ يُعْطَى النَّاسُ... وَلٰكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الخ

تشریح: علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث احکام شرع کے قواعد میں ایک اہم قاعدہ کلیہ ہے کہ کسی انسان کا دعویٰ بغیر دلیل یا اقرار مدعیٰ علیہ قبول نہیں کیا جائے گا خواہ مدعی کتنا ہی بڑا بزرگ کیوں نہ ہو اور اس کی حکمت خود حدیث میں مذکور ہے۔

جھوٹی قسم پر وعید

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ الخ

تشریح: صبر کے معنیٰ حبس و لزوم کے ہیں اور یہاں یمین صبر سے مراد یہ ہے کہ حاکم کسی کو قسم پر محبوس کرے کما قال ابن الملک۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد وہ یمین ہے کہ کوئی شخص جھوٹی قسم کھا کر کسی مسلمان کے مال کو تلف کرے تو گویا اس نے اپنے نفس کو یمین کاذب پر حبس کر لیا۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ 'وہو فیہا فاجر' جملہ سے اس جھوٹی قسم کی قباحت کا مکمل نقشہ کھینچ دیا۔ کیوں کہ اس نے متعدد حرام کام کیے ایک تو دوسرے کے مال کو برباد کیا دوسرا اللہ کے حق کی حرمت دری کی۔ تیسرے جھوٹی قسم پر پیش قدمی کی۔

کیا قاضی کا فیصلہ ظاہر وباطن میں نافذ ہوجاتاہے

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ الخ

تشریح: یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے جن کا عنوان قضاء القاضی بشهادة الزور فی العقود والفسوخ هل ینفذ ظاهرا و باطناً ام لا تو اس میں مشہور اختلاف ہے پہلی بات یہ ہے کہ یہ قضا مال کے بارے میں ہوگا یا غیر مال میں پھر اموال میں املاک مرسلہ میں ہوگا یا غیر مرسلہ میں مرسلہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا دعویٰ کیا مگر سبب ملک بیان نہیں کیا اور غیر مرسلہ یعنی مقیدہ وہ ہے کہ دعویٰ ملک کے ساتھ سبب ملک بیان کیا۔ مثلاً خرید کیا یا وراثت سے ملا تو املاک مرسلہ میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں قضاء قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً یعنی فیما بینہ، و بین اللہ نافذ نہیں ہوگی۔

فقہاء کا اختلاف: اور املاک غیر مرسلہ یعنی مقیدہ اور غیر اموال یعنی نکاح وغیرہ میں اختلاف ہے تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک قضا قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نافذ نہیں ہوگی اور امام اعظمؒ کے نزدیک ظاہراً و باطناً نافذ ہوگی اور یہی امام ابو یوسفؒ کا ایک قول ہے۔ اسکی مثال یوں سمجھو کہ ایک عورت نے کسی مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے شادی کی اور حقیقت میں کوئی شادی نہ تھی مگر عورت نے جھوٹی شہادت سے ثابت کر دیا تو ائمہ ثلاثہ و محمدؒ کے نزدیک وہ عورت صرف ظاہراً اسکی بی

بی ہو گی لیکن حقیقتاً بی بی نہیں ہو گی۔ لہٰذا اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک حقیقتاً بھی اس کی بیوی ہو گی اور وطی کرنا جائز ہو گا۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاف فرمایا کہ ایسے فیصلہ کے بعد اسکو نہ لے اسلئے کہ یہ آگ کا ٹکڑا ہے امام ابو حنیفہؒ کے دلائل بہت ہیں جنکی تفصیل تانیب الخطیب للعلامہ زاھد کوثری میں موجود ہے۔ یہاں چند دلائل پیش کیے جاتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے اسلئے اگر واقعتاً نکاح نہیں ہوا تھا تو اب قاضی نے شاہدوں کی شہادت سے لوگوں کے سامنے کر دیا اور یہ فیصلہ انشاء عقد ہے بنا بریں وہ عورت باطناً بھی اسکی بیوی ہو جائے گی دوسری دلیل یہ ہے کہ لعان کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ احد کما کاذب تب بھی آپ نے فیصلہ کر دیا۔ نیز ہم کہتے ہیں کہ اگر باطناً نافذ نہ ہو تو عورت معلق ہو گی کہ شوہر ہے بھی اور نہیں بھی یا دو شوہر والی ہو گی جسکی نظیر شریعت میں نہیں ہے اور ساری زندگی میں عورت مصیبت میں پڑی رہے گی تیسری دلیل امام طحاویؒ نے پیش کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر سے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر جھوٹا نکاح کا دعویٰ کیا اور جھوٹی شہادت پیش کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مرد کے حق میں فیصلہ کر دیا تو عورت نے عرض کیا کہ حضور! بخدا اس نے مجھ سے شادی نہیں کی لیکن جب آپ نے فیصلہ کر دیا تو نکاح پڑھا دیجیے تاکہ گنہگار نہ ہوں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ضرورت نہیں شاہداک زوجاک اسی طرح اگر مال میں دعویٰ ہو اور سبب بیان کر دے تو قضا قاضی انشاء عقد ہو جائے گی اور وہ مال باطناً بھی مدعی کا ہو جائے گا بخلاف املاک مرسلہ کے کہ اس میں صرف ظاہراً نافذ ہو گی کیوں کہ اسباب میں تزاحم ہوتا ہے کسی خاص سبب پر انشاء عقد نہیں ہو سکتا۔

جواب: اب ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب ہم یہ دیں گے کہ یہ حدیث املاک مرسلہ کے بارے میں ہے چنانچہ ابوداؤد کی روایت سے یہی معلوم ہوتا ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مسئلہ متنازع فیہا کے ساتھ متعلق ہی نہیں کیوں کہ اس میں بیان ہے اس صورت کا کہ کوئی شخص چرب لسانی اور زبان درازی کے ذریعہ اپنا حق ثابت کرے اور قاضی فیصلہ کر دے اور ہمارا قول ہے اس صورت میں جب کہ قاضی جھوٹی شہادت کے ساتھ کوئی فیصلہ کر دے بنا بریں اس حدیث کو پیش کرنا درست نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے تیسرا ایک لطیف جواب دیا ہے کہ آپ نفس دینے کے اعتبار سے قطعۃ من النار فرما رہے ہیں لیکن قضا قاضی نافذ ہو گئی تو پھر قطعۃ من النار نہیں رہا جیسا کہ کسی شخص نے اپنے بیٹے کی جاریہ سے وطی کر لی تو یہ حرام کیا پھر وہ باپ اسکا ادعاء کرتا ہے کہ یہ میری ام ولد ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ اسکی قیمت دیدے تو باندی ام ولد ہو جائے گی تو یہاں پہلے حرام تھی لیکن بعد میں حلال ہو گئی ایسا ہی یہ مسئلہ ہے۔

ایک گواہ کے ساتھ قسم ملانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم قضى بِيَمِين وَشَاهد

تشریح: امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ بینہ ہے اور مدعیٰ علیہ کے ذمہ قسم ہے۔ اب اگر مدعی کے پاس نصاب شہادت موجود نہ ہو بلکہ ایک شاہد ہو تو اب فیصلہ کی صورت کیا ہو گی؟ اگر دعویٰ غیر اموال کے بارے میں ہو تو بالاتفاق مدعی کو نصاب شہادت پیش کرنا ضروری ہے اس پر قسم نہیں آئے گی اگر دعویٰ اموال میں ہو تو مدعی کے ایک شاہد ہونے کی صورت میں دوسرے شاہد کے بدلے میں قسم لی جائے گی اور اسکے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیکن امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی صورت میں بھی مدعی پر قسم نہیں آئے گی بلکہ ایک شاہد کی صورت میں مدعی علیہ پر قسم آئے گی اور اسکے حق میں فیصلہ ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دلیل پیش کرتے ہیں امام ابو حنیفہؒ قرآن کریم و حدیث کے کلیات سے استدلال پیش کرتے ہیں چنانچہ قرآن کریم کی آیت ہے: وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ۔ وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ اور ابن عباس اور عمرو بن شعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مشہور حدیث ہے البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ علامہ سیوطیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو متواتر کہا ہے اور امام نوویؒ نے اعتراف کیا کہ هٰذا الحدیث قاعدة شرعیة کلیة من قواعد الشرع یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادی کہ بینہ یعنی دو شاہد مدعی کے ذمہ ہیں اور یمین مدعی علیہ کے ذمہ ہیں والقسمة تنافی الشرکة دوسری بات یہ ہے کہ یہاں البینة. الیمین میں الف لام جنسی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جنس بینہ منحصر ہے مدعی پر اور جنس یمین منحصر ہے منکر پر لایجاوز الی غیر المنکر ای المدعی۔ بہر حال کسی صورت میں مدعی پر یمین نہیں آسکتی۔

ائمہ ثلاثہ نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو دلیل پیش کی احناف کی طرف سے اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ حدیث متواتر اور آیت قرآنی کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے لہٰذا متواتر ہی پر عمل ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ہذا سے یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مدعی پر قسم دی گئی تھی بلکہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ مدعی کے ایک گواہ ہوتے ہوئے مدعیٰ علیہ پر قسم دلا کر اس کے حق میں فیصلہ کیا اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں طریقہ فیصلہ بیان کیا کہ آپ نے شاہد اور یمین کے ذریعہ فیصلہ کیا یعنی کبھی مدعی کے پاس گواہ موجود ہونے پر اس کے حق میں فیصلہ کیا اور کبھی اس کے پاس گواہ موجود نہ ہونے پر مدعیٰ علیہ سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کیا۔

ان تمام جوابات کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب جواب دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ آپس میں صلح کے اعتبار سے تھا حقیقت میں قضانہ تھی چنانچہ ابوداؤد کی روایت آتی ہے کہ بعد میں اس مدعی نے آکر مال کو آدھا آدھا تقسیم کر دیا تو غور کیجیے کہ جس حدیث میں اتنی تاویلات ہیں وہ حدیث متواتر کلی حدیث کے مقابلہ میں کیسے حجت بن سکتی ہے؟

بہترین گواہ کون ہے

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِي يَأْتِي بشهادته قبلَ أنْ يسألها

تشریح: یعنی بہترین گواہ وہ شخص ہے جو طلب و سال سے پہلے ہی صاحب حق کی شہادت دیدے اب اسکے مختلف مطالب بیان کیے گئے بعض نے یہ مطلب بیان کیا کہ کسی کو اپنے حق کا شاہد معلوم نہیں تو دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں تیرا شاہد ہوں۔ دوسرا مطلب یہ کہ حقوق اللہ کے بارے میں شہادت مراد ہے مثلاً زکوۃ، کفارہ، رؤیت ہلال، وقف وصایا وغیرہا۔ تو اس میں ضروری ہے کہ حاکم کو یہ خبر پہنچادے تیسرا مطلب یہ ہے کہ جلدی جلدی شہادت دینے کو قبلَ أنْ یسألها سے تعبیر کیا بہر حال یہ حدیث دوسری حدیث کے ساتھ متعارض ہے کیوں کہ اس میں بغیر گواہ بنانے کے گواہی دینے کی مذمت فرمائی چنانچہ فرماتے ہیں ویشهدون ولا یستشهدون تو دفع تعارض یہ ہے کہ یہاں جھوٹی شہادت کی مذمت کی اور تعریف جو کی وہ سچی شہادت کی ہے یا مذمت اس وقت ہے جب کہ بغیر اہلیت شہادت دینا شروع کر دے۔ فلا تعارض بینهما

جھوٹی گواہی دینے والوں کے بارے میں پیشن گوئی

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ

تشریح: پھر تسبق شهادتهم يمينهم سے دین کے بارے میں بے پروائی کا بیان ہے کہ کسی معاملہ میں بلا تحقیق شہادت دینے اور قسم کھانے پر تیار ہو جائیں گے قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ اس سے سرعت شہادت کی طرف اشارہ ہے حتیٰ کہ شہادت کے ساتھ قسم بھی کھاتے ہیں اور کبھی قسم پہلے کھائیں گے پھر شہادت دیں گے گویا شہادت اور قسم کیلئے اتنا حرص ہے کہ اندازہ نہیں لگا سکتے کہ پہلے کس سے شروع کرے۔

اسی حدیث کے پیش نظر بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ کوئی اگر شہادت کے ساتھ قسم بھی کھالے تو اس کی شہادت مردود ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اہلیت شہادت موجود ہے تو شہادت مقبول ہوگی۔ حدیث مذکور میں مذمت سرعت وحرص علی الشہادت کا بیان ہے رد شہادت کا بیان نہیں ہے۔

قسم کیلئے قرعۂ اندازی کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَضَ عَلَى قَوْمٍ الْيَمِينَ فَأَسْرَعُوا فَأَمَرَ أَنْ يُسْهَمَ بَيْنَهُمْ فِي الْيَمِينِ أَيُّهُمْ يَحْلِفُ

تشریح: بعض حضرات نے ظاہر حدیث کے اعتبار سے یہ صورت بیان کی کہ ایک شخص نے ایک جماعت پر دعویٰ کیا اور اسکے پاس بینہ نہیں تھا تو اس جماعت پر قسم دی تو سب نے قسم کیلئے جلدی کی تو آپ ﷺ نے سب پر قسم نہیں دی بلکہ قرعہ اندازی کی جسکے نام پر قرعہ آئے وہ قسم کھائے گا کذا قال الشیخ الدهلویؒ مگر عام شارحین یہ صورت بیان کرتے ہیں کہ ایک مال کسی کے ہاتھ میں ہے اور دو آدمیوں نے اس کا دعویٰ کیا اور دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے یا ہر ایک کے پاس بینہ ہے وہ ذوالید کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ وہ مال کس کا ہے تم دونوں کا ہے یا اور کسی کا؟ تو اب دونوں مدعی کے درمیان قرعہ انداز کی جائے گی جس کا نام نکلے گا وہ قسم کھا کر اپنے حق میں فیصلہ کرالے گا اور یہ قسم انکار کی بناء پر ہے کیوں کہ ہر ایک دوسرے کے دعویٰ کا منکر ہے امام شافعیؒ واحمدؒ کا مذہب یہی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرعہ اندازی سے اثبات حق نہیں ہوگا بلکہ مال کو ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا کر کے تقسیم کر دیا جائے گا جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث ہے ابوداؤد میں ان رجلین ادعیا بعیرا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث كل واحد منهما شاهدين فقسمه النبي صلى الله عليه وسلم بينهما نصفين۔

قابض کے حق میں فیصلہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ: أَنَّ رَجُلَيْنِ تَدَاعَيَا دَابَّةً فَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا دَابَّتُهُ نَتَجَهَا فَقَضَى بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلَّذِي فِي يَدِهِ

تشریح: کسی شخص کے ہاتھ میں کوئی مال ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا ہے اور اگر اسکے پاس دلیل موجود نہیں تو صاحب الید کو قسم دی جائے گی اور مال اسکا ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اب اگر دونوں نے دلیل پیش کر دی تو اس میں اختلاف ہے مگر ملک مطلق کا دعویٰ ہے تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک صاحب الید کی دلیل قبول کی جائے گی اور اسکے حق میں

فیصلہ ہو گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شخص خارج کی دلیل معتبر ہو گی اور اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر ملک مقید بالنتاج کا دعویٰ ہے تو سب کے نزدیک صاحب ید کی دلیل قابل قبول ہو گی۔

امام شافعیؒ وغیرہ نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب الید کی دلیل کو قبول کر کے اسکے حق میں فیصلہ کر دیا امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بینہ 'اثبات مالم یکن ثابتاً' او 'اظہار الواقعہ عند القاضی' کیلئے ہے اور ذی الید کے بینہ میں صرف ثابت شدہ ید کی تاکید ہے اور خارج کی دلیل میں اثبات واظہار الواقع ہے لہٰذا اس کا بینہ زیادہ مضبوط ہے بنا بریں اس کو ترجیح ہو گی ہکذا قال فی الہدایہ۔

انہوں نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے وہاں ملک مقید بالنتاج کا ذکر ہے جس میں حنفیہ کا کوئی اختلاف نہیں لہٰذا اس کو ملک مطلق کے دعویٰ پر دلیل پیش کرنا صحیح نہیں۔

کن لوگوں کی گواہی معتبر نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ وَلَا خَائِنَةٍ وَلَا مَجْلُودٍ حَدًّا الخ

تشریح: حدیث مذکور میں خائن اور خائنہ سے احکام دین میں خیانت کرنے والا اور خیانت کرنے والی یعنی فاسق بھی مراد ہو سکتا ہے اور لوگوں کے اموال میں خیانت کرنے والا بھی مراد ہو سکتا ہے یا دونوں مراد ہو سکتے ہیں لہٰذا اس حدیث سے فاسق کی شہادت کے عدم قبول پر استدلال ہو سکتا ہے لیکن عرف عام میں خائن سے لوگوں کی امانت میں خیانت کرنے والا مراد ہوتا ہے لہٰذا وہی معنی مراد لینا بہتر و مناسب ہے یہی قول علامہ تورپشتیؒ نے اختیار کیا ہے اور اسکی تائید حضرت عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے حیث قال لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية تو جیسا زنا لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح خیانت بھی لوگوں کے اموال کے ساتھ ہوتی ہے لہٰذا یہی مراد ہو گی۔

محدود فی القذف: کی شہادت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اگر اس نے توبہ کر لی تو اسکی شہادت قبول کی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ توبہ کر لی اور غوث اعظم بن جائے تب بھی اسکی شہادت قبول نہیں کی جائے گی شوافع وغیرہ نے قرآن کریم کی آیت سے دلیل پیش کی کہ فرمایا وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ○ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ تو یہاں استثنا لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ سے ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تائب کی شہادت مقبول ہو گی امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اسی آیت سے کہ یہاں صاف فرمایا: وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا تو اس میں شہادت نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے خواہ توبہ کرے یا نہ کرے۔ بہر صورت شہادت قبول نہیں ہو گی پھر ابداً کی قید سے بھی اور مؤکد کر دیا دوسری حدیث میں مذکور ہے کہ اس میں ولا محدود فی حد، ای قذف ہے تیسری دلیل جو علامہ ابن ہمامؒ نے بیان کی ہے کہ عدم قبول شہادت انکی حد کا تتمہ ہے۔ لہٰذا اگر شہادت قبول ہو جائے تو انکی حد باقی رہ جائے گی۔

انہوں نے آیت کے استثنا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عربی قاعدہ ہے کہ جب چند چیزوں سے جب استثنا ہوتا ہے تو یہ قریب کی طرف راجع ہوتا ہے اور یہاں اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ مستثنیٰ کے قریب ہے لہٰذا اس سے استثنا ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ وہ لوگ فاسق ہیں ہاں اگر وہ توبہ کر لے تو داغ فسق مٹ جائے گا اور لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ اپنی جگہ میں موجود ہے

کہ شہادت قبول نہیں ہوگی۔

وَلَاذِي غِمْرٍ: یہاں دنیوی امور میں کینہ مراد ہے کہ اس کی شہادت اس کے دشمن پر قبول نہیں ہوگی کیوں کہ اس میں عدم صدق کا احتمال ہے۔

وَلَاظَنِينٍ فِي وَلَاءٍ وَلَا قَرَابَةٍ: ظنین کے معنی 'متہم' ہیں یعنی جو ولاء اور قرابت کے بارے میں متہم ہو اسکی شہادت مقبول نہیں ہوگی جسکی مثال یہ ہے کہ عبداللہ، عبدالکریم کا معتق ہے لیکن وہ انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں عبدالکریم کا معتق نہیں ہوں بلکہ دوسرے کا معتق ہوں یا کوئی شخص خواہ مخواہ دعویٰ کرے کہ میں فلاں کا لڑکا یا بھائی ہوں مگر لوگ اسکی تکذیب کرتے ہیں تو چونکہ یہ دونوں فاسق ہیں بنابریں ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔

وَلَا الْقَانِعِ مَعَ أَهْلِ الْبَيْتِ: 'قانع' سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کسی کے خرچ پر گزارا کر رہا ہے جیسا کہ خادم و تابع۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے وہ خاص شاگرد مراد ہے جو استاد کے گھر میں کھاتا پیتا ہے تو اس خادم کی شہادت اپنے مخدوم کے حق میں اور اس شاگرد کی شہادت اپنے اس خاص استاد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ اس شہادت کا فائدہ اپنی طرف بھی لوٹے گا۔

یہاں اور ایک مسئلہ ہے کہ احدالزوجین کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول ہونے، نہ ہونے میں بھی اختلاف ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک مقبول ہے کیوں کہ ہر ایک کی ملک وید الگ الگ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوگی اور دلیل پیش کرتے ہیں ایک حدیث سے جس کو خصاف نے مرفوعاً اپنے استاذ سے نکالا، الفاظ یہ ہیں ولا المرأۃ لزوجھا ولا الزوج لامرأۃ۔ دوسری بات یہ ہے کہ زوجین کے آپس میں مال کے انتفاع کے درمیان اشتراک ہوتا ہے ہر ایک دوسرے کے مال میں بلا تکلف تصرف کرتا ہے لہٰذا شہادت کا فائدہ خود اپنے کو ہوگا لہٰذا قبول نہیں ہوگی انہوں نے جو قیاس پیش کیا اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس پیش کرنا درست نہیں پھر قیاس بھی صحیح نہیں کیوں کہ مال سے اصل مقصد انتفاع ہے اور اس میں دونوں مشترک ہیں ملک الگ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں۔

گنوار دیہاتی کی گواہی کس شہری پر معتبر نہیں

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ بَدَوِيٍّ عَلَى صَاحِبِ قَرْيَةٍ

تشریح: بدوی وہ لوگ ہیں جو جنگل اور میدان میں رہا کرتے ہیں اور صاحب قریہ سے مراد شہری لوگ ہیں چونکہ بدوی لوگ اکثر احکام شریعت سے جاہل ہوتے ہیں نیز شہادت کے تحمل اور ادائے شہادت کی کیفیت سے ناواقف ہوتے ہیں نیز ان میں نسیان کا غلبہ ہوتا ہے بناء بریں فرمایا گیا کہ ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔

اب اگر کوئی بدوی احکام شریعت کا عالم ہو اور شہادت کے ادا کا طریقہ بھی جانتا ہو اور قوتِ حافظہ بھی موجود ہو تو اس کی شہادت قبول ہوگی کہ نہیں؟ تو امام مالکؒ کے نزدیک تب بھی اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی دلیل ظاہر حدیث ہے لیکن حنفیہ و جمہور ائمہ کے نزدیک اس کی شہادت قبول ہوگی بشرطیکہ دوسرے شرائط اہلیت، عقل، بلوغ اسلام، تمیز، حریت وغیرہ موجود ہوں کیوں کہ جب شرائط موجود ہیں تو مشروط کے وجود میں کوئی مانع نہ ہونا چاہیے حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ اکثریت کے اعتبار سے کہا گیا یا لا تجوز کے معنی بہتر اور اچھا نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

كتاب الجهاد (جہاد کا بیان)

لفظ جہاد باب مفاعلہ کا مصدر ہے جو مشتق ہے جہد سے بمعنی مشقت و طاقت اور شرعاً جہاد کہا جاتا ہے ظاہری دشمن، کفار و باطنی دشمن نفس شیطان کے مقابلہ میں اپنی طاقت کو خرچ کرنا اور جہاد کا اکثر استعمال کفار کے ساتھ قتال کرنے پر ہوتا ہے چاہے قتال ظاہری ہو کہ خود تلوار لے کر قتال کرے یا مال و نیک رائے و مشوہ سے نصرت و اعانت کرے یا کم سے کم مسلمانوں کی جماعت کی تکثیر کرے یا قلم و زبان سے ان کا مقابلہ کرے یہ سب صورتیں جہاد میں شامل ہیں چونکہ جہاد کا اصل مقصد قتل و قتال نہیں بلکہ حکومت الٰہیہ کو زمین میں قائم کرنا ہے اور اس کیلئے مانع نفس امارہ و شیطان ہے اور کفار انکا لشکر ہے اور ظاہری دشمن ہے اسلئے ان سے جہاد کرنا آسان ہے بنا بریں اس کو جہاد اصغر کہا جاتا ہے اور نفس و شیطان امیر لشکر ہیں اور پوشیدہ بڑا دشمن ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: ان اعدی عدوک مافی جنبیک اسلئے انکے ساتھ مقابلہ کر کے اللہ کی طاعت کیلئے نفس کو آمادہ کرنا اور گناہوں سے باز رکھنا بھی جہاد ہے بلکہ یہ دشوار ہونے کی بناء پر جہاد اکبر و حقیقی جہاد کہا جاتا ہے۔ کما جاء فی الحدیث المجاھد من جاھد نفسه فی طاعة الله اور والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا میں یہی جہاد مراد ہے۔ نیز جہاد بالکفار میں حسن لغیرہ ہے اور جہاد بالنفس مقصود الذاتہ و حسن لذاتہ ہے اور ہر وقت یہ ضروری ہے لہٰذا یہ جہاد اکبر و افضل ہونا چاہیے۔

پھر جہاد مع الکفار جمہور علماء کے نزدیک قیامت تک فرض ہے اگرچہ سفیان ثوریؒ وغیرہ بعض علما کے نزدیک مستحب ہے لیکن قرآن کریم کی ظاہری آیات سے اسکی فرضیت ثابت ہوتی ہے چنانچہ فرمایا: وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ وقولہ تعالیٰ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ۔ وقولہ تعالیٰ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وغیرھا من الایات۔

جہاد کی حیثیت: اب بحث ہوئی کہ جہاد ہر وقت فرض عین ہے یا کبھی کبھی فرض عین ہوتا ہے اور کبھی فرض کفایہ ہوتا ہے؟ تو سعید بن المسیب کے نزدیک جہاد ہر وقت فرض عین ہے وہ دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ آیتوں سے کہ ان میں مطلقاً فرض قرار دیا گیا کسی خاص وقت و حالت کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا لیکن جمہور امت کے نزدیک تفصیل ہے کہ کفار اپنے بلاد میں رہیں بلاد اسلامیہ پر حملہ نہ کریں تو فرض کفایہ ہے اگر بعض نے ادا کر لیا تو باقیوں سے ساقط ہو جائے گا اگر کسی نے بھی نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر کفار مسلمانوں پر سختی سے حملہ کر دے اور حکومت کا متعین لشکر مقابلہ نہ کر سکے اور امام المسلمین نفیر عام کا اعلان کر دے تو سب پر فرض عین ہو جاتا ہے امام خواہ عادل ہو یا فاسق عام حالت میں فرض کفایہ ہونے کی دلیل آیت قرآنی ہے: لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ ...... وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ ۔ تو مذکورہ لوگوں سے جہاد ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ نماز وغیرہ ساقط نہیں ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ جہاد فرض کفایہ ہے اور سعید بن المسیب نے جن مطلق آیات سے استدلال کیا انکا جواب یہ ہے کہ ان آیتوں کو مذکورہ آیت سے خاص کیا جائے گا حملہ کے وقت اور نفیر عام کے وقت کے ساتھ پھر جہاد کسی خاص زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ بوقت ضرورت قیامت تک حکم جہاد باقی رہے گا جیسا کہ حدیث میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الجھاد ماض منذ بعثنی الله تعالیٰ الی ان یقاتل اخر ھذہ الامة الدجال لا یبطله جور جائر ولا عدل عادل پھر جہاد مع الکفار کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم دفاعی جہاد ہے کہ کفار ابتداءً مسلمانوں پر حملہ کریں تو انکو دفع کرنے کیلئے جہاد کرنا لازم ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: قَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ اور دوسری قسم اقدامی جہاد ہے کہ کفار حملہ نہ کریں لیکن ان کی قوت و شوکت اتنی زیادہ ہو کہ مسلمانوں کو ہمیشہ خطرہ رہتا ہے کہ کب حملہ کر کے اسلام کی آزادی میں

خلل ڈال دیں گے تو اس وقت مسلمانوں کو حکم ہے کہ کفار پر حملہ کر کے ان کی طاقت و قوت کو توڑ دے اور اسلام و مسلمانوں کی حفاظت کریں اور حضور ﷺ کے زمانے میں یہ دونوں قسم کے جہاد تھی مگر حضور ﷺ کے زمانے میں جتنے جہاد ہوئے اہل مغازی وسیر نے اسکی دوسری اور ایک تقسیم کی کہ جس جہاد میں خود نبی کریم ﷺ خود بنفس نفیس شریک تھے، اس کو "غزوہ" کہتے ہیں اور جس میں آپ شریک نہیں ہوئے اس کو 'سیر وبعث' کہتے ہیں۔

جہاد کی حکمت: جہاد مع الکفار پر بعض معاندین اسلام اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں خونریزی اور فتنہ و فساد ہے۔ جس سے عالم میں بے رحمی و بگاڑ و خرابی پیدا ہوتی ہے جو انسانیت کے خلاف ہے ہم ان کو مختصر جواب دیتے ہیں کہ جسم انسانی کا کوئی عضو اگر سڑ جائے اور اس کو نہ کاٹا جائے تو سرایت کر کے پورا جسم خراب ہو کر مر جانے کا خطرہ ہے تو تمام عقلاء و طبیب و ڈاکٹر یہی کہتے ہیں کہ اس سڑے ہوئے عضو کو کاٹ دیا جائے تاکہ پورا بدن ہلاک ہونے سے محفوظ ہو جائے تو یہ آپریشن اس کے حق میں عین رحمت و عدل ہے کوئی بھی بے رحمی و ظلم نہیں کہے گا اسی طرح پورا عالم انسان اکبر کی حیثیت رکھتا ہے کفار و مشرکین اس کا ایک عضو فاسد ہے جب دواسے اصلاح نہ ہوئی تو عین حکمت و انصاف یہ ہے کہ اس عضو فاسد متعدی کو کاٹ دیا جائے تاکہ پورا عالم اس سے متاثر ہو کر ہلاک نہ ہو سکے اسی لیے تو اسلام میں یہ ہدایت ہے کہ پہلے ان کی دوا کرو یعنی کلمہ کی دعوت دو اگر قبول کر لیا تو دواسے عضو اچھا ہو گیا کاٹنے یعنی قتال کی ضرورت نہیں اگر قبول نہ کرے تو مرہم لگاؤ یعنی جزیہ پر راضی ہو جائے تو وہ متعدی ہو کر دوسرے اعضاء کو خراب نہیں کرے گا تب بھی قتال نہیں اگر دوا (دعوت) و مرہم (جزیہ) سے کام نہ چلے تب آپریشن یعنی قتال کا حکم ہے یہی وجہ ہے کہ چھوٹے بچوں اور عورتوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا کیوں کہ ان کا فساد متعدی نہیں ہے الغرض جہاد کی غرض خونریزی و جلب المال نہیں ہے بلکہ پورے عالم کو فساد و ظلم سے بچانا ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ نیز دنیا کی ہر حکومت باغی قوموں کو قتل کر کے اپنی حکومت کی حفاظت کرتی ہے اور اسکو اسکے کمال اور سیاسی دور اندیشی اور عین مصلحت سمجھتے ہیں کوئی اس کو ظلم و بے انصافی نہیں کہتا تو اگر خداوند قدوس اپنی حکومت کے باغی، کفار و مشرکین کو قتل کا حکم دے تو اس کو ظلم و بے انصافی و خلاف مصلحت کیوں کہا جاتا ہے۔ فالی اللہ المشتکی

مجاهد ہر حال میں کامیاب ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... انْتَدَبَ اللهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ الخ

تشریح: انتدب کے مختلف معانی ہیں (۱) قبول کرنا (۲) جلدی کرنا (۳) جواب دینا (۴) ضامن ہونا یہاں سب معانی ہو سکتے ہیں مگر چوتھا معنی زیادہ راجح ہے کیوں کہ بعض روایات میں صراحت کے ساتھ تضمن و تکفل کا لفظ آیا ہے یعنی اللہ، مجاہد فی سبیل اللہ کا ضامن بن جاتا ہے کہ اس بات کا کہ یہ یا تو صحیح و سالم اجر و غنیمت کے ساتھ گھر واپس لے آئے گا یا صرف اجر کے ساتھ گھر واپس لائے گا یا شہید کرا کر جنت میں داخل کرلے گا۔ تو یہاں پہلا 'او' مانعۃ الخلو کیلئے ہے کہ کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتا جمع ہو سکتا ہے اور دوسرا او انفصال کیلئے ہے کہ دونوں میں کوئی ایک ہوگا کہ یا واپس لائے گا یا جنت میں داخل کرے گا دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتے کہ واپس بھی کرے اور جنت میں داخل بھی کردے۔

جہاد میں کافر کو مارنے کا ثواب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجْتَمِعُ كَافِرٌ وَقَاتِلُهُ فِي النَّارِ أَبَدًا

تشریح: یعنی کوئی مسلمان کسی کافر کو میدان جہاد میں قتل کردے تو اس مسلمان کے تمام گناہ تو معاف ہو گئے لہٰذا اس مسلمان کو تو بالکل عذاب نہیں ہوگا اور کافر جہنم رسید ہوگا بنابریں دونوں کا اجتماع نہیں ہوگا اور یہی مطلب سب سے زیادہ صحیح و راجح ہے اور اس کی تائید حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے کہ لایجتمع علی عبد غبار فی سبیل الله ودخان جهنم دوسری توجیہ یہ ہے کہ مسلمان قاتل کو اگر عذاب ہو بھی تو وہ نار سے نہیں ہوگا اور مقتول کافر کا عذاب نار سے ہوگا فلا یجتمعان یا دونوں کو اگر نار سے عذاب ہو تو دو جگہ میں ہوگا۔

شہداء کی حیات بعد الموت

الحدیث الشریف: عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: سَأَلْنَا عَبْدَ اللهِ بْنَ مسعودٍ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللهِ . . . فَقَالَ: أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرٍ خُضْرٍ الخ

تشریح: **حیاۃ بعد الموت**: یہاں مرنے کے بعد حیوٰۃ کے بارے میں بحث ہے جسکی کافی تفصیل ہے لیکن یہاں ضبط کی غرض سے بالاختصار بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت علامہ قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ دنیا کے لوگ مجموعی طور پر تین قسم ہوتے ہیں (۱) انبیاء علیہم السلام، تو انکے جسم دنیا میں بھی نہایت پاک و نظیف تھے، ہر قسم کے عیوب و نقص سے مبرا تھے گویا بشر ہونے کے باوجود مجسم نور بلکہ اس سے بھی اعلیٰ تھے۔ اسلئے انبیاء علیہم السلام پر تھوڑی دیر کیلئے موت طاری ہوتی ہے پھر دنیوی جسم کے ساتھ قبر میں حیوٰۃ دنیاوی دیدی جاتی ہے جس کو 'حیوٰۃ النبی' کہا جاتا ہے تو یہ حیوٰۃ سب سے اعلیٰ ہے۔ (۲) شہداء کرام موت کے بعد بہشتی جسم کے ساتھ زندہ رہیں گے جیسا کہ حدیث مذکور سے ثابت ہو رہا ہے (۳) عام لوگ خواہ مسلمان ہوں یا کافر سب کی حیوٰۃ روحانی ہوگی اور اسی پر عذاب و نعمت ہوگی کما مر تفصیلہ فی اثبات عذاب القبر۔

مسئلہ تناسخ: دوسرا مسئلہ یہاں تناسخ کا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی روح اگر اول پیدائش میں فضائل کے ساتھ متصف ہو تو دوسری پیدائش میں دنیا میں پہلے بدن سے بہتر بدن میں لوٹ کر آئے گی اور اگر رذائل کے ساتھ متصف ہو تو بدترین جسم میں لوٹے گی۔ مثلاً کتا، سور وغیرہ کے جسم میں آجائے گی اور ہندوؤں میں سے ایک فرقہ جس کا نام 'آریہ سماج' ہے اس تناسخ کا قائل ہے اور انکے نزدیک یہی جنت و دوزخ ہے یوم آخرت و قیامت کچھ نہیں ہے اور حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ شہداء کی روح سبز پرندوں کے اندر آجائے گی جمہور امت تناسخ کو باطل قرار دیتے ہیں اور شہداء کی روح تو دنیوی جسم میں لوٹنے کا ذکر نہیں وہ تو بہشتی جسم میں لوٹنے کا ذکر ہے لہٰذا آریوں کا استدلال اس سے صحیح نہیں ہے۔

حضرت محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ سے ارواح شہداء کی تعظیم و تکریم مقصد ہے پرندوں کے اندر روح کا لوٹنا مراد نہیں۔ نیز اس سے مراد بہشت میں آزادانہ سیر و سیاحت کر کے بہشت کے درختوں سے پھل کھانا ہے پرندہ بننا مراد نہیں ہے یہ تشبیہ ہے اور تشبیہ سے عین شئی بدلتی نہیں جیسا کہ شجاعت میں شیر کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اس سے عین شیر ہونا لازم نہیں آتا۔ بیان ماسبق سے دوسرا ایک اشکال بھی دفع ہو گیا کہ ارواح شہداء پرندوں کے اندر لانے سے انسان کی تنزیل لازم آتی ہے۔

نوٹ: کتاب الجہاد میں بعض مغازی کا ذکر ہے چونکہ یہ مستقل فن ہے اور کتب تاریخ و مغازی میں بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر۔

کیا گیا۔ بنابریں ان کو یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت کی فرضیت ختم ہوگئی

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ الْفَتْحِ: اهجرة بَعْدَ الْفَتْحِ وَلكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فانفروا الخ

تشریح: دوسری حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاتنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة۔ فتعارضا تودفع تعارض یہ ہے کہ چونکہ مدینہ میں مسلمان عدد و عُدد کے اعتبار سے کمزور تھے بنابریں مسلمانوں اور اسلام کی نصرت اور کفار و مشرکین کی شان و شوکت کو توڑنے کیلئے فتح مکہ سے پہلے ہجرت الی المدینہ فرض عین تھی پھر فتح مکہ کے بعد مسلمانوں کی تعداد و ساز و سامان زیادہ ہوگئے اور کفار و مشرکین کی شان و شوکت کمزور ہوگئی تو وہ ہجرت منسوخ ہوگئی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اسی کا بیان ہے۔ ہاں جس ملک میں معروفات متروک ہوجائیں اور منکرات کا طوفان ہو کہ وہاں رہ کر ایمان و اعمال بچانا مشکل ہو تو وہاں سے دارالامن کی طرف ہجرت کرنا ضروری ہے اور قیامت تک یہ ہجرت باقی رہے گی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اسی کا بیان ہے۔

وَلكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ: علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ ہجرت الی المدینہ تو ختم ہوگئی لیکن جہاد اور نیت صالحہ سے فرار من دار الکفر والخروج لطلب العلم وغیرہ کیلئے ہجرت ہمیشہ باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گی۔

وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فانفروا: یعنی اگر امیر کی طرف سے نفیر عام کا حکم ہو تو سب کیلئے نکلنا فرض عین ہے اور اگر صرف دشمنوں کے مقابلہ کیلئے نکلنے کا حکم ہو تو نکلنا فرض کفایہ ہے۔

جان مال اور زبان کے ذریعہ سے جہاد کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ

تشریح: جہاد بالمال کا مطلب یہ ہے کہ جہاد کا سامان تیار کرنا اور مجاہدین کیلئے مالی امداد کرنا اگر کسی عذر سے خود شریک نہ ہوسکے اور جہاد بالنفس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو قتل لوٹ مار وغیرہ کی دھمکی دینا اور ان کی ہجو کرنا، گالیاں دینا بشرطیکہ اس کی وجہ سے وہ خدا کو گالیاں نہ دیں اور ان کی بے عزتی و خذلان و شکست کی دعا کرنا اور مسلمانوں کو ان کے ساتھ جہاد کرنے کی ترغیب دینا۔

نافرمان امیر کو معزول کیا جاسکتا ہے

الحدیث الشریف: عَن عقبة بن مَالك عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أعجزتم إذا بعثت رجلا فلم يَمْضِ لِأَمْرِي أَنْ تَجْعَلُوا مَكَانَهُ مَنْ يَمْضِي لِأَمْرِي؟ الخ

تشریح: حدیث ہذا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور شریعت کے موافق کام کرے تو اسکو معزول کر کے دوسرے کو اسکے قائم مقام بنالو جو میری اطاعت کرے اسی طرح جو امیر لوگوں پر ظلم کرے اور ان کے حقوق کی حفاظت نہ کرے بلکہ حق تلفی کرے تو رعایا کو جائز ہے کہ اس کو معزول کر کے دوسرے عادل امیر مقرر کرے بشرطیکہ فتنہ اور خونریزی کا خطرہ نہ ہو اور اگر فتنہ برپا ہونے کا خطرہ ہو تو اگر امیر لوگوں کے مال میں ظلم کرے تو معزول کرنا جائز نہیں بلکہ صبر کرے اور اللہ

سے اصلاح کی دعا کرے اگر ظلماً لوگوں کو قتل کرنا شروع کرے تو دیکھا جائے اگر معزول کرنے میں خونریزی زیادہ ہوگی تو اس سے قتل و قتال کرنا جائز نہیں ہے اور اگر معزول کرنے میں قتل و قتال اسکے ظلم سے کم ہوگا تو اس کے اور اس کے ساتھیوں کے ساتھ قتل و قتال کر کے معزول کرنا جائز ہے کذا قال فی المرقاۃ۔ دور حاضر میں اس بحث کو خوب ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

بَابُ إِعْدَادِ آلَةِ الْجِهَادِ (سامان جہاد کی تیاری کا بیان)

بقدر استطاعت جہاد کیلئے طاقت فراہم کرنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ

تشریح: قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں تیر اندازی سب سے زیادہ قوت کا سامان تھا بنابریں حدیث میں اسی کو خاص کر کے بیان کیا گیا ورنہ وہ تمام چیزیں قوت میں داخل ہیں جس سے بھی جہاد میں قوت حاصل ہو لہٰذا دور حاضر میں جتنے آلات جدیدہ تیار کیے گئے وہ سب قوت میں شامل ہیں۔

گھوڑوں میں جلب اور جنب منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ

تشریح: جلب اور جنب کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔(۱) صدقہ وصول کرنے میں (۲) بیع و شراء میں (۳) گھوڑ دوڑ میں۔ ان تمام کی تفصیلات کتاب الزکوۃ میں گزر چکی ہیں۔ یہاں تیسری صورت مراد ہے۔

اہل بیت کی تین خصوصیات

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدًا مَأْمُورًا مَا اخْتَصَّنَا دُونَ النَّاسِ بِشَيْءٍ إِلَّا بِثَلَاثٍ الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت کو مامورات کا حکم دینے اور منہیات سے روکنے میں اللہ کی طرف سے آپ ﷺ مامور ہیں خود مختار و مستقل نہیں اگر خود مختار ہوتے تو انسانی طبعی تقاضے اسے اپنے اہل بیت کو کوئی خاص حکم دیتے حالانکہ کوئی خاص حکم نہیں دیا اس سے شیعہ فرقہ پر سخت قسم کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنے اہل بیت کو خاص علوم و معارف عطا کیے ہیں جو دوسروں کو نہیں دیئے یا یہ مطلب ہے کہ حضور ﷺ عمومی طور پر تبلیغ رسالت کے مامور ہیں۔ کما قال اللہ تعالی بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ اس میں بال برابر تقصیر نہیں ہوئی۔ باقی حدیث میں جو تین چیز اہل بیت کیلئے خاص کرنے کا ذکر ہے ان میں سے تو صرف اکل صدقہ کے علاوہ بقیہ دونوں سب کیلئے عام ہیں تو پھر اختصاص کے کیا معنی؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسباغ الوضوء دوسروں کیلئے تو مستحب ہے اور اہل بیت کیلئے واجب ہے اسی طرح گدھے سے گھوڑے پر جفتی کرانا سب کیلئے مکروہ تنزیہی ہے اور اہل بیت کیلئے مکروہ تحریمی۔ اس اعتبار سے تخصیص ہوئی یا دوسروں کیلئے یہ حکم ہلکا ہے اور اہل بیت کیلئے شدت کے ساتھ ہے۔

گھوڑی پر گدھا چھوڑنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أُهْدِيَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . إِنَّمَا يَفْعَلُ ذٰلِكَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

تشریح: علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ لایعلمون کا مفعول محذوف نہ مان کر لازم کے منزلہ میں قرار دیا جائے اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ کام وہی لوگ کرتے ہیں جو اہل معرفت نہیں ہیں یا اس کا مفعول محذوف مانا جائے اور مطلب یہ ہوگا جو نہیں جانتے ہیں کہ انزاء الفرس علی الحمیر، بہتر ہے کیوں کہ اس سے آلہ جہاد فرس پیدا ہوگا بخلاف انزاء الحمیر علی الفرس کہ اس سے خچر پیدا ہوگا جو آلہ جہاد نہیں اس سے حشمت و دبدبہ حاصل نہیں ہوتا۔ اسی لیے تو خچر کیلئے غنیمت سے کوئی حصہ نہیں دیا جاتا یا یہ مراد ہے کہ وہ لوگ احکام شرع سے ناواقف ہیں۔

بَابُ آدَابِ السَّفَرِ (سفر کے آداب کا بیان)

ادب سے مراد قابل رعایت اور لائق لحاظ چیزوں کا خیال کرنا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ قابل مذمت و عیب دار چیزوں سے پرہیز کرنا ادب ہے اور خصائل حمیدہ کو بھی ادب کہا جاتا ہے سفر سے اگرچہ عام مراد ہے مگر یہاں خاص طور پر جہاد کیلئے سفر کے آداب مراد ہیں اجمالی طور پر آداب یہ ہیں (۱) سب سے پہلے نیت خالص ہو کہ محض اعلاء کلمۃ اللہ مقصد ہو (۲) اللہ کا نام لے کر نکلے (۳) نہایت عاجزی کے ساتھ نکلے، فخر و غرور کے ساتھ نہ نکلے (۴) آپس میں جھگڑا و ٹکراؤ نہ کرے (۵) اللہ و رسول کی اطاعت کو ہمیشہ مد نظر رکھے (۶) لڑائی کے وقت صبر و تحمل کرتے ہوئے ثابت قدم رہے (۷) عین لڑائی کے وقت بھی ذکر اللہ سے غافل نہ رہے (۸) عدد و عدد ساز و سامان پر غرور نہ کرے اور اس کی قلت سے دل میں گھبراہٹ نہ ہو (۹) اوپر چڑھتے وقت اللہ کی عظمت کو سامنے رکھتے ہوئے اللہ اکبر کہے اور نیچے اترتے وقت اللہ کو پستی سے پاک سمجھ کر سبحان اللہ کہے اور عیش و آرام کا کوئی سامان ساتھ نہ رکھے (۱۰) فتح کے بعد فخر نہ کرے کہ ہم نے فتح کی بلکہ فتح کو اللہ کی طرف منسوب کرے تلک عشرۃ کاملۃ۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی صورت ہو کہ دیکھنے میں لشکر مجاہدین نظر آئے اور حقیقت میں عاشقوں کی ایک جماعت ہو۔

جہاد کیلئے یوم الخمیس کا انتخاب

الحدیث الشریف: عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمَ الْخَمِيسِ الخ

تشریح: علامہ تورپشتیؒ یوم خمیس میں خروج کے چند نکتے بیان کرتے ہیں (۱) مبارک دن ہے، اعمال عباد، اللہ کے دربار میں پیش کیے جاتے ہیں اور آپ ﷺ کا سفر اللہ کے واسطہ، اللہ کے راستہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتا تھا اسلئے آپ ﷺ نے پسند کیا کہ آپ ﷺ کا عمل صالح دربار شاہی میں پیش ہو (۲) عدد کے اعتبار سے یوم خمیس ہفتہ کا کامل دن ہے۔ بنا بریں اس کو اختیار کیا تاکہ عمل کامل و مکمل ہو (۳) خمیس لشکر کا نام ہے کیوں کہ وہ پانچ حصوں پر مشتمل ہوتا ہے: (۱) مقدمہ (۲) میمنہ (۳) میسرہ (۴) قلب (۵) ساقہ اور آپ ﷺ کی عادت تھی کہ اچھے نام سے نیک فالی لیا کرتے تھے تو یوم خمیس اختیار کر کے اشارہ کیا کہ ہمارا لشکر دشمن کے لشکر پر فتحیاب ہوگا (۴) بعض لوگ یوم خمیس کو منحوس خیال کرتے تھے ان کی تردید مقصود تھی ورنہ شریعت میں کسی دن کو منحوس سمجھنا جائز نہیں ہیں یہ کفار کی رسم تھی اور ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سامنے کسی نے نحوست ایام کا ذکر کیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لو کان بیدی سیف لاقتلنک۔ لہٰذا حضور ﷺ نحوست و عدم نحوست کی بناء پر یوم خمیس کو سفر و غزوہ کیلئے اختیار نہیں کرتے تھے۔

سفر سے گھر پر حضور ﷺ کی آمد کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَطْرُقُ أَهْلَهُ لَيْلًا الخ

تشریح: حدیث ہذا اور بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر سے رات کے وقت آنا مناسب نہیں اور سامنے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث آنے والی ہے: ان احسن مادخل الرجل علیٰ اھلہ اذا قدم من سفر اول اللیل، رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رات کے وقت آنا مناسب ہے؟ تو اس تعارض کا دفعیہ اس طرح ہے کہ منع کی حدیث سفر طویل کے بارے میں ہے جیسا کہ بعض روایت میں طال سفرہ کی قید ہے اور اجازت کی حدیث سفر قریب پر محمول ہے یا منع کی حدیث اس صورت پر محمول ہے جب کہ گھر والوں کو آنے کی اطلاع نہ ہو تو رات میں نہ آئے کیوں کہ گھر والے بے خیالی سے گھر بار صاف نہیں رکھتے ہوں گے نیز خود بھی صاف ستھری نہ ہوگی۔ جس سے مرد کا مزاج خراب ہوگا لہٰذا صبح کو آکر مسجد میں ٹھہرے تاکہ سب کچھ درست کرلیا جائے اور اگر پہلے ہی سے آنے کی اطلاع ہے تو اول رات میں آنا مناسب ہے تاکہ کسی کو تکلیف نہ ہو اور مرد سب کام سے فارغ ہو کر آرام کر کے سفر کا تھکان دور کرلے۔

بَابُ الْكِتَابِ إِلَى الْكُفَّارِ وَدُعَائِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ (کفار کو خطوط کے ذریعہ سے دعوت اسلام دینے کا بیان)

ابتداء اسلام ہی سے دعوت الی الاسلام کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا البتہ وہ پوشیدہ طور پر خاص خاص اشخاص کیلئے تھی ہجرت کے بعد کچھ اعلانیہ دعوت کا آغاز ہوا لیکن خط و کتابت کا سلسلہ شروع نہ ہوا۔ سن ٦ھ میں صلح حدیبیہ کے بعد خط و کتابت کا سلسلہ شروع ہوا اور آپ ﷺ نے سب سے پہلے ملک روم کے پاس خط لکھنے کا ارادہ کیا تو عرض کیا گیا کہ وہ بغیر مہر خط قبول نہیں کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے ایک انگوٹھی تیار کی مہر کیلئے جس میں محمد رسول اللہ کا نقش تھا اور تینوں اسم تین سطروں میں تھے اس طرح (اللہ رسول محمد) وقیل ھٰکذا (محمد رسول اللہ)

اسی سے ثابت ہوا کہ خط میں مہر لگانا سنت ہے اور قتال سے پہلے کفار و مشرکین کو دعوت دینا واجب ہے اور بغیر دعوت قتال حرام ہے نبی کریم ﷺ نے تمام اطراف کے بادشاہوں کے پاس خطوط روانہ کیے اور اسلام کی دعوت دی چنانچہ ملک الروم قیصر کے پاس دحیہ کلبی کے ساتھ خط روانہ کیا جسکی تفصیل بخاری شریف کی ابتدا میں مذکور ہے اس نے نہایت قدر کی اور اسلام قبول کرنے کیلئے تیار ہو گیا تھا مگر رعایا کے خوف اور زوال مملکت کے ڈر سے قبول نہیں کیا تاہم خط کو احترام کے ساتھ خزانہ میں محفوظ رکھا۔ بنابریں بادشاہت مدت تک ان کے خاندان میں باقی رہی۔

اور ملک الفارس کسریٰ کے پاس عبداللہ بن حذافہ سہمی رضی اللہ عنہ کے ذریعے خط بھیجا، اس نالائق بدبخت نے خط پاتے ہی آگ بگولہ ہو کر چاک چاک کر دیا اور بہت بکواس کی۔ حضور ﷺ کے پاس جب یہ خبر پہنچی تو آپ ﷺ کو بہت صدمہ ہوا اور بددعا کی کہ 'اللہ اس کے ملک کو ٹکڑے ٹکڑے کر دے'۔ چنانچہ قریب زمانے میں اس کا ملک ٹکڑا ٹکڑا اور اپنے بیٹا شیرویہ کے ہاتھ جہنم رسید ہوا تواریخ میں تفصیل دیکھ لینا مناسب ہے۔

اور حبشہ کے بادشاہ اصحمہ نجاشی کے پاس عمرو بن امیہ ضمری رض کے توسط سے ایک خط لکھا۔ خط ملتے ہی تخت شاہی سے اتر کر زمین پر بیٹھ گیا اور سر اور آنکھوں پر لگایا بوسہ دیا اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ نبی صادق ہیں جس کا اہل کتاب انتظار کرتے تھے اور مجھے آپ ﷺ کی نبوت و رسالت پر کامل یقین ہے اور اسلام قبول کرلیا جب اپنے ملک میں ان کی وفات ہوئی تو اللہ

نے آپکو خبر دی تو آپ ﷺ نے صحابہ کرام ؓ کو لے کر غائبانہ جنازہ کی نماز پڑھی۔

جنگ کی تمنا نہ کرو جب سرپر آئے تو ثابت قدم رہو

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ أَبِي أَوفی أَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ . . . قَالَ یَا أَیُّھَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ الخ

تشریح: دشمن اسلام سے جہاد کرنا اقرب قربات میں سے ہے تو پھر لقاء عدو کی تمنیٰ کی ممانعت کے مختلف نکتے بیان کیے گئے (۱) خود تمنا کرنے میں خود پسندی اور اپنے نفس پر اعتماد ہوتا ہے اور یہ عبدیت کے خلاف ہے جو خدا کو پسند نہیں، اسلئے منع فرمایا (۲) تمنالقاء عدو میں طلب بلاہے اور یہ ممنوع ہے (۳) لقاء عدو کا انجام معلوم نہیں کہ فتح ہوگی یا شکست؟ بنا بریں منع فرمایا کما قال الصدیق الاکبر لان اعافی فاشکر احب من ان ابتلی فاصبر۔

بَابُ الْقِتَالِ فِي الْجِهَادِ (جہاد میں لڑائی کی ترتیب کا بیان)

جنگ چال اور تدبیر کا نام

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: اَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ

تشریح: لفظ خدعۃ میں تین لغات ہیں (۱) بضم الخاء وسکون الدال، یہی مشہور ہے (۲) بضم الخاء وفتح الدال (۳) بفتح الخاء و سکون الدال۔ علامہ نووی ؒ فرماتے ہیں کہ یہی زیادہ فصیح ہے اور یہی حضور ﷺ کی لغت ہے اور مطلب یہ ہے کہ کفار کے ساتھ زیادہ جنگ کرکے غالب آنے سے ان کے ساتھ مکر وفریب کرکے جنگ کرنا زیادہ نفع مند ہے اور کفار کے ساتھ مکر و فریب کرنا جائز ہے بشر طیکہ نقض عہد وامان نہ ہو اور حضور ﷺ کی اکثر یہ عادت تھی کہ ایک جنگ کا ارادہ کرتے تو دوسری جگہ کی طرف توریہ فرماتے تاکہ دشمن اس جانب سے غافل رہے اور مسلمانوں کو فتح حاصل ہو۔ جیسا کہ کعب بن مالک ؓ کی حدیث میں مذکور ہے: لم یکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرید غزوۃ الاوریٰ بغیرھا۔

بعض حضرات حدیث کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ بہترین جہاد مخادعہ ہے کیوں کہ آمنے سامنے جہاد کرنا خطرے سے خالی نہیں اور مخادعہ میں بغیر خطرہ کے مقصود میں کامیابی ہو جاتی ہے۔

جہاد میں عورتوں کی شرکت

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: کَانَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَغْزُو بِأُمِّ سُلَیْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَہُ إِذَا غَزَا یَسْقِینَ الْمَاءَ وَیُدَاوِینَ الْجَرْحٰی

تشریح: عورتوں کو قتل وقتال کیلئے میدان جنگ میں لے جانا جائز نہیں کیوں کہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ظاہر ہوتا ہے ہاں اگر سخت ضرورت پیش آجائے تو جائز ہے اگر پانی پلانے اور دوا کرانے کی ضرورت ہو تو بوڑھی عورتوں کو لے جائے اور وطی ومباشرت کی ضرورت ہو تو باندیوں کو لے جائے آزاد بیویوں کو نہ لے جائے اور علاج ومداواۃ بھی اپنے محارم کی کریں اگر غیر محرم کیلئے ضرورت پیش آئے تو بغیر مس بشرہ کے کرے لانی موضع ضرورۃ لہٰذا دور حاضر میں بعض ملکوں میں عورتوں کو جو مستقل فوج میں داخل کیا جاتا ہے وہ شریعت کے نقطہ نظر سے جائز نہیں۔

جہاد میں عورتوں اور بچوں کا قتل کرنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: نَھَی رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْیَانِ

تشریح: عورتوں اور چھوٹے بچوں کو قتل نہ کرنے میں سب کا اتفاق ہے کیوں کہ حدیث ہذا میں صاف نہی ہے البتہ اگر عورت جنگ میں شریک ہو یا مردوں نے بہانہ کر کے بچوں اور عورتوں کو سامنے کر دیا تو قتل کرنا جائز ہے اپاہج، اعمیٰ اور شیخ فانی کے قتل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک انکو قتل کیا جائے گا اور احناف کے نزدیک مثل نساء وصبیان کے انکو بھی قتل نہیں کیا جائے گا ہاں اگر وہ کسی کی نصرت وامداد کرے رائے مشورہ سے تو قتل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ان میں دلیل مبیح قتل یعنی کفر موجود ہے لہٰذا قتل کیا جائے گا اور نساء اور صبیان کی طرح قتل کی نہی موجود نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور کے اشارہ وعلت سے کہ ان کے عدم قتل کی علت جنگ نہ کرنا اور مذکورہ اشخاص میں یہی علت موجود ہے لہٰذا قتل نہیں کیا جائے گا دوسری بات یہ ہے کہ مبیح قتل فقط کفر نہیں بلکہ مسلمانوں کے مقابلہ میں جنگ کرنا ہے اور مذکورہ اشخاص میں یہ علت نہیں ہے بنا بریں ان کو قتل نہیں کیا جائے گا امام شافعیؒ نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ میدان جنگ میں کافروں کو قتل کرنے کا مدار حرب وجنگ ہے مدار قتل کفر نہیں کیوں کہ کفر ہر جگہ میں ہے حالانکہ ان کو قتل نہیں کیا جاتا۔

شب خون میں عورتوں اور بچے مارے جاسکتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنِ الصَّعْبِ بنِ جَثَّامَةَ قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ الدَّارِ يُبَيَّتُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذَرَارِيِّهِمْ قَالَ: هُمْ مِنْهُمْ الخ

تشریح: تبییت کے معنی شب خون مارنا یعنی دشمنوں کی حالت غفلت کے اندر رات میں حملہ کرنا جسکی بناء پر غیر ارادی طور پر عورتیں اور بچے قتل ہو جائیں تو انکے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ بھی مردوں کے حکم میں ہیں انکے قتل سے گناہ نہیں ہوگا کیوں کہ رات کی تاریکی میں امتیاز کرنا مشکل ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میں جو نہی ہے وہ امتیاز کی صورت میں بالقصد والارادہ قتل کرنا مراد ہے۔ فلا تعارض بینھما یا ھم منھم کا مطلب یہ ہے کہ عورتوں اور بچوں کو مردوں کے تابع بنا کر قید کیا جائے گا قتل کا جواز بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

بَابُ حُكْمِ الْأُسَرَاءِ (قیدیوں کے احکامات کا بیان)

زنجیروں میں بندھے ہوئے جنت میں داخل ہونا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عَجِبَ اللهُ مِنْ قَوْمٍ يُدْخَلُونَ الْجَنَّةَ فِي السَّلَاسِلِ الخ

تشریح: اس کے مختلف مطالب بیان کیے گئے بعض نے یہ کہا کہ بعض لوگوں کو حالت کفر میں قید کر کے دار الاسلام میں لایا گیا پھر اللہ تعالیٰ نے دولت ایمان عطا فرمائی اور دخول جنت کا مستحق بنایا تو چونکہ دخول فی الاسلام دخول جنت کا سبب ہے تو دخول فی الاسلام، دخول جنت کے مقام میں رکھا گیا۔

بعض نے کہا کہ اس سے وہ مسلمان مراد ہیں جو کفار کے قبضہ میں گرفتار ہو کر قیدی ہو گئے تھے پھر اسی حالت میں مر گئے یا قتل کر دیئے گئے تو ان کا حشر اسی حالت قید میں ہوگا پھر جنت میں داخل ہوں گے جیسا کہ شہید کا حشر تازہ خون کے ساتھ ہوگا اور بعض حضرات اس سے ہر مسلمان کو مراد لیتے ہیں کیوں کہ تکلیفات شرعیہ زنجیر وبیڑی کی مانند ہیں اور اسی بیڑی کے سبب سے جنت میں دخول ہوگا اسی لیے علماء تعبیر رویاء کہتے ہیں کہ اگر خواب کے اندر پاؤں میں بیڑی دیکھے تو اس سے ثبات فی

الدین کی طرف اشارہ ہے۔ والظاہر ہو الاول۔

جاسوس کو قتل کرو

الحدیث الشریف: عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ: قَالَ غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَوَازِنَ الخ

تشریح: اس سے غزوۂ حنین کی طرف اشارہ ہے۔ فتح مکہ کے بعد عرب کے ان قبائل میں بہت پریشانی و حیرانی لاحق ہوگئی جو مسلمانوں کے حلیف و معاہد نہ تھے ان میں قبیلہ ثقیف و ہوازن بھی تھے ان کے سردار مالک بن عوف نے مسلمانوں کے حملہ کے خوف سے تمام قبائل کو مقام اوطاس میں جمع کر لیا نبی کریم ﷺ کو معتبر ذرائع سے اس کی اطلاع ملی تو آپ ﷺ بارہ ہزار صحابہ کرام کو لے کر ۸ھ میں نکلے اس سے پہلے کسی جنگ میں اتنی کثیر تعداد فوج نہیں تھی۔ لشکر لے کر وادیٔ حنین میں پہنچے راستہ میں دشمنوں نے چھپکے سے مسلمانوں پر حملہ کر دیا مسلمان حواس باختہ ہو کر ادھر ادھر منتشر ہوگئے صرف حضور ﷺ اور حضرت عباس ؓ میدان میں قائم رہے اور آپ ﷺ یہ رجز پڑھتے رہے: انا النبی لا کذب، انا ابن عبد اللمطلب پھر مسلمان کو پکارتے رہے اور سب جمع ہوگئے اور اتنے زور سے حملہ کیا کہ سب کفار بھاگ نکلے اور بہت مارے گئے خصوصاً بڑے بڑے سردار بہادر مارے گئے بالآخر میدان چھوڑ کر چلے گئے اور جس سردار مالک بن عوف نے سب کو جمع کیا وہ بھی مارا گیا۔ دراصل کثرت تعداد پر کچھ مسلمانوں کو عجب آگیا تھا چنانچہ بعض کی زبان سے یہ کلمہ بھی نکل گیا تھا کہ ہم اس لڑائی میں شکست نہیں کھائیں گے تو اللہ تعالیٰ نے ابتدا میں شکست کا منہ دکھلا کر سبق دلایا اور اصلاح کی کہ فتح کا مدار کثرت پر نہیں بلکہ اللہ کی نصرت پر ہے چنانچہ خود اللہ نے فرمایا: وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا باقی تفصیل کتب تواریخ کے حوالہ ہے۔

بنو قریظہ میں حضرت سعد کا فیصلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ بَنُو قُرَيْظَةَ عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ الخ

تشریح: بنو قریظہ کے ساتھ حضور ﷺ کا معاہدہ تھا مگر جب جنگ خندق میں کفار دس ہزار لشکر لے کر مقابلہ کیلئے آئے اس وقت بنو قریظہ نے عہد توڑ کر کفار کا ساتھ دیا پھر اللہ کی غیبی امداد سے کفار بھاگ گئے اور سخت شکست ہوئی اور بنو قریظہ اپنے قلعہ میں پناہ گزین ہوگئے اور حضور ﷺ نے لباس جنگ اتار کر غسل کیلئے تیار ہوگئے اتنے میں حضرت جبرائیل علیہ السلام فرشتوں کی جماعت لے کر حاضر خدمت ہوئے اور کہا آپ ﷺ نے لباس اور ہتھیار اتار دیا ہم نے تو اب تک ہتھیار نہیں اتارے چلیے بنو قریظہ کی طرف روانہ ہو جایئے۔ چنانچہ حضور ﷺ مع لشکر روانہ ہوگئے اور ان کا محاصرہ کر لیا پچیس روز تک محاصرہ رہا۔ بالآخر وہ حضور ﷺ کے حکم پر راضی ہوگئے کہ آپ ﷺ جو حکم دیں منظور ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ہم میں سے ایک کو حاکم بنانے پر راضی ہوگے سب نے حضرت سعد ؓ کے حکم پر رضامندی ظاہر کی۔ حضرت سعد ؓ جنگ خندق میں زخمی ہوگئے تھے سواری سے اترنے کی طاقت نہ تھی تو آپ ﷺ نے ان کو اتارنے کیلئے قوموا الی سید کم فرمایا تو آپ نے یہ فیصلہ کیا کہ جنگجو لوگوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں اور بچوں کو قید کر لیا جائے۔

سردار یمامہ ثمامہ کا قصہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ الخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک اگر امام المسلمین مناسب سمجھے تو قیدی کافر کو بغیر فدیہ مفت احسان کر کے چھوڑ سکتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک فدیہ لیے بغیر بطور احسان چھوڑنا جائز نہیں۔ امام شافعیؒ نے سورہ محمد کی آیت فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً سے استدلال کیا کہ یہاں احسان اور فدیہ میں اختیار دیا گیا۔ نیز جنگ بدر کے بعض اساریٰ کو بغیر فدیہ آپ ﷺ نے چھوڑ دیا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی دوسری آیتوں سے جن میں کفار کو قتل کرنے اور قید کرنے اور پکڑنے کا حکم ہے چنانچہ آیت ہے: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ کسی آیت میں بطور احسان چھوڑنے کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا احساناً نہیں چھوڑا جائے گا امام شافعیؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ سورۂ برأت سورۂ محمد سے موخر ہے لہٰذا امن و احسان کا حکم برأت کی آیت سے منسوخ ہے اسی طرح اساریٰ بدر کے بعض پر جو احسان کیا وہ بہت پہلے ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

وَأَنَا أُرِيدُ الْعُمْرَةَ..... وَأَمَرَهُ أَنْ يَعْتَمِرَ...... قبل الاسلام نذر کا ایفاء امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے احناف کے نزدیک واجب نہیں اس کی تفصیل کتاب الایمان والنذور میں گزر چکی ہے۔

حدیبیہ کے موقع پر ۸۰ کفار کی گرفتاری ورہائی

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ ثَمَانِيْنَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ... يُرِيدُونَ غِرَّةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ فَأَخَذَهُمْ... فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِيْ كَفَّ اَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ

تشریح: غِرّۃ کے معنی کسی پر اس کی غفلت و بے خیالی کی حالت میں حملہ کرنا تو ان شریروں نے حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام ؓ پر غفلت کی حالت میں قتل کرنے کا ارادہ کیا۔ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے خبر دار کر دیا تو آپ ﷺ نے سب کو پکڑ لیا اور وہ سب منقاد ہو گئے اس پر یہ آیت نازل کی گئی کبھی متعدد واقعہ پیش آتے ہیں ان سب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک آیت نازل کی جاتی ہے تو مفسرین ان سب واقعات کو شان نزول قرار دیتے ہیں جس سے ظاہراً تعارض سمجھا جاتا ہے حالانکہ تعارض نہیں ہے تو آیت مذکورہ کی شان نزول کے بارے میں متعدد واقعات بیان کیے گئے کسی نے حدیث مذکور کا واقعہ بیان کیا۔ اور صحیح مسلم میں مذکور ہے کہ حضرت سلمہ بن الاکوع چند مشرکین کو گرفتار کرنے گئے تھے اسکی طرف اشارہ ہے اور قاضی بیضاویؒ نے بیان کیا کہ بن ابی جہل پانچ سو لشکر لے کر حدیبیہ کی طرف نکلا۔ حضور ﷺ نے خالد کو ایک لشکر دے کر بھیجا۔ خالد ص نے شکست دے کر بھگا دیا۔ یہ آیت اس کی طرف اشارہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ اس سے صلح حدیبیہ کی طرف اشارہ ہے۔ درحقیقت سب صحیح ہے۔

قلیب بدر میں صادید قریش سے حضور ﷺ کا کلام

الحدیث الشریف: عَنْ قَتَادَةَ قَالَ... وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ الخ

تشریح: یہاں **سماع موتی کے مسئلہ** پر روشنی پڑتی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا کہ سماع موتی ثابت ہے یا نہیں؟

اختلاف ائمہ: چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اکثر مشائخ احناف کہتے ہیں کہ مردے نہیں سنتے ہیں اور یہی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی رائے ہے۔

دلائل: وہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی مختلف آیتوں سے مثلاً قولہ تعالیٰ فَاِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى، وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ

مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ یہاں کفار کو مردوں کے ساتھ تشبیہ دی کہ جیسے مردے نہیں سنتے ہیں کفار بھی نہیں سنیں گے تو اگر مردوں کا عدم سماع ثابت نہ ہو تو تشبیہ نہ ہو گی مگر جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک مردے سنتے ہیں اور یہی محققین احناف کی رائے ہے وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مذکورہ حدیث کے جملہ ما انتم باسمع. لما اقول منھم سے دوسری دلیل وہ مشہور حدیث ہے کہ مردہ کو جب قبر میں رکھا جاتا ہے اور لوگ واپس آجاتے ہیں، اس میں یہ الفاظ ہیں: وانہ یسمع قرع نعالھم تو معلوم ہوا کہ مردے جوتے کی آہٹ تک سنتے ہیں تیسری دلیل مستدرک حاکم میں حدیث میں ہے کہ جب کوئی قبر کے سامنے جاکر سلام کرتا ہے تو مردہ سلام کا جواب دیتا ہے تو اگر نہ سنے تو جواب کیسے دیتا ہے؟

جواب: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جن دو آیتوں سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں اسماع کی نفی ہے جسکے قائل سب ہیں اور سماع کی نفی نہیں ہے نیز ان میں استفادہ کی نفی ہے سماع کی نفی نہیں کیوں کہ کفار سنتے تو ہیں لیکن قبول نہیں کرتے جیساکہ مردے سنتے ہیں لیکن قبول نہیں کر سکتے ہیں اور تشبیہ اسی میں ہے لہٰذا آیتوں سے تو سماع ثابت ہو رہا ہے نفی نہیں ہو رہی ہے کیوں کہ اگر نفی ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ کفار نہیں سنتے ہیں حالانکہ یہ بداہت کے خلاف ہے لہٰذا یہاں عدم سماع سے عدم قبول مراد ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں میری بات کو نہیں سنتا ہے یعنی مانتا اور قبول کرتا نہیں۔

جمہور نے جن دو حدیثوں سے استدلال کیا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ آیات کے مقابلہ میں حدیث سے استدلال کیسے صحیح ہو گا؟ پھر جب کہ حدیث میں دوسرے معنی کا احتمال ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سماع سے علم مراد لیتی ہیں۔ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال یا اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ کے طور پر ان کو سنایا گیا اس کو عموم پر حمل کرکے سماع موتیٰ پر استدلال کرنا کیسے درست ہو گا کما فی روح المعانی۔ اسی طرح دوسری حدیث کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ابتداء دفن کے وقت کیلئے خاص ہے تاکہ سوال وجواب ہو، عموم اوقات وحالات میں سماع کا ذکر نہیں تیسری حدیث کے بارے میں صاحب روح المعانی فرماتے ہیں کہ حاکم تصحیح احادیث کے بارے میں بہت متساہل ہیں لہٰذا وہ قابل اعتبار نہیں۔

بہر حال فریقین کے دلائل سے کسی ایک کی خاص کوئی ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔ بنا بریں بعض حضرات نے خصوصاً علامہ سید محمود آلوسی صاحب روح المعانی اور فقیہ الامۃ حضرت رشید احمد گنگوہیؒ اور محدث العصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے ایک درمیانی راہ اختیار کی وہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد چونکہ حسن زائل ہو جاتا ہے اسلئے نہ سننا ہی اصل ہے کما قالت عائشۃ وغیرھا لیکن بعض حالات وواقعات میں مردوں کا سننا احادیث سے صراحۃً ثابت ہے۔ وہ اپنے خاص حالات اور موارد کے ساتھ خاص ہے اس سے عموم احوال واوقعات میں سماع موتیٰ پر استدلال کرنا صحیح نہیں اور بعض اوقات اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے بعض مردے کو سنا دیتا ہے۔ اسی کو بعض احادیث میں ذکر کیا گیا لہٰذا قرآن کریم میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا اور احادیث میں بعض احوال کا ذکر کیا گیا بنا بریں اب قرآن وحدیث میں کوئی تعارض نہیں رہا۔ خلاصہ یہ ہے کہ سماع موتیٰ کو بالکلیہ ثابت بھی نہیں کیا جاسکتا اور نہ بالکلیہ نفی بھی کی جاسکتی۔ واللہ اعلم بالصواب

قیدیوں کا تبادلہ جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ. . . قَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ فَقَالَ: لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ أَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ الخ

تشریح:اس قیدی شخص نے اپنے سابق اسلام کی خبر دیتے ہوئے یہ کہا تو چونکہ اسکے پاس کوئی بینہ نہیں بنا بریں کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر انشاء اسلام ہے تو چونکہ نفاقاً و اضطراراً تھا اسلئے قبول نہیں کیا پھر آپ ﷺ نے اسکو دو مسلمان قیدی کے بدلہ میں بطور فدیہ چھوڑ دیا اب یہاں سے مسئلہ نکلا کہ اگر کفار کے ہاتھ میں مسلمان قیدی ہو اور مسلمان کے ہاتھ میں کافر قیدی ہو تو مسلمان قیدی کو چھڑانے کیلئے کافر قیدی کو بطور فدیہ چھوڑنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے خواہ قبل القسمۃ ہو یا بعد القسمۃ یہی ہمارے امام محمدؒ کا مذہب ہے اور سیر کبیر کی روایت کے موافق امام صاحبؒ کا ظاہری مذہب بھی یہی ہے۔امام ابو یوسفؒ کچھ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر قبل تقسیم الغنائم ہو تو جائز ہے اور بعد التقسیم ہو تو جائز نہیں۔امام صاحبؒ کی دوسری روایت جو متون میں ہے کہ ایسے مفادات جائز نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ اس میں مسلمان کو چھڑانا ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے انتفاع لینے سے اولیٰ ہے امام صاحبؒ کی دوسری روایت کی دلیل صاحب ہدایہ نے پیش کی کہ کافر کو چھوڑنے میں کفار کو اعانت و تقویت پہنچانا ہے اور مسلمان کو چھڑانے سے کافر کے شر سے بچنا زیادہ اولیٰ ہے دوسری بات یہ ہے کہ قیدی کافر کو چھوڑنے میں پوری جماعت مسلمین کا نقصان ہے اور مسلمان کو کافر کے ہاتھ میں رکھ چھوڑنا فرد خاص کو نقصان ہے اور عام فائدہ کی خاطر شخصی نقصان جائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مال لے کر کافر قیدی کو چھوڑنا مشہور مذاہب کے مطابق جائز نہیں اور امام صاحبؒ کی ایک روایت ہے کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو جائز ہے تیسری صورت یہ ہے کہ مال لیے بغیر بطور احسان چھوڑ دینا یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں جس کی تفصیل ذرا پہلے گزر چکی۔

چونکہ پہلی صورت میں امام صاحبؒ کی مشہور روایت جمہور کے ساتھ ہے لہٰذا جواب دینے کی ضرورت نہیں۔

بدر کے قیدیوں سے فدیہ لینا

الحدیث الشریف :عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَنَّ جِبْرِيلَ...... فَقَالَ لَهُ: خَيِّرْهُمْ يَعْنِي أَصْحَابَكَ فِي أُسَارَى بدر الخ

تشریح:یعنی اللہ تعالیٰ نے حضرت جبرائیل علیہ السلام کے ذریعے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اسیران بدر کے بارے میں دو اختیار دیے تھے یا تو سب کو قتل کر دیا جائے یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے لیکن اس شرط پر کہ آئندہ سال ان تعداد کے اندازہ ستّر صحابہ شہید ہوں گے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فدیہ کو اختیار کیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے چند چیزیں تھیں ایک تو اساریٰ کے اسلام قبول کی توقع تھی دوسری اپنے خویش و اقارب کے ساتھ صلہ رحمی و شفقت تھی۔ تیسری آئندہ سال درجۂ شہادت حاصل کرنے کی امید تھی چوتھی اسلام و مسلمین کو مال کی سخت ضرورت تھی۔ بنا بریں ان حضرات نے شق ثانی یعنی فدیہ کو اختیار کیا۔

اب اس میں ایک بڑا اشکال ہوتا ہے کہ جب وحی کے ذریعہ فدیہ لینے کا بھی اختیار دیا گیا تو پھر قرآن واحادیث صحیحہ میں ان پر تہدید کیوں نازل کی گئی جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ۔

نیز حدیث میں ہے کہ فدیہ لینا انکی رائے تھی اسلئے عتاب نازل ہوا اور عذاب کے آثار نازل ہو گئے تھے اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر عذاب ہو جاتا تو سوائے عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی نہ بچتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا منشا تھا کہ سب کو قتل کر دیا جائے اور اختیار دینا بطور امتحان تھا کہ دیکھے خدا کی مرضی کے موافق رائے اختیار کرتے ہیں یا دنیوی مفاد کو ترجیح دے کر فدیہ قبول کرتے ہیں تو جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے علو شان کے خلاف معاملہ کو اختیار کر کے فدیہ قبول کیا تو اس غیر احسن کے اختیار پر عتاب نازل ہوا۔ مقربین را بیش بود حیرانی جیسا کہ ازواج مطہرات کو بطور امتحان دین اور حیوۃ للدنیا کے درمیان اختیار دیا گیا تھا۔ اس کا منشا ہر گز یہ نہ تھا کہ وہ دنیوی زندگی کو اختیار کریں بلکہ مرضی خداوندی تھی کہ دین کو اختیار کریں یہاں بھی اختیار دینے کا مقصد یہ نہ تھا کہ فدیہ قبول کریں بلکہ مرضی خداوندی جو قتل ہے اس کو اختیار کرنا مراد تھا اس کے خلاف کرنے پر عتاب نازل ہوا فلا اشکال فیہ۔

علامہ تورپشتیؒ نے قرآن واحادیث صحیحہ کے مقابلہ میں حدیث الباب کو مرجوح قرار دیا۔ بعض روایت میں جو آتا ہے کہ نبو قریظہ کے قیدیوں میں سے جن کے بلوغ کے بارے میں شبہ تھا ان کی لنگی اتار کر موئے زیر ناف دیکھا گیا تا کہ ان کو مقاتلین میں شامل کر کے قابل قتل قرار دیا جائے اور عمر واحتلام سے بھی بلوغ ظاہر ہوتا ہے لیکن اس میں جان بچانے کیلئے وہ جھوٹ بول سکتے ہیں بنا بریں اس جانب نہیں گئے۔

ایک کی بے احتیاطی سے سب پروبال

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ فَدَعَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ...... فجعلَ خالدٌ يقتلُ ويأسِرُ...... فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صنعَ خالدٌ الخ

تشریح: لفظ صبأنا کے معنی خرجنا من دین الی دین آخر، سواء کان الیٰ دین الاسلام اوالی الیهودیة والنصرانیة چونکہ صراحۃً دین اسلام کی طرف انتقال ثابت نہیں ہوا۔ لہٰذا حقن دم کی شرط نہیں پائی گئی۔ بنا بریں حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے قتل کیا یا حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ وہ نے نخوت کی بناء پر لفظ اسلام منہ پر نہیں لائے لہٰذا مسلمان نہیں ہوئے بنا بریں قتل کیا لیکن نبی کریم ﷺ نے انکی عجلت اور عدم تثبت پر ان کے اس فعل سے برأت ظاہر فرمائی۔ لہٰذا کسی پر کوئی اشکال نہیں۔

بَابُ قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَالْغُلُولِ فِيهَا (مال غنیمت کی تقسیم اور خیانت کا بیان)

لڑائی میں غازیوں کی قوت سے قتال کر کے کفار پر زبر دستی کر کے ان سے جو مال حاصل ہوتا ہے وہ مال غنیمت ہے اور بغیر قتال کافروں سے جو مال لیا جاتا ہے وہ فئی ہے۔ غنیمت میں ایک خمس بیت المال میں دیا جائے گا اور چار خمس غانمین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا جسکی تفصیل سامنے آئے گی اور جو مال دار الحرب سے چوری یا لوٹ مار کر لایا جائے وہ صرف آخذین کا حق ہے۔

کافر مقتول سے چھینا ہوا مال مجاهد کا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي قَتَادَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ...... مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ الخ

تشریح: سلب: مصدر بمعنی مسلوب یعنی کفار سے چھینا ہوا مال۔ لیکن اصطلاح میں سلب سے مراد مقتول پر جتنے ہتھیار، کپڑے، سوار وغیرہ ہیں۔ اب اگر امیر جیش قتال کی ترغیب دینے کیلئے یہ اعلان کرے من قتل قتیلا فله سلبه تو بالاتفاق سلب قاتل کو ملے گا اور اگر امیر جیش یہ اعلان نہ کرے تب بھی امام شافعیؒ اور اوزاعیؒ اور لیثؒ کے نزدیک سلب قاتل کو ملے گا۔ مگر

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک بغیر اعلان سلب قاتل کو نہیں ملے گا۔ بلکہ مال غنیمت میں شمار ہوگا۔ امام شافعیؒ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کیونکہ آپ ﷺ نے قیامت تک شریعت کے عام حکم بیان کرنے کے طور پر یہ فرمایا۔ لہٰذا قاتل کو ہر حال میں سلب ملے گا امیر کا اعلان شرط نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ۔ وقولہ تعالیٰ فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا ان دونوں آیتوں میں شیٔ اور ما عام ہے کہ جو کچھ حاصل ہو سب غنیمت کے مال میں شمار ہوگا ہاں اگر امام کسی کو خصوصی طور پر کچھ دیدے وہ الگ ہے۔ دوسری ایک حدیث ہے: انما للمرأ ماطابت بہ نفس امامہ معلوم ہوا کہ اگر امام خوشی سے کچھ نہ دے یا یہ جملہ نہ کہے تو کسی کو کچھ حلال نہیں۔ لہٰذا بغیر اعلان قاتل کو سلب نہیں ملے گا۔ شافعیؒ وغیرہ نے حدیث ابی قتادہؓ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بحیثیت امیر جیش اعلان کیا تھا۔ قیامت تک بطور قانون کے نہیں فرمایا۔ ورنہ جو بھی جس کو قتل کرتا سلب دیا جاتا۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں۔

مال غنیمت کی تقسیم کا ضابطہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَسْہَمَ لِلرَّجُلِ وَلِفَرَسِہٖ ثَلَاثَۃَ اَسْہُمٍ الخ

تشریح: غانمین کے درمیان تقسیم غنیمت کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ راجل یعنی پیدل چلنے والا کو ایک حصہ ملے گا۔ سب کے نزدیک۔ فارس یعنی گھڑ سوار کے حصہ میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہؒ، صاحبین اور اوزاعیؒ کے نزدیک گھوڑ سنوار کو تین حصے ملیں گے۔ ایک اس کا اور دو حصہ اس کے گھوڑے کے۔ امام ابو حنیفہؒ اور زفرؒ کے نزدیک فارس کو دو حصے ملیں گے۔ ایک مالک کا، اور دوسرا فرس کا۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حدیث ابن عمرؓ سے کہ آپ ﷺ نے فارس کو تین حصے دیئے ہیں ایک اس کا، دو حصہ گھوڑے کے (متفق علیہ) دوسری روایت میں ہے: انہ علیہ السلام اسہم للفارس ثلاثۃ اسہم و للرجل سہما فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری حدیث سے اخرجہ الامام الرازی بسند صحیح عن نافع عن ابن عمرؓ انہ علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہماً تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ثم قسم بین المسلمین فاخرج للفارس سہمین وللراجل سہما رواہ الحاکم فی مستدرکہ علاوہ ازیں بہت دلائل ہیں۔ سب سے مشہور دلیل امام صاحبؒ کی مجمع بن جاریہ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں: قسمت خیبر ای اموال خیبر علی اہل الحدیبیۃ علی ثمانیۃ عشر سہماً فاعطی الفارس سہمین واعطی الراجل سہماً۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحیح روایت کے مطابق خیبر کا لشکر پندرہ ہزار آدمی تھے اور غنیمت کا مال اٹھارہ حصے کیے اور کل راجل بارہ سو تھے اور فارس تین سو۔ تو اٹھارہ حصہ پر تقسیم اس وقت صحیح ہوگی۔ جبکہ فارس کیلئے دو حصے ہوں۔ تاکہ بارہ سو راجل کیلئے بارہ حصہ ہوں گے اور تین سو فارس کیلئے دو حصہ کر کے چھ حصے ہوں گے۔ اگر فارس کیلئے تین حصہ ہو تو کل حصے اکیس ہونے چاہئیں اور قیاس سے بھی امام صاحبؒ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جہاد میں رجل اصل ہے اور فرس آلہ اور تابع ہے بغیر فرس رجل جہاد کر سکتا ہے لیکن فرس بغیر رجل جہاد نہیں کر سکتا۔ لہٰذا فرس کو رجل کے برابر حصہ دینا بھی خلاف قیاس ہے چہ جائے کہ دوگنا دیا جائے۔ چنانچہ امام صاحبؒ کا مقولہ ہے: انی لا افضل الحیوان علی الانسان۔ لہٰذا فرس کو دو حصہ دینا کسی طرح عقل کا تقاضا نہیں ہے۔

جواب: فریق اول نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی امام صاحبؒ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ معلوم نہیں کہ خیبر سے پہلے یا بعد ہو سکتا ہے یہ پہلے ہو اور خیبر کے واقعہ سے منسوخ ہوگیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے کلی اختیار تھا جس کو جتنا چاہیں دیں کوئی ضابطہ نہ تھا بعد میں ضابطہ مشروع ہوا کہ فارس کو دو حصہ اور راجل کو ایک حصہ۔ تیسرا جواب بعض نے یہ دیا کہ اصل مستحق تو دو حصہ دیا اور زائد ایک حصہ بطور نفل دیا جس کا اختیار امام کو ہے۔ چوتھا جواب بعض نے یہ دیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ان سے روایت ہے جعل للفارس سهمين وللراجل سهماً اور بخاری شریف کی روایت میں ہے جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهماً۔ اب دوسری روایت صحیحہ اور قیاس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی وہ روایت اصل ہے جس میں للفارس سهمين کا لفظ ہے اور للفرس سهمين کے معنی للفرس مع صاحبه سهمين۔ یا للفرس اصل میں الف ممدودہ کے ساتھ تھا ای للفراس کیونکہ راجل کے مقابلہ میں فارس ہوتا ہے فرس نہیں ہوتا ہے اور راوی نے فرس سمجھ کر للفرس کہہ دیا۔ بہر حال جس روایت میں اتنے احتمالات ہیں اس پر مذہب کی بنا رکھنا احتیاط کے خلاف ہے۔ اب ہر حیثیت میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی ترجیح ہوگئی۔

مال غنیمت میں عورتوں اور غلاموں کا حصہ نہیں ھے

الحدیث الشریف: عَنْ يَزِيدَ بْنِ هُرْمُزَ قَالَ: كَتَبَ نَجْدَةُ الْحَرُورِيُّ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَسْأَلُهُ عَنِ الْعَبْدِ وَالْمَرْأَةِ يَحْضُرَانِ المغنم... لَيْسَ لَهُمَا سَهْمٌ إِلَّا أَنْ يُحْذَيَا الخ

تشریح: نجدۃ: خوارج کے سردار کا نام تھا اور حروری حروراء کی طرف نسبت ہے اور وہ کوفہ کے ایک قریہ کا نام ہے۔ خوارج نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کر کے اس جگہ میں اجتماع کیا تھا۔ بنا بریں اب حروری سے خارجی مراد ہوتا ہے۔ عورتیں اور بچے اور غلام جہاد میں شریک ہوں تو غنیمت کا پورا حصہ ملے گا یا نہیں؟ اس میں کچھ اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ کے نزدیک عورت اور صبی کو دوسروں کے مانند حصہ ملے گا لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک ان کو حصہ نہیں ملے گا مگر ان کی خاطر داری کیلئے امام اگر مناسب سمجھے کچھ مال دیدے۔ البتہ ایک حصہ کے برابر نہ ہونا چاہیے۔ امام اوزاعیؒ، حشرج بن زیاد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ ان جدته خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر...... فاسهم لنا كما اسهم للرجال، رواه ابو داؤد۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو حصہ دیا جائے گا۔ جمہور استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو حصے نہیں دیئے ہیں بلکہ مناسب مقدار کے مطابق کچھ دیدیتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ اہل جہاد نہیں ہیں لہٰذا ان کو حصہ دینا خلاف قانون ہے۔ البتہ ان سے کچھ خدمت ہوتی ہے لہٰذا کچھ دینا مناسب ہے۔ امام وازاعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں حشرج راوی مجہول ہے کما قال ابن حجرؒ فی التلخیص۔ علامہ خطابیؒ نے فرمایا 'اسنادہ' ضعیف ہے۔ لا تقوية فاخذها حجة اور صحیح بھی مان لیں تب بھی اس سے حصہ دینا مراد نہیں بلکہ نفس اعطا میں مردوں کے ساتھ شریک کرنا مراد ہے برابری حصہ میں شرکت مراد نہیں۔ چنانچہ فقط خرما دینا اس پر دال ہے۔

اگر کفار مسلمانوں کا مال چھین لیں تو کیا ہوگا؟

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: قَالَ: ذَهَبَتْ فَرَسٌ لَهُ فَأَخَذَهَا الْعَدُوُّ فَظَهَرَ عَلَيْهِمُ الْمُسْلِمُونَ فَرُدَّ عَلَيْهِ الخ

تشریح: اس میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کر کے دار الحرب میں وہ مال محفوظ کر لیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے یا نہیں؟ پھر مسلمانوں کا اس پر غلبہ ہو جانے کے بعد وہ مال غنیمت میں شمار ہو گا یا اصل مالک کا حق ہو گا؟ ائمہ کرام کے درمیان اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفار اس مال کے مالک نہیں ہونگے۔ مسلمانوں کے غلبہ کے بعد اصل مالک اس کا حقدار ہو گا۔ غنیمت میں شمار نہیں ہو گا۔ امام شافعیؒ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ ان المشركين اغاروا على المدينة فذهبوا بناقة النبي ﷺ ......وتوجهت الى المدينة فاخذ ها النبي ﷺ۔ رواہ الطحاوی۔ اگر غلبہ سے کفار مالک ہو جاتے تو آپ ﷺ نے کیسے اپنی اونٹنی لے لی؟

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کفار مالک ہو جاتے ہیں۔ وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فرمایا: لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ مہاجرین کو فقراء کہا گیا۔ حالانکہ مکہ میں ان کا بہت مال تھا اور کفار قابض ہو گئے۔ اس کے باوجود انکو فقراء کہا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ ان مالوں سے انکی ملک زائل ہو گئی۔ دوسری دلیل دار القطنی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه عليه السلام قال من وجد ماله في الفئي قبل ان يقسم فله، وما قسم فلا حق له، الا بالقسمة یہاں اپنے مال کو غنیمت میں شمار کیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ کفار مالک ہو جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ نے جس واقعہ سے استدلال کیا وہ تو مورد نزاع سے خارج ہے۔ کیونکہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کفار دار الحرب میں اس مال کی حفاظت کر لیں یہاں وہ عورت راستہ ہی سے لیکر بھاگ گئی تھی۔ بنابریں حضور ﷺ کی ملک زائل نہیں ہوئی اسلئے لے لی۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

مال فئی کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا قَرْيَةٍ أَتَيْتُمُوهَا وأقمتمْ فِيهَا فَسَهْمُكُمْ فِيهَا وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ خُمُسَهَا لِلهِ وَلِرَسُولِهِ ثُمَّ هِيَ لَكُمْ

تشریح: حدیث مذکور میں دو قسم کی قریہ کا ذکر ہے۔ اس کی مراد میں مختلف اقوال ہیں۔ علامہ طیبیؒ و قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ اس سے دو مراد ہو سکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ یہاں قریۂ اولی سے وہ قریہ مراد ہے جس پر لشکر مسلمین نے کوئی حملہ نہیں کیا بلکہ خود بخود اہل قریہ نے خالی کر دیا، یا صلح کر لی ہو تو وہ قریہ و مال بطور فئی حاصل ہوا ہے۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں سے بھی خمس نکالا جائے گا۔ پھر تمام مسلمانوں کا حق ہو گا خواہ جہاد میں نکلا ہو یا نہیں نکلا ہو۔

اور جمہور کے نزدیک فئی سے خمس نہیں نکالا جائے گا بلکہ سب کے سب مسلمانوں کا حق ہو گا۔ امام شافعیؒ صرف غنیمت پر قیاس کر کے دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیث سے کوئی دلیل نہیں دیتے۔ جمہور حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ سَهْمُكُمْ فِيهَا فرمایا خمس نکالنے کا کوئی ذکر نہیں جیسا کہ غنیمت میں خمس کا ذکر ہے۔ امام شافعیؒ کا جواب یہ ہے کہ فئی اور غنیمت میں بڑا فرق ہے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ پھر حدیث صریح کے مقابلہ میں کسی طرح قیاس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ دوسرا قریہ سے مراد وہ قریہ ہے جس پر جیوش مسلمین نے حملہ کر کے زبردستی حاصل کیا وہ مال غنیمت ہے اس سے خمس نکالا جائے گا اور بقیہ چار حصے غانمین کے ہوں گے، دوسروں کا حق نہیں۔

دوسری مراد یہ ہے کہ پہلے قریہ سے مراد وہ ہے جس کو حاصل کرتے وقت خود نبی اکرم ﷺ حاضر و شریک نہ تھے اور تم نے جو غنیمت تقسیم کی اس میں تو صرف تمہارا حصہ ہے خمس کے بعد۔ اور دوسرا وہ قریہ ہے جسکے حاصل کرتے وقت نبی

کریم ﷺ بھی حاضر وشریک تھے تو اس سے خمس نکالا جائے گا۔ بقیہ غانمین میں تقسیم ہوگا۔ تو پہلی صورت میں قریہ اولی مال فئی ہوگا اور دوسری قریہ مال غنیمت ہوگا۔ اور دوسری صورت میں دونوں قریہ مال غنیمت میں شمار ہوگا۔ صرف حضور ﷺ کی شرکت وعدم شرکت کا فرق ہے۔

جہاد میں ضرورت کے تحت خوردونوش کی چیزوں کا استعمال

الحدیث الشریف: عَن ابن عمر قَالَ: كُنَّا نُصِيبُ فِي مَغَازِينَا الْعَسَلَ وَالْعِنَبَ فنأكله ولا نرفعه

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ تقسیم سے پہلے غنیمت میں کھانے پینے کا مال ہو تو استعمال کر سکتا ہے اور دوسری چیزیں مثلاً کپڑے، سواری کا جانور، لڑائی کا ہتھیار وغیرہ قبل القسمۃ استعمال نہیں کر سکتا۔ البتہ سخت ضرورت ہو تو استعمال میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ سواری ختم ہوگئی یا کپڑے پھٹ گئے یا ہتھیار ٹوٹ گئے، تو ان چیزوں کو استعمال کر سکتا ہے والضرورۃ موکلۃ الیہ۔ اب لا نرفع کا مطلب یہ ہوگا کہ تقسیم کیلئے حضور ﷺ کے دربار میں نہیں لیجاتے تھے یا طلب اذن کیلئے آپ ﷺ کے پاس نہیں جاتے تھے، یا اپنے گھر میں نہیں جاتے اور بطور ذخیرہ جمع نہیں کرتے تھے۔

جوزیادہ لڑے گا زیادہ حصہ پائے گا

الحدیث الشریف: عَن حبيب بن مسلمة الفِهْرِيِّ قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفل الرّبع في البدأة والثلث في الرجعة

تشریح: لشکر میں کسی خاص گروہ یا خاص آدمی کی زیادہ مشقت اور زیادہ کردار کی بناء پر اصل حصہ غنیمت سے کچھ زیادہ دینے کو نفل کہا جاتا ہے۔ اب بدأت میں ربع اور رجعت میں ثلث دینے کا مطلب یہ ہے کہ اگر لشکر سے آگے چند لوگ جاکر دشمنوں پر حملہ کر کے کچھ مال حاصل کرلیں تو انکو بطور نفل ربع دینا چاہیے اور اگر لشکر واپس آرہے ہیں اسی وقت ایک جماعت لوٹ کر پھر حملہ کر کے کچھ مال حاصل کیا تو ان کو بطور نفل ثلث دینا مناسب ہے اسلئے کہ ثانی صورت میں مشقت زیادہ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک نفل دینا جائز نہیں کیونکہ سب غانمین کا برابر حق ہے کسی کو زیادہ دینے کا حق نہیں ہے۔ جمہور کے نزدیک نفل دینا جائز ہے۔ دلیل حدیث مذکور ہے۔ حدیث کے مقابلہ میں امام مالکؒ کا قیاس نہیں ہے۔ پھر جمہور کا آپس میں ذرا اختلاف ہے کہ نفل پوری غنیمت سے دیا جائے گا یا خمس سے یا خمس الخمس سے؟ تو ابو ثورؒ کے نزدیک پوری غنیمت سے دیا جائے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک حضور ﷺ کے خمس سے دیا جائے گا اور امام حنیفہؒ واحمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک اصل خمس کے بعد نفل دیا جائے گا۔ جیسا کہ حبیب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کان ینفل الربع بعد الخمس۔

اہل سفینہ کی خصوصیات

الحدیث الشریف: عَن أَبِي مُوسَى الأَشعرِيِّ قَالَ: قَدِمْنَا فَوَافَقْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ افْتَتَحَ خَيْبَرَ فَأَسْهَمَ لَنَا أَوْ قَالَ: فَأَعْطَانَا مِنْهَا وَمَا قَسَمَ لِأَحَدٍ غَابَ عَنْ فَتْحِ خَيْبَرَ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا لِمَنْ شَهِدَ مَعَهُ إِلَّا أَصْحَابَ سَفِينَتِنَا جَعْفَرًا وَأَصْحَابَهُ أَسْهَمَ لَهُمْ مَعَهُمْ

تشریح: اصحاب السفینہ سے مراد وہ حضرات ہیں جن میں حضرت جعفر صادق اور انکے ساتھی دوسرے چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جو حبشہ کی طرف ہجرت کر کے گئے۔ پھر حضور ﷺ کی ہجرت الی المدینہ کی خبر سنکر کشتی پر سوار ہوکر مدینہ میں آئے تھے اور طوفان کی وجہ سے آنے میں دیر ہوئی اور ۷ھ میں آپہنچے جبکہ فتح خیبر ہوا تھا۔ انکے آنے پر نبی کریم ﷺ بہت خوش ہوئے اور حاضرین حدیبیہ اور فتح خیبر کے ساتھ انکو غنیمت کا حصہ دیا۔ باقی ہجرت الی الحبشہ کی تفصیل کتب تاریخ میں دیکھ لی جائے۔

امدادی لشکر کو غنیمت سے حصہ ملے گا یا نہیں؟ اب یہاں سے ایک مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مجاہدین کی امداد کیلئے خارجی طور پر کوئی امدادی لشکر پہنچے تو ان کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک اصول پر متفرع ہے وہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک کفار کے مال پر غلبہ کے بعد ہی غانمین کا حق ثابت ہوتا ہے احراز الی دارالاسلام شرط نہیں۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک احراز الی دارالاسلام سے پہلے غانمین کی ملک ثابت نہیں ہوتی۔ تو اب مسئلہ مذکورہ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر امدادی لشکر لڑائی ختم ہونے کے بعد پہنچے تو غنیمت میں وہ شریک نہیں ہوں گے کیونکہ پہلے مجاہدین اس مال کے مالک ہوگئے اور حنفیہ کے نزدیک مال کو احراز الی دارالاسلام سے پہلے دارالحرب میں وہ مجاہدین کے ساتھ مل گئے تو غنیمت میں شریک ہوں گے۔

امام شافعیؒ اپنے اصول پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ملک کا سبب استیلاء علیٰ مال الکفار ہے اور دارالحرب میں وہ پایا گیا۔ لہٰذا وہ مالک ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اپنے اصول پر دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے کہ جس میں مال غنیمت کو دارالحرب میں بیچنے کی ممانعت ہے تو معلوم ہوا کہ قبل الاحراز کسی کی ملک نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس سے استدلال صحیح نہیں اور مسئلہ متفرع علیہا پر امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابانا علی سریۃ قبل نجد فقدم ابان واصحابہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخیبر بعد ما افتتحہا ولم یقسم لھم، رواہ البخاری۔ تو یہاں ابان اور ان کے ساتھیوں کو غنیمت کا مال نہیں دیا۔ حالانکہ وہ قبل الاحراز الی دارالاسلام پہنچ گئے تھے۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خیبر فتح کرنے کے ساتھ ساتھ دارالاسلام بن گیا تھا۔ لہٰذا ساتھ ساتھ احراز الی دارالاسلام ہوگیا۔ بنا بریں غانمین کی ملک ثابت ہوگئی۔ بناء بریں ابان اور اس کے ساتھیوں کو غنیمت نہیں دی گئی۔ لہٰذا اس سے دلیل پیش کرنا درست نہیں۔ باقی حضرت ابو موسیٰ ص اور ان کے ساتھیوں کو جو دیا گیا وہ مدد ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کو خوش اور مائل کرنے کیلئے دیا۔ نیز وہ غنیمت سے نہیں دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حصہ خمس کے خمس سے دیا۔

مشترکہ قومی دولت میں خیانت کی سزا

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ حَرَّقُوا مَتَاعَ الْغَالِّ وضربوہ

تشریح: مال غنیمت میں چوری و خیانت کرنے کو غلول کہا جاتا ہے۔ اب اگر مال غنیمت میں چوری کرلے تو امام احمدؒ و اسحٰقؒ و حسن بصریؒ کے نزدیک سوائے حیوانات و مصحف کے اس کا تمام مال جلا دیا جائے گا لیکن امام اعظمؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک اس کا مال وغیرہ نہیں جلایا جائے گا۔ بلکہ دردناک سزا دیجائے گی اور تعزیراً چالیس سے کم کوڑے مارے جائیں گے یا امیر جو مناسب سمجھے سزا دے۔ امام احمدؒ و اسحٰقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال اذا اوجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعہ واضربوہ، رواہ ابو داؤد۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں جن میں غلول کے بارے میں بہت وعید و تہدید بیان فرمائی۔ مگر مال جلانے کا حکم نہیں دیا۔ نیز مال جلانے میں اتلاف مال ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

امام احمدؒ واسحٰقؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے میں تھا جب عقاب بالمال جائز تھا پھر وہ منسوخ ہو گیا۔ ہکذا قال الامام الطحاویؒ، امام بخاریؒ وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ احراق والی حدیثیں زجر شدید وتہدید بلیغ پر محمول ہیں۔

بَابُ الْجِزْيَةِ (جزیہ کا بیان)

جزیہ کی تعریف: علامہ راغبؒ فرماتے ہیں کہ جزیہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو اہل ذمہ سے لیا جاتا ہے اور یہ اجتزاء بمعنیٰ اکتفاء سے ماخوذ ہے کہ ذمی سے جزیہ لے کر اسکی جان ومال کی حفاظت کے معاملہ میں کفایت ہو جاتی ہے اور حقن دم میں مسلمانوں کی طرح ہو جاتا ہے لقولہ علیہ السلام دمائہم کدمائنا واموالھم کاموالنا اور علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ جزاء کے معنیٰ سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ حکومت مسلمہ کے ماتحت رہتے ہیں۔ ان کے ترک اسلام کے بدلے میں جزیہ لیا جاتا ہے اور جزیۃ فعلۃ کے وزن پر مستعمل ہوتا ہے جو ہیئت پر دلالت کرتا ہے کہ دیتے وقت ذلت وخواری کی حالت میں سر جھکا کہ کھڑے ہو کر دینا پڑتا ہے۔ کما قال اللہ تعالی حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ۔

جزیہ کی اقسام: پھر جزیہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو آپس کی رضامندی اور صلح پر مقرر کیا جاتا ہے تو اس میں جس مقدار پر اتفاق ہو، اتنا ہی دینا پڑتا ہے اس سے زیادہ نہیں لیا جائے گا ورنہ غدر ہو گا۔ دوسری قسم وہ ہے جو امام مقرر کرتا ہے کہ کسی محلہ کو قہراً فتح کیا گیا اور وہاں ان لوگوں کو بسایا ہے تو ان پر متعین مقدار مقرر کی جاتی ہے جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

مجوسیوں سے جزیہ لینے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ بَجَالَةَ قَالَ: كُنْتُ كَاتِبًا...... وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ حَتّٰى شَهِدَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَهَا مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ الخ

تشریح: اہل کتاب یہود ونصاریٰ سے جزیہ لینے پر سب کا اتفاق ہے اور مجوس جو نور کو خالق خیر کہتے ہیں اور ظلمت کو خالق شر کہتے ہیں اور آگ کی پرستش کرتے ہیں ان سے جزیہ لینے کے بارے میں حضرت عمرؓ ابتداءً منکر تھے۔ کیونکہ قرآن کریم میں اہل کتاب سے جزیہ لینے کا ذکر ہے تو مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عمرؓ مجوس سے جزیہ نہیں لیتے تھے پھر جب حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے شہادت دیتے ہوئے حدیث بیان کی کہ حضور ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا اس کے بعد حضرت عمرؓ نے سمجھا کہ آیت میں مفہوم مخالف مراد نہیں اور اپنے تمام اعمال کو لکھ دیا کہ مجوس سے جزیہ لیا کریں۔ لہٰذا اب مجوس سے جزیہ لینے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اب مجوس کے علاوہ بقیہ کفار عجم بت پرست سے جزیہ لینے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اہل کتاب کے علاوہ کسی کافر سے عجمی ہو یا عربی ہو، جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ قرآن کریم میں صرف اہل کتاب کا ذکر ہے باقی مجوس سے جزیہ لینا حضرت عبدالرحمنؓ کی حدیث کی بناء پر اور حضرت عمرؓ کے رجوع کی بناء پر ہے۔

احناف کے نزدیک کفار عجم وبت پرستوں سے بھی جزیہ لیا جائے گا۔ صرف مشرکین عرب اور مرتدین سے خواہ عربی ہو یا عجمی، جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ ان میں یا اسلام یا تلوار تیسری کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ ان کا جرم شدید ہے۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ کفار عجم کو غلام بنانا جائز ہے تو ان سے جزیہ لینا بھی جائز ہو گا کیونکہ دونوں کا مقصد ایک ہے وہ نفع مسلمین ہے کیونکہ غلام بنانے سے انکا تمام کسب مسلمانوں کو ملے گا اور اسکا نفقہ اسکے کسب سے ہو گا۔ اسی طرح اپنے کسب سے

مسلمانوں کو جزیہ دیکر نفقہ بھی اپنے ہی کسب سے ہوگا۔ تو دونوں کا مآل ایک ہی ہوا۔ امام شافعیؒ نے آیت کے مفہوم مخالف سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف قابل حجت نہیں جیسا کہ مجوس کے بارے میں وہ خود اس کے قائل ہیں۔

مقدار جزیہ

الحدیث الشریف :عَنْ مُعَاذٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا وَجَّهَهُ إِلَى الْيَمَنِ أَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ يَعْنِي مُحْتَلِمٍ دِينَارًا أَوْ عَدْلَهُ مِنَ الْمَعَافِرِيِّ الخ

تشریح: جزیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ سفیان ثوریؒ کے نزدیک اسکی کوئی خاص مقدار نہیں بلکہ امام جس پر جتنا مناسب سمجھے مقرر کرے۔ یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک غنی سے چالیس درہم یا چار دینار اور فقیر سے دس درہم یا ایک دینار لیا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غنی اور فقیر میں کوئی فرق نہیں، ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر کوئی چیز لی جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غنی سے ہر ماہ چار درہم لیے جائیں اور متوسط الحال سے ہر ماہ دو درہم اور فقیر سے ہر ماہ ایک درہم کر کے لیا جائے بشرطیکہ وہ کام کاج پر قادر ہو ورنہ معاف ہے۔

ہر ایک کے **دلائل:** سفیان ثوریؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ سے مختلف مقدار سے لینا مروی ہے۔ چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ ہر بالغ سے ایک دینار لینے کا حکم ہے اور خود آپ ﷺ نے نصاریٰ نجران سے ایک ہزار حلہ پر صلح کی۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ آپ ﷺ نے بلا فرق بین الغنی والفقیر ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافری کپڑے لینے کا حکم دیا۔ امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ غنی اور فقیر کے درمیان فرق ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ کما سیاتی۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں مصنفہ ابن ابی شیبہ کی روایت سے ان عمر وضع فی الجزیة علی الغنی ثمانية واربعين درهماً و علی المتوسط اربعة وعشرين درهماً وعلى الفقير اثنا عشر درهماً ثم عمل عثمان رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ علی ذلک اور تمام صحابہ انصاری و مہاجرین رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہیں کی۔ تو طبقات ثلاثہ پر تقسیم و تفصیل پر تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا۔ سفیان ثوریؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ تفویض الی رائے الامام کا مسئلہ اجماع صحابہ سے منسوخ ہو گیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ جزیہ صلح و تراضی سے تھا جس میں تفصیل مذکور سے کمی بیشی ہو سکتی ہے اور تنازع ہے جزیہ قہری میں اور یمن صلحاً فتح ہوا۔

مسلمان پر جزیہ نہیں ہے

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :لَا تَصْلُحُ قِبْلَتَانِ فِي أَرْضٍ وَاحِدَةٍ وَلَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ جِزْيَةٌ

تشریح: حدیث ہذا کے دو مطلب بیان کئے گئے۔ ایک یہ کہ أَرْضٍ وَاحِدَةٍ سے جزیرۃ العرب مراد ہے کہ جزیرۃ العرب سے اہل کتاب یہود و نصاریٰ کو نکالنے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ان کا قبلہ مسلمانوں کا قبلہ کعبہ کے علاوہ ہے۔ لہٰذا ان کو یہاں رکھنے سے ایک زمین میں دو قبلے کا ہونا لازم آئے گا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ دو دین و دو قبلے کا بطریق مغالبہ و مساوات ایک زمین میں ہونا مناسب نہیں ہے کہ مسلمانوں کو دار الحرب میں جزیہ دیکر یا ویسا ہی تابع ہو کر رہنا زیبا نہیں۔ کیونکہ اس

سے اسلام و مسلمان کی تذلیل ہوتی ہے اسی طرح کفار و اہل کتاب کو بغیر جزیہ دارالاسلام میں رکھنا بھی مناسب نہیں۔ کیونکہ اس سے ایمان و کفر برابر ہو جاتا ہے۔ حدیث کا دوسرا جملہ ولیس علی المسلم جزیہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی ذمی پر جزیہ باقی رہ گیا تھا اور وہ مسلمان ہو گیا تو اس سے گذشتہ زمانہ کا جزیہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

جزیہ پرصلح کی ایک صورت

الحدیث الشریف: عَنْ أَنسٍ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيْدِ إِلَى أُكَيْدِرِ دُوْمَةَ فَأَخَذُوْهُ الخ

تشریح: جنگ تبوک میں فتح کے بعد آپ ﷺ وہاں بیس دن مقیم رہے آس پاس کے ممالک کے تمام حاکموں نے آکر جزیہ دینا قبول کیا اور صلح کرلی۔ لیکن دومۃ الجندل کے علاقہ کے حاکم اکیدر بن عبدالملک جو نصرانی تھا اس نے سرکشی کر کے حاضر نہ ہوا۔ تو حضور ﷺ نے خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کو امیر بنا کر چوبیس گھڑ سوار کی ایک جماعت روانہ کی اور فرمایا کہ اس کو اگر نیل گائے کا شکار کرتا ہوا پاؤ تو زندہ قید کر کے میرے پاس لے آنا۔ تو وہ حضرات روانہ ہوئے اور اس کو شکار کرتا ہوا پایا اور قید کر کے حضور ﷺ کی خدمت میں لے آئے تو اس نے انکی اطاعت و جزیہ قبول کرنے پر تیار ہو گیا۔ بنابریں آپ ﷺ نے اسکو چھوڑ دیا۔ وہ اپنے قلعہ کی طرف واپس چلا گیا اور دو ہزار اونٹ اور آٹھ سو گھوڑے، چار سو زرہ اور چار سو نیزے حضور ﷺ کی خدمت میں بھیجے اور اطمینان حاصل کرنے کیلئے صلحنامہ لکھوایا۔

یہود ونصاری سے مال تجارت پر محصول لینے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ حَرْبِ بْنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ عَنْ جَدِّهِ أَبِي أُمِّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا الْعُشُورُ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَلَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ عُشُورٌ

تشریح: عشر کے معنی دس ۱۰ حصہ میں سے ایک حصہ اور خراج وہ ہے جو زمین کی پیداوار سے لیا جاتا ہے۔ اراضی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عشری دوسری خراجی عشری وہ زمین ہے جسکے اہل از خود مسلمان ہو گئے یا جس زمین کو عنوۃً و قہراً فتح کر کے غانمین کے درمیان تقسیم کر دی گئی اور جس زمین کو عنوۃً فتح کرنے کے بعد وہاں کے کافر مالک کو اس پر برقرار رکھا گیا وہ خراجی زمین ہے۔ باقی تفصیلات کتب فقہ میں دیکھ لی جائیں۔

اب حدیث مذکور میں جو مسلمانوں سے عشر کی نفی ہے اسکی مراد میں مختلف اقوال ہیں۔ ابن الملک فرماتے ہیں کہ اس سے مال تجارت سے عشر کی نفی مراد ہے اور علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مسلمانوں سے انکی زمین کی پیداوار کے عشر کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں لی جائے گی۔ بخلاف یہود و نصاریٰ کے کہ ان سے وہ عشر لیا جائے گا جس پر مصالحت ہوتی ہے اور اگر کوئی مصالحت نہ ہوئی تو عشر نہیں فقط جزیہ ہے۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک اہل کتاب کی اراضی کی پیداوار پر مطلقاً عشر نہیں ہے۔ کیونکہ ان پر جزیہ ہے لیکن احناف کے نزدیک اگر کفار مسلمانوں کے تجار سے عشر لیتے ہیں تو مسلمان بھی کفار کے تجار سے عشر لیں گے۔ اگر وہ نہیں لیتے ہیں تو ہم بھی نہیں لیں گے۔ کقول اللہ تعالیٰ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ۔ نیز حدیث حرب بھی ہماری مؤید ہے فرمایا انما العشور علی الیهود و النصاریٰ۔ لہٰذا شوافع کے قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

بَابُ الصُّلْحِ (صلح کا بیان)

صلح کے معنی **مصلی در ستگی** ضد فساد ہے۔ پھر یہ اسم بمعنی مصالحہ کے مستعمل ہوتا ہے یعنی آپس میں آشتی و مودت کا معاملہ کرنا

اور آپس میں کسی قسم کا فساد و جھگڑا نہ کرنا۔ علامہ ابن الہمامؒ نے کہا کہ کفار کے ساتھ یا ان کی کسی قوم کے ساتھ امام المسلمین اگر مناسب سمجھے اور مسلمان کی مصلحت ہو تو صلح و آشتی کر سکتا ہے خواہ مال کے ذریعہ ہو یا بغیر مال کے ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا لیکن اگر صلح و مصالحت میں مسلمانوں کی مصلحت کے خلاف ہو تو صلح کرنا جائز نہیں بالاجماع۔

صلح حدیبیہ کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَا: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْحُدَيْبِيَةِ فِي بِضْعَ عَشْرَةَ مِائَةً

تشریح: چونکہ صلح حدیبیہ کے ہزار سے زائد شرکاء کے بارے میں روایات مختلف ہیں بنا بریں یہاں ہزار سے زائد کے بارے میں عدد مبہم ذکر کیا گیا یعنی ہزار سے کچھ اوپر چنانچہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے چودہ سو مروی ہے اور بعض روایت میں تیرہ سو کا ذکر ہے اور بعض روایت میں پندرہ سو مروی ہے اور بعض حضرات نے ان کے درمیان یوں تطبیق دی ہے کہ ہر ایک نے اپنی اپنی اطلاع کے اعتبار سے بیان کیا اور بعض نے کہا کہ ابتدا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ سو اصحاب لیکر نکلے پھر آہستہ آہستہ اور ملتے رہے اور چودہ سو ہو گئے پھر آخر میں پندرہ سو تک پہنچ گئے۔ لہٰذا روایت ثلاثہ میں کوئی تعارض نہیں۔ پھر صلح حدیبیہ کی تفصیل کتب تاریخ میں مذکور ہے۔ فلا اذکرہ۔

بَابُ إِخْرَاجِ الْيَهُوْدِ مِنْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ

جزیرہ ایسی جگہ کو کہا جاتا ہے جو خشکی میں ہو اور چاروں طرف پانی ہو جس کو ہماری زبان میں 'دیپ' کہا جاتا ہے عرب کے تین جوانب میں پانی ہے مگر شمالی جانب ملک شام سے متصل ہے اسلئے زمین عرب کو پوری طرح جزیرہ نہیں کہا جاتا البتہ اکثر جوانب میں پانی ہے بنا بریں ملک عرب کو جزیرہ نما کہا جاتا ہے۔ صاحب قاموس لکھتے ہیں کہ جزیرۃ العرب کہا جاتا ہے جس کو بحر ہند، بحر شام اور دجلہ و فرات نے احاطہ کر رکھا ہے یعنی تہامہ، نجد، حجاز، عروض اور یمن ہیں۔

جزیرہ عرب سے یہود کے اخراج کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ...... أَنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُجْلِيَكُمْ مِنْ هٰذِهِ الْأَرْضِ الخ

تشریح: لفظ مدراس 'دراستہ' سے مبالغہ کا صیغہ ہے جسکے معنی بہت زیادہ درس دینے والا کہ وہ اپنے مذہب کی کتابوں کا لوگوں کو زیادہ درس دیتا تھا۔ جیسا کہ معطاء کے معنی بہت عطا کرنے والا، اور بعض کہتے ہیں کہ مدراس بمعنی مدرس کے ہیں، یعنی وہ جگہ جسمیں درس دیا جاتا ہے جسکو ہم مدرسہ کہتے ہیں۔ اسوقت بیت کی اضافت مسجد الجامع کی طرف اضافت موصوف الی الصفۃ ہو گی۔

پھر یہاں جس جلاوطنی کا ذکر ہے وہ بنو نضیر کی جلاوطنی ہے جو ۴ھ میں ہوئی اور عام بنو قریظہ کا قتل و اجلاء جو ۵ھ میں واقع ہوا وہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد بنو قینقاع کے یہود ہیں جن کو بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکلنے کا حکم دیا جو ۷ھ کے بعد ہوا۔ لہٰذا اس وقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے حاضر رہنے میں کوئی اشکال نہیں۔

یہود ونصاریٰ کو جزیرہ عرب سے نکال دو

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسلم أَوْصَى بِثَلَاثَةٍ: قَالَ: أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِيْنَ مِنْ جَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَأَجِيْزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيْزُهُمْ الخ

تشریح: یہاں مشرکین سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ یہود عزیر کو ابن اللہ کہہ کر اور نصاریٰ عیسیٰ کو ابن اللہ کہہ کر مشرکین میں شامل ہو گئے۔ تو جب ان دونوں کو اہل کتاب ہونے کے باوجود نکالنے کا حکم ہے تو دوسرے مشرکین مجوس بت پرست اس اخراج میں ضرور داخل ہوں گے۔ تاکہ پورا جزیرۃ العرب کفر و شرک سے پاک ہو کر اسلامی قلعہ اور کفار کے ہر قسم کے حملہ سے مامون ہو جائے۔ پھر امام شافعیؒ یہاں جزیرۃ العرب سے مکہ، مدینہ، یمامہ اور اسکے آس پاس کی جگہ مراد لیتے ہیں اور یہ حکم خروج انہی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری ارض عرب مراد ہے، فلا یترک فی ارض العرب کینسۃ ولا بیعۃ ولا بیاع فیھا الخمر والخنزیر مصراً کان او قریۃً اور مشرکین کو وہاں باقاعدہ گھر بنانے اور ہمیشہ رہنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ارض عرب کو دوسری اراضی پر فضیلت ظاہر کرنے کیلئے اور باطل ادیان سے عرب کو پاک رکھنے کیلئے چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا: لایجتمع دینان فی جزیرۃ العرب چونکہ حدیث میں جزیرۃ العرب عام ہے لہٰذا امام شافعیؒ کا صرف حجاز کے ساتھ خاص کرنا بلا دلیل ہے۔ فلا یقبل

باب الفئ (فئی کا بیان)

فئی وہ مال ہے جو کفار سے بغیر جہاد و قتال حاصل ہو خواہ وہ ڈر کر مال چھوڑ کے چلے گئے ہوں یا بطور مصالحت جزیہ و خراج کی صورت میں حاصل ہو۔ پھر امام شافعیؒ مال غنیمت پر قیاس کر کے فرماتے ہیں کہ مال فئی سے بھی خمس نکالنا پڑے گا۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ کے نزدیک خمس صرف غنیمت کیلئے خاص ہے فئی سے خمس نہیں نکالا جائے گا۔ کیونکہ آیت غنیمت میں خمس کا ذکر ہے لیکن فئی کی آیت میں خمس کا ذکر نہیں ہے اسی طرح احادیث فئی میں خمس کا ذکر نہیں۔ نیز شیخین اور دوسرے صحابہ کے تعامل میں بھی فئی کے اندر خمس مذکور نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ اور تعامل صحابہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ کا قیاس مرجوح ہے اور فئی کا مال غانمین اور مجاہدین میں تقسیم نہیں ہوگا بلکہ اسمیں کلی اختیار حضور ﷺ کا تھا وہ جس طرح چاہیں تقسیم کریں یا اپنے لیے سب رکھ لیں۔ البتہ دینے کیلئے پابندی لگادی گئی اور مستحقین متعین کر دیئے گئے کہ یہ مال انہیں کے درمیان دائر رہنا چاہیئے۔ چنانچہ فرمایا گیا: مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ اور غنیمت کے مال کے بارے میں جو آیت نازل ہوئی اسکے خمس کے مستحقین وہی ذکر کئے گئے اور دونوں کے مستحقین چھ ذکر کئے گئے۔ اللہ، رسول، ذوی القربیٰ، یتیم، مسکین، ابن السبیل۔ اب اللہ تو ہر چیز کا حقیقی مالک ہے بنا بریں اللہ کا ذکر تبرکاً اور اس مال کی شرافت و عظمت ظاہر کرنے کیلئے ہے۔ لہٰذا مال فئی اور خمس غنیمت کے مستحقین پانچ رہ گئے۔ لیکن یہ اختیار صرف حضور ﷺ کیلئے تھا آپ ﷺ کے بعد ائمۃ المسلمین کو یہ اختیار نہیں بلکہ انکو ضروری ہے کہ مستحقین کو دیں۔

مال فئی کا مصرف

الحدیث الشریف: عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانِ قَالَ: ذَكَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَوْمًا الْفَيْءَ فَقَالَ: مَا أَنَا أَحَقُّ بِهٰذَا الْفَيْءِ مِنْكُمْ الخ

تشریح: علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا مطلب یہ ہے کہ مال فئی میں خمس نہیں نکالا جائے گا بلکہ سب عام مسلمین کا حق ہے کہ ان کے مصالح میں خرچ کیا جائے گا مثلاً اپاہج اور دوسرے اعذار کی بناء پر کسی چیز پر قادر نہ ہو اس کو دینا اور مقاتلین پر خرچ کر کے اسلامی سرحد کی حفاظت کرنے پر خرچ کرنا اور چوکیدار و قضاء وغیرہ کے ذریعہ سیاست مدنیہ بجا رکھنے کیلئے خرچ کرنا اور اسلامی تعلیم کو باقی رکھنے کیلئے مدرسین کا خرچہ دینا اور ترتیب اخلاق و اصلاح اعمال کیلئے خطباء مقرر کر کے ان

کے مصارف برداشت کرنا، عام مسلمانوں کے مزارع و باغات کی سیرابی کیلئے نہر و تالاب کھودنا اور چلنے پھرنے کیلئے راستہ و پل بنانا۔ الغرض منافع مشترکہ میں خرچ کرنا، تو نفس استحقاق میں برابر ہیں۔ البتہ اختلاف المراتب و تفاوت فی الفضائل کی وجہ سے کمی بیشی ہوسکتی ہے جیسا کہ حضور ﷺ اہل بدر اور بیعت رضوان کے درمیان تفاوت سے تقسیم کرتے تھے۔ لہٰذا قدیم الاسلام یا کثرت عیال اور دوسرے کمالات میں تفاوت کی بناء پر فرق کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ یہی جمہور صحابہ وائمہ کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک میراث کے مانند مال فئی برابری کے ساتھ تقسیم ہوگی۔ مگر جمہور صحابہ کے فتویٰ کے خلاف ان کا میراث پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

قضیہ فدک میں حضرت عمرؓ کا استدلال

الحدیث الشریف: وعنهُ قال: كان فيما احتجَّ فيهِ عُمَرُ أنْ قال: كانَتْ لرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلاثُ صَفَايَا

تشریح: صفایا صفیۃ کی جمع ہے جسکے معنی منتخب اور چھانٹی ہوئی چیز ہے اور یہاں مراد یہ ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے امام کوئی پسندیدہ چیز اپنے لیے خاص کر لے۔ لیکن اس صفی کا اختیار صرف نبی اکرم ﷺ کیلئے خاص تھا۔ حضور ﷺ کے بعد کسی امام کو صفی لینے کا حق نہیں۔ اس میں تمام صحابہ وائمہ کا اجماع ہے۔ البتہ خمس غنیمت میں حضور ﷺ کو جو ایک حصہ ملتا تھا وہ حصہ بعد والے ائمہ و خلفاء کو ملے گا یا نہیں تو بعض کے نزدیک یہ حصہ ملے گا لیکن جمہور اور حنفیہ کے نزدیک وہ بھی حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے۔ سیر الکبیر کی شرح میں علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ کیلئے غنائم سے تین حصے تھے۔ ایک تو صفی کہ حضور ﷺ جو چاہتے تھے لے لیتے، دوسرا خمس الخمس، تیسرا دوسرے غانمین کے مانند ایک حصہ اگر خود جہاد میں شریک ہوتے۔ چنانچہ حضرت صفیہ بنت حیی رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو آپ نے بطور صفی لیا تھا پھر آزاد کر کے خود شادی کر لی، اور اراضی بنی النضیر و فدک خیبر کو بھی اسی قبیل سے تھیں۔ پھر خیبر میں بہت علاقے تھے بعض عنوۃً قہراً فتح ہوئے۔ ان میں سے آپ کو خمس الخمس ملا تھا اور غانمین کے حصہ کے برابر حصہ تو ہے ہی اور بعض علاقے صلحاً فتح ہوئے وہ بطور فئی آپ ﷺ کیلئے خاص تھا جس طرح چاہتے خرچ کرتے۔

قضیہ فدک کی تفصیل

الحدیث الشریف: عَنِ المغيرةِ قال: إنَّ عمرَ بنَ عبدِ العزيزِ جَمَعَ بَنِي مَرْوَانَ . . . وَإنَّ فَاطِمَةَ سَألَتْهُ أنْ يَجْعَلَهَا لَهَا فَأبَى الخ

تشریح: فدک خیبر کا ایک قریہ ہے جو بطور صفی آپ ﷺ نے لے لیا تھا پھر آپ ﷺ نے اسکو مسافرین کیلئے وقف کر دیا تھا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی غربت کی بناء پر آپ ﷺ سے اس فدک کو مانگا تھا مگر آپ ﷺ نے بوجہ وقف کے انکار کیا۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خلیفہ اول حضرت صدیق اکبرؓ سے بطور میراث مانگا تھا۔ لیکن صدیق اکبرؓ نے حدیث پیش کی کہ: لانورث ماترکناہ صدقۃ اور دینے سے انکار کیا تو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اندر بتقاضائے طبیعت بشریہ کچھ انقباض پیدا ہو گیا اور مرتے دم تک فدک کے بارے میں صدیق اکبرؓ سے ملیں بھی نہیں اور کوئی بات بھی نہیں کی۔ عام ملاقات سلام و کلام تو ہوتا رہا اور چھ مہینے کے اندر ملنے اور کلام کا موقعہ ہی کتنا ملا؟ پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی نماز جنازہ رات کو ہوئی۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے خیال کیا کہ وہ حضرات میری خبر ضرور کریں گے اور حضرت علیؓ وغیرہ نے سمجھا کہ وہ بغیر خبر ہی آجائیں گے۔ یعنی غلط فہمی میں رات کو جنازہ ہو گیا اور صدیق اکبرؓ حاضر نہ ہوسکے۔

العیاذ باللہ نہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کوئی وصیت کی تھی کہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ میری نماز جنازہ نہ پڑھائے اور نہ حضرت علی و ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے دلوں میں کوئی برا خیال تھا۔ صحیح روایت میں ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ، حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے دروازے پر سخت گرمی میں کھڑے ہو کر عذر خواہی کرتے ہوئے فرمایا: واللہ قرابۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم احب الی من قرابتی لیکن میں کیا کروں۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب خود فرمایا لانورث ماترکناہ صدقۃ، اس پر حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا راضی اور خوش ہو گئیں تھیں، اسکے ہوتے ہی مخالفین و معاندین نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں جو بہتان تراشی کی ہے اس سے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔

پھر حضرت عباس و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حدیث لانورث نہ معلوم ہونے کی بناء پر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے میراث طلب کی تھی لیکن صدیق اکبر رضی اللہ عنہ وہ حدیث پیش کر کے انکار کر دیا اور وہ حضرات خاموش ہو گئے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں وقف کے متولی ہونے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد و پیمان لے کر دونوں کو مشترک حق تولیت دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور میرے دور میں جن مصارف میں خرچ کی جاتی جاتی تھی تم کو بھی ویسا کرنا پڑے گا۔ تو انہوں نے لے لیا لیکن اشتراک کی بناء پر کبھی کبھی تنازع ہو جاتا تھا۔ بناء بریں حضرت عثمان و سعد و زبیر رضی اللہ عنہم کو لے کر دوسری مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے کہ دونوں کو یہ حق تولیت تقسیم کر دیں تاکہ ہر ایک اپنے حصہ میں خدمت کرے، کوئی فتنہ و فساد نہ ہوگا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وغیرہ نے بھی سفارش کی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک تفصیلی بیان دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مشترک طور پر چلاؤ ورنہ میرے حوالے کر دو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بہت فراست سے کام لیا اور بہت دور تک دیکھا کہ اگر تقسیم کر دیا جائے تو ان کے زمانے میں تو صحیح چلے گا مرور زمانہ کیوجہ سے بعد والے ورثہ کسی زمانہ میں ملک میراث کا دعویٰ کر دیں گے۔ بنا بریں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے راستہ ہی بند کر دیا۔

کتاب الصید والذبائح (شکار اور ذبحوں کا بیان)

لفظ صید مصدر ہے جس کے معنی شکار کرنا اور کبھی اسم مفعول مصید کے معنی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے یعنی شکار کیا ہوا جانور اور ذبائح ذبیحۃ کی جمع ہے جس کے معنیٰ ذبح کیا ہوا جانور۔

قرآن و حدیث اور اجماع سے غیر محرم کیلئے غیر حرم میں شکار کرنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا[1] اور حدیث میں ہے کہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا: اذا ارسلت کلبک المعلم اور احادیث میں مذکور ہے کہ صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے شکار کرتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نکیر نہ فرماتے تھے اور اسکی اباحت پر انعقد اجماع الصحابۃ کلھم پھر شکار کرنے کے بارے میں قرآن کریم نے بیان کیا کہ چیرنے اور پھاڑنے والا جانور ہو۔ خواہ پرندہ ہو یا چرندہ، اور وہ تعلیم یافتہ ہو۔ باقی کتے، چیتے وغیرہ کی تعلیم کیلئے تین شرطیں ہیں (۱) جب چھوڑے تو وہ دوڑے (۲) پوری روانگی میں روک لیں تو فوراً باز آجائے بغیر سامنے بڑھنے کے۔ (۳) شکار پکڑ کر مالک کے سامنے لے آئے بالکل نہ کھائے اور پرندہ اور باز وغیرہ کی تعلیم کی دو شرطیں ہیں۔ (۱) چھوڑنے سے اڑے اور (۲) واپس بلانے سے آجائے۔ عدم اکل شرط نہیں۔ اگر چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھے اب اگر وہ جانور کو مجروح کر دے تو اس کا حلال ہوگا جہاں بھی زخم کرے ہاں اگر زندہ پکڑ لائے تو ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح تیر کا حکم ہے۔

کتے اور تیر کے ذریعہ شکار کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عدِيّ بنِ حاتِمٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . وَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ الخ

تشریح: اگر شکاری کتے نے شکار کر کے اس سے کچھ کھالیا اور شکار مر گیا تو اسکی حلت و حرمت کے بارے میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ، اوزاعی اور لیثؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و صاحبینؒ کے نزدیک وہ جانور حلال نہیں۔

دلائل: فریق اول نے عمرو بن شعیبؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی کہ آپ ﷺ نے ابی ثعلبہ خشنیؓ کو فرمایا: کل مما امسک علیک الکلب قال فان اکل منه قال وان اکل منه تو یہاں کتے کے کھانے کی صورت میں بھی کھانے کی اجازت دی۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ اس میں صراحۃً اکل الکلب کی صورت میں صاف منع کیا گیا وان اکل فلا تاکله نیز قرآن کریم کی آیت میں لفظ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ سے بھی صراحۃً معلوم ہو رہا ہے کہ حلت کی شرط ہے مالک کیلئے امساک کرنا اور اسکی پہچان ہوگی نہ کھانے سے اور کھالیا تو معلوم ہوگا کہ اپنے لیے امساک کیا مالک کیلئے نہیں۔

جواب: فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں وان اکل منه کا لفظ ہے وہ بالکل غلط ہے۔ صحیح روایات میں یہ لفظ نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے قرآن کریم اور عدی بن حاتمؓ کی صحیح حدیث کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی۔ نیز حلت و حرمت میں تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔

حدیث مذکور میں دوسرا ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا آکر شریک ہو گیا اور شکار کو مار دیا تو اکثر علماء کے نزدیک وہ شکار حلال نہیں۔ کیونکہ بِسْمِ اللهِ صرف اپنے کتے کو ارسال کرتے وقت پڑھی تھی اور یہاں معلوم نہیں کہ کس کتے نے مارا؟ یہی امام شافعیؒ کا صحیح و مشہور قول ہے۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ارسال کلب وغیرہ کے وقت بِسْمِ اللهِ ترک کردی۔ یا ذبح اختیاری کے وقت بِسْمِ اللهِ چھوڑ دی تو ذبیحہ کی حلت و حرمت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہریؒ اور شعبیؒ اور ابن سیرینؒ کے نزدیک وہ ذبیحہ حرام ہوگا خواہ عمداً چھوڑے یا نسیاناً۔ یہی امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔ اور امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال ہے اور یہ امام مالکؒ کی دوسری روایت ہے۔ احناف اور سفیان ثوریؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک عمداً چھوڑنے کی صورت میں حرام ہے اور نسیاناً چھوڑنے کی صورت میں حلال ہے۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ تو یہاں مطلقاً اللہ تعالیٰ کے نام نہ لینے کی بناء پر کھانے کی ممانعت کی گئی۔ عمداً و نسیاناً کی کوئی قید نہیں۔ فریق ثانی استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کریم اور احادیث میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کا جو حکم ہے وہ عام ہے خواہ زبان سے ہو یا قلب سے۔ اور ذکر قلبی نیت کرنے سے متحقق ہو جاتا ہے یعنی جب ذبح کرنے کی نیت ہو یا شکار کی نیت سے کتا، باز یا تیر چھوڑا تو اس رب کا ذکر متحقق ہو گیا۔ لہٰذا زبان سے بِسْمِ اللهِ پڑھنا ضروری نہیں۔

فریق ثالث یعنی امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ دلیل پیش کرتے ہیں اسی آیت سے کہ اس میں ترک اسم رب کو فسق کہا گیا اور ظاہر بات ہے کہ فسق متحقق ہوتا ہے عمداً کی صورت میں۔ لہٰذا عمداً ترک کرنے سے نہ کھانے کا حکم ہے اور نسیان اس میں داخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ نسیان مرفوع عن هذه الامة۔ قال النبی ﷺ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ نیز انسان کثیر النسیان ہے بالخصوص ذبح کے وقت دل میں ڈر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں سہو و نسیان زیادہ ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں اگر ذبیحہ کو حرام

قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔ وھو مدفوع عنا۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ نے دونوں قسم کے نصوص کو پیش نظر رکھتے ہوئے بین بین کی راہ اختیار کی کہ عمداً چھوڑنے سے حرام ہوگا اور نسیاناً چھوڑنے سے حرام نہ ہوگا۔

اہل ظواہر نے جو آیت کے اطلاق سے استدلال کیا ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ آیت میں وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ کا لفظ عمداً کی قید پر دلالت کرتا ہے۔ کماذکرنا۔ اسی طرح رفع عن امتی سے بھی عمد کی قید لگانا ضروری ہے ورنہ حدیث اور قرآن میں تعارض ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے جو ذکر قلبی مراد لیا ہے وہ خلاف ظاہر ہے۔ ہاں نسیان کی صورت میں معذور ہونے کی بناء پر ذکر قلبی پر اکتفا کرلیا جائے گا۔ کماھو مذھبنا۔

بندوق کی گولی کے شکار کا حکم

الحدیث الشریف : وَعَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّا . . . إِنَّا نَرْمِي بِالْمِعْرَاضِ. قَالَ: كُلْ مَا خَزَقَ الخ

تشریح: 'معراض' وہ تیر ہے جو شکار پر عرضاً لگتا ہے، دھار کی طرف سے نہیں لگتا ہے نیز ثقیل لکڑی یا لاٹھی جسکی طرف میں کبھی لوہا بھی ہوتا ہے۔ امام اوزاعیؒ و مکحولؒ اور فقہاء شام کے نزدیک تیر، لاٹھی، ثقیل لکڑی وغیرہ سے شکار کرنے کی صورت میں شکار مر جائے چاہے عرضاً پڑے یا طولاً پڑے۔ زخمی کرے یا نہ کرے شکار حلال ہوگا اسی طرح بندوق سے شکار کردہ جانور حلال ہوگا۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک معراض سے شکار کردہ جانور اگر دھار سے قتل ہو تو حلال ہوگا اور اگر قتل بالعرض ہو یا دباؤ سے ہو تو حلال نہیں ہوگا۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم اور حدیث مذکور کے لفظ كُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ سے کہ اس میں زخم کرکے خون بہا دینے کی کوئی قید نہیں ہے صرف امساک کا ذکر ہے۔ لہٰذا بغیر زخم کے بھی حلال ہوگا۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں اسی عدی بن حاتمؓ کی حدیث کے لفظ مَا خَزَقَ سے کہ اس میں زخم کی قید ہے کہ اگر صید کے اندر زخم نفوذ ہوگیا تو کھانے کا حکم ہے۔ وما اصاب بعرضہ فقتل فانہ وقیذ فلا تاکل، متفق علیہ۔ اس میں صراحۃً وقیذ کی حرمت بیان کی گئی۔ اور وقیذ کہا جاتا ہے بغیر زخم دباؤ سے مقتول جانور کو۔

فریق اول نے آیت وحدیث کے لفظ امساک سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس لفظ سے کلب معلم کی شرط کی طرف اشارہ ہے کہ وہ مالک کیلئے امساک کرے اپنے لیے امساک نہ کرے۔ اسی لیے تو فقط امساک پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ علیکم کا اضافہ کیا اور حدیث میں یہ بھی اضافہ ہے کہ اگر وہ کھالے تو حلال نہیں۔ کیونکہ امساک علیکم نہیں ہوا۔ باقی زخم کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اس لفظ میں اس کا تعرض نہیں کیا گیا۔ دوسرے لفظ خزق سے اس کی شرط لگائی گئی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ لفظ امساک قید جرح کا مخالف نہیں جو دوسرے جملہ میں موجود ہے۔ لہٰذا اس سے جرح کے عدم شرط پر استدلال کرنا درست نہیں۔

مشتبہ ذبیح کا حکم

الحدیث الشریف : عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ . . . . . لَا نَدْرِي أَيَذْكُرُونَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا أَمْ لَا؟ قَالَ: اذْكُرُوا أَنْتُمْ اسْمَ اللهِ وَكُلُوا

تشریح: حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر بِسْمِ اللهِ نہ پڑھی جائے تو کھاتے وقت بِسْمِ اللهِ پڑھنے سے حلال ہو جائے گا

بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال ہے تو تحقیق کے بغیر مسلمان پر حسن ظن کرتے ہوئے بِسْمِ اللہِ کر کے کھالو۔ شریعت بغیر دلیل احتمالات کا اعتبار نہیں کرتی۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بطور دفع وساوس یہ فرمایا۔ جیسا کہ ماقبل میں بہت سے مسائل میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی فرمایا۔

جو چیز بھی رگوں کا خون بہا دے اس سے ذبح جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِیْجٍ قَالَ... مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ الخ

تشریح: دانت اور ناخن اگر غیر منزوع ہوں تو سب کے نزدیک ان سے ذبح کرنا جائز نہیں اور ذبیحہ حلال نہیں ہوگا اور اگر منزوع ہوں تب بھی امام شافعیؒ کے نزدیک ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ احناف کے نزدیک سن وظفر منزوع سے ذبح جائز ہے اور ذبیحہ حلال ہے۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں منزوع وغیر منزوع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہٰذا مطلقاً دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں لفظ انھر الدم بما شئت وافر الاوداج بما شئت ہے۔ رواہما النسائی۔ تو اس میں لفظ 'ما' عام ہے جس سے بھی زخم کر کے خون بہادے ذبح کرنے کی اجازت ہے۔ تو منزوع دانت اور ناخن بھی پتھر کی طرح دھار ہے لہٰذا اس سے ذبح جائز ہوگا۔ اور غیر منزوع کے ذریعے ذبح کرنا اس کے ثقل سے قتل ہوتا ہے دھار سے نہیں اس لیے منخنقہ کے حکم میں ہو جاتا ہے بنابریں حرام ہے۔

امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے غیر منزوع دانت وناخن مراد ہے۔ چنانچہ اسی حدیث کے آخر میں یہ فرمایا کہ یہ حبشی کفار کی چھری ہے اور حبشی کفار کی عادت یہ تھی کہ غیر منزوع دانت اور ناخن سے ذبح کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے منزوع کے ذبیحہ کی حرمت پر استدلال درست نہیں۔ لیکن احناف کے نزدیک بھی ایسا ذبح کرنا مکروہ ہے اسلئے کہ اس سے حیوان کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے اور یہ انسان کا جزء ہے اس کو استعمال میں لانا جائز نہیں۔ نیز دانت ہڈی ہے اور یہ جنات کی خوراک ہے اسکو خون سے ملوث کرنا درست نہیں۔ بنابریں مکروہ ہے۔

پھر حدیث مذکور میں دوسرا ایک مسئلہ بیان کیا گیا کہ اونٹ بھی کبھی کبھی وحشی جانوروں کی طرح بھاگ جاتے ہیں تو اس کیلئے بھی ذبح اضطراری کافی ہے یعنی جسم کے کسی حصہ پر کسی آلہ سے زخم کر کے دم مسفوح کو نکالدے اور اونٹ کے اندر بھاگنے کی عادت زیادہ ہے اسلئے اسکو خاص کر کے بیان کیا گیا ورنہ ہر قسم کے جانور کا یہی حکم ہے مثلاً گائے، بکری، بھینس، مرغی اگر بھاگ جائے اور کسی طرح پکڑا نہ جاسکے تو ان کیلئے کسی آلہ سے جسم کے کسی حصہ پر زخم کر کے خون بہادینا کافی ہے۔

جانوروں کو داغنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الضَّرْبِ فِي الْوَجْهِ وَعَنِ الْوَسْمِ فِي الْوَجْه

تشریح: حدیث مذکور میں جانوروں کو داغ لگانے کی ممانعت ہے نیز اس پر لعنت آئی ہے لیکن بعد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت آنیوالی ہے کہ نبی کریم ﷺ اونٹ پر داغ لگاتے تھے۔ فتعارض الحدیثان۔ تو مختلف جواب دیئے گئے۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ چہرہ پر داغ لگانے پر لعنت اور نہی ہے دوسرے اعضاء پر نہیں اور دوسرے عضو پر لگاتے تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بلا ضرورت نہی اور لعنت ہے اور علامت وامتیاز کیلئے لگانا جائز ہے اور حضور ﷺ ابل الصدقہ کو دوسروں سے امتیاز کی

غرض سے لگاتے تھے۔ ہٰکذا قیل فی المرقاۃ

انسانوں پر داغ لگانے کے متعلق آثار مختلف ہیں۔ بعض روایت سے نہی معلوم ہوتی ہے اور بعض سے اجازت۔ چنانچہ حضور ﷺ نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو داغ لگوایا۔ اسی طرح سعد بن معاذ اور اسعد بن زرارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو داغ لگانے کی اجازت دی۔ بنا بریں بعض نے مطلقاً اجازت دی اور بعض نے ممنوع قرار دیا اور بعض نے بضرورت جائز قرار دیا اور بلا ضرورت ناجائز۔ سب سے صحیح و مختار قول یہ ہے کہ اگر مسلمان عادل و ماہر ڈاکٹر کہے کہ داغ لگانے میں صحت ہے تو جائز ہے ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

وہ جانور جن کا کھانا حرام ہے

الحدیث الشریف :عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ الخ

تشریح: "ناب": نوکدار تیز دانت کا نام ہے جسکے ذریعہ پھاڑنے چیرنے کا کام ہوتا ہے اور وہ رباعیات کے متصل ہوتا ہے اور مسلم شریف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں نھی عن اکل ذی مخلب من الطیور و کل ذی ناب من السباع ہے۔ تو من السباع دونوں کی قید ہے۔ یعنی پرندوں میں جو چنگل والے اور پھاڑنے چیرنے والا ہو وہ حرام ہے لہٰذا فقط چنگل والا پرندہ حرام نہیں ہوگا۔ اسی طرح ذی ناب چوپایہ جو چیرنے پھاڑنے والا ہو وہ حرام ہوگا فقط ناب والا حرام نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہر دونوں قسم میں سباع حرام ہیں غیر سباع حرام نہیں ہوگا صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ سبع سے وہ جانور و پرندے مراد ہیں جن میں پانچ اوصاف ذمیمہ موجود ہوں۔ حملہ کرنا، قتل کرنا، اچک لینا، غارت کرنا، زخمی کرنا، انکو حرام کرنے کی حکمت یہ ہے تاکہ انسان میں اوصاف ذمیمہ پیدا نہ ہوں۔ کیونکہ اخلاق میں غذا کا قوی اثر ہے۔

بَابُ ذِکْرِ الْکَلْب (کتے سے متعلق احکام کا بیان)

اس باب کا مقصد یہ ہے کہ کونسا کتا پالنا جائز ہے اور کونسا ناجائز؟

بلا ضرورت کتا پالنا باعث نقصان ہے

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ

تشریح: كَلْبَ مَاشِيَةٍ سے پہرہ دار کتا اور كَلْبَ ضَارٍ سے وہ کتا جو شکار کا عادی و حریص ہو پھر نقصان اجر کی وجہ یہ ہے کہ اسکے گھر میں رحمت کے فرشتے نہیں ہوں گے یا اس کتے کی وجہ سے گذرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ یا اسلئے کہ بعض کتوں کو حدیث میں شیطان کہا گیا۔ یا اسلئے کہ مالک کی ادنی غفلت کے وقت پاک برتن میں منہ ڈال کر ناپاک کر دیتا ہے۔ پھر علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں کہ نقصان اجر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا ضرورت کتا پالنا حرام نہیں اور یہ نقصان اجر اعمال ماضیہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کتا پالنے کے زمانہ کے اعمال میں نقصان اجر مراد ہے اور دو قیراط کے عمل میں متعدد اقوال ہیں (۱) رات کے عمل سے ایک اور دن کے عمل سے ایک قیراط (۲) فرض عمل سے ایک اور نوافل سے ایک قیراط۔ پھر بعض روایت میں ایک قیراط کا ذکر ہے۔ تو بعض نے کہا کہ بعض راوی نے دو قیراط کی روایت کی ہے وہ مثبت زیادہ ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا۔ یا کم نقصان کرنے میں ایک قیراط کم ہوگا اور کثرت نقصان پر اجر دو قیراط کم ہوگا۔ یا مکہ، مدینہ میں پالنے میں دو قیراط کم ہوگا اور دوسرے شہروں میں ایک قیراط۔ ہٰکذا قال فی المرقاۃ۔

امام الحرمینؒ نے کہا کہ حضورﷺ نے پہلے ہر قسم کے کتوں کو قتل کا عام حکم جاری کیا۔ پھر صرف سیاہ کتوں کو قتل کا حکم دیا۔ بعد میں یہ بھی منسوخ ہو گیا۔ للذا بلا ضرورت اب کسی کتے کو قتل کرنا جائز نہیں لیکن کلب عقور کو قتل کرنا بالاجماع جائز ہے۔

بَابُ مَا يَحِلُّ أَكْلُهُ وَمَا يَحْرُمُ (جن جانوروں کا کھانا حلال یا حرام ہے)

گھوڑے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ وَأَذِنَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ

تشریح: امام شافعی ص واحمدؒ واسحٰقؒ کے نزدیک لحوم خیل حلال ہے اور یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ فریق اول کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَّالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً یہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر احسان کا تذکرہ فرمایا اور اعلیٰ درجہ کی منفعت اکل ہے اور گھوڑے کا کھانا جائز ہوتا تو رکوب وزینت جو ادنیٰ درجہ کی منفعت ہے اس سے احسان نہ جتلا کر اعلیٰ منفعت اکل سے احسان جتلاتے جو حکیم مطلق کی حکمت کا تقاضا ہے جیسا کہ ما قبل کی آیت میں اکل سے احسان جتلایا۔ دوسری دلیل حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام نهى عن لحوم الخيل والبغال والحمير۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ گھوڑا آلہ جہاد ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے: وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ۔

اسلئے مختلف روایات سے گھوڑے کی عظمت واحترام ثابت ہوتا ہے اور اسی سے مسلمانوں اور اسلام کے دشمن کافر کو خوف دلایا جاتا ہے۔ للذا اس کو کھانے کی اجازت دیجائے تو آلہ جہاد کم کر کے مسلمانوں کو کمزور کرنا لازم آئے گا۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ نیز حدیث خالد رضی اللہ عنہ محرم ہے اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مبیح اور دونوں میں تعارض کے وقت محرم کی ترجیح ہوتی ہے۔ بہر حال دلائل نقلیہ وعقلیہ سے مذہب ابو حنیفہؒ کی ترجیح ہوتی ہے۔

گوہ حلال ہے یا حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلضَّبُّ لَسْتُ آكُلُهُ وَلَا أُحَرِّمُهُ

تشریح: علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ الضَّبُّ چھوٹا ایک جانور ہے جس کو اردو میں "گوہ" کہا جاتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ ایک اصل سے دو ذکر ہوتے ہیں اور وہ پانی نہیں پیتا ہے۔ صرف پورا ہوا پر اکتفاء کرتا ہے اور ہر چالیس دن کے بعد ایک قطرہ پیشاب کرتا ہے اور اسکا دانت نہیں گرتا ہے اور سات سو سال تک زندہ رہتا ہے۔ اسکی حلت وحرمت کے بارے میں اختلاف ہے تو امام شافعی وجمہور علماء کے نزدیک ضب بلا کراہت حلال ہے۔ احناف کے نزدیک دوسرے حشرات الارض کے مانند گوہ بھی مکروہ تحریمی ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے دلیل پیش کی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں صراحۃً لا احرمہ کا لفظ ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ اکل الضب علی مائدۃ النبی ﷺ وفیھم ابو بکر اگر ناجائز ہوتا تو حضورﷺ کے دستر خوان میں کیسے کھایا گیا؟ تو معلوم ہوا کہ یہ حلال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبد الرحمن بن شبلی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے: ان رسول اللہ ﷺ نھی عن اکل لحم الضب، رواہ ابو داؤد۔ دوسری

دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فاجدنی اعافہ یعنی اس سے مجھے طبعی نفرت و کراہت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت کی ناگواری شریعت کے موافق ہی ہوتی ہے لہٰذا اس سے شرعی کراہت ہوگی مگر چونکہ ابتک اللہ کی طرف سے صریح کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے حرمت کا اعلان نہیں کیا۔ ادھر کھاتے بھی نہ تھے جس سے معلوم ہو رہا تھا کہ عنقریب حرمت نازل ہو جائے گی۔ چنانچہ عبدالرحمن بن شبلی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں نہی آگئی اور جواز کا حکم منسوخ ہو گیا اس سے شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ بھی دیا گیا کہ ہماری حدیث محرم ہے اور ترجیح اسی کی ہوتی ہے۔ جراد (ٹڈی) کے بارے میں کتاب المناسک میں تفصیل گذر گئی۔ فلا نعیدہ۔

بَابُ العَقِيقَةِ (عقیقہ کا بیان)

عقیقہ کی تعریف: لفظ **عقیقۃ** ماخوذ ہے 'عق' سے جسکے معنی کاٹنے کے ہیں اور عقیقہ نومولود بچہ کے وہ بال ہیں جو ساتویں دن حلق کیے جاتے ہیں۔ پھر اس جانور کو بھی کہا جاتا ہے جو بال کاٹنے کے دن ذبح کیا جاتا ہے۔

عقیقہ کا حکم: پھر امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق عقیقہ واجب ہے اور اہل ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے لیکن جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

اہل ظواہر و امام احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں سلمان بن عامر ضبی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ اس میں امر کا صیغہ فاھر قوا عنہ آیا ہے جو وجوب پر دال ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ اکثر احادیث سنیت پر دال ہیں اور امر ہر جگہ میں وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ پھر اس کی سنیت ساتویں دن سے اکیس دن تک رہتی ہے اسکے بعد سنیت ختم ہو جاتی ہے۔ 'کما روی عن ابن عباس و ابن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما رواہ السرخسی و اوردہ قاضی خان' اور چونکہ لفظ عقیقہ میں عقوق والدین کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ برے نام کو بدل کر اچھا نام رکھتے تھے بنابریں اسکو بجائے 'عقیقہ' کے 'نسیکہ' یا 'ذبیحہ' کہتے تھے اور عقیقہ کو مکروہ سمجھتے تھے اور جن احادیث میں عقیقہ آیا وہ کراہت سے پہلی کی ہیں۔

عقیقہ میں کتنے بکرے ہوتے ہیں

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أُمِّ كُرْزٍ قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَقِرُّوا الطَّيْرَ عَلَى مَكِنَاتِهَا الخ

تشریح: 'مکنات' جمع ہے 'مکنۃ' کی جس کے معنی جائے سکون یعنی آشیانہ، اسکے دو مطلب بیان کئے گئے۔ ایک یہ کہ پرندوں کو آشیانہ سے اڑا کر فال مت نکالو۔ جیسا کہ ایام جاہلیت میں کرتے تھے کہ جب کسی کام کیلئے نکلتے تو آشیانے سے پرندوں کو اڑاتے تھے کہ اگر دائیں طرف اڑیں تو خیر سمجھتے اور کام کیلئے روانہ ہوتے اور اگر بائیں طرف اڑتے تو شر سمجھتے اور کام سے باز آجاتے اور اسی سے بدفالی کو 'تطیر' کہا جاتا ہے چونکہ یہ ایک بیہودہ کام ہے اسلئے شریعت نے منع کر دیا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ پرندے جب رات میں اپنے آشیانہ اور بیضہ میں آرام کیساتھ رہتے ہیں تو ایسی حالت میں شکار منع ہے۔ اور اس حدیث میں دوسرا حکم عقیقہ کا بیان کیا گیا ہے کہ لڑکے کی طرف سے دو بکرے ہوں اور لڑکی کی طرف سے ایک۔

عقیقہ کا طریقہ

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنِ الحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الغُلَامُ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيقَتِهِ

تشریح: مُرْتَهَنٌ بمعنی 'رہین' کے ہے اور وہ اسم مفعول کے معنی پر ہے یعنی بچہ محبوس اور مقید رہتا ہے عقیقہ کے ساتھ

چنانچہ ابو داؤد و نسائی کی روایت میں رھینۃ کا لفظ آیا ہے اور تا مبالغہ کیلئے ہے یا بتاویل نفس تا تانیث کیلئے لایا گیا۔ کما قال علامہ تورپشتیؒ، امام احمدؒ حدیث کا یہ مطلب بیان فرماتے ہیں کہ اگر بچہ کا عقیقہ نہ کیا گیا اور وہ حالت صغر میں مر گیا تو وہ اپنے والدین کی سفارش نہیں کرے گا۔ تو سفارش کرنا والدین کے عقیقہ کرنے پر موقوف و مقید ہے اسلئے 'رھینۃ و مرتھن' کہا گیا اور بعض یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ بچہ کی صحت و سلامتی والدین کے عقیقہ کرنے پر محبوس و مقید ہے اور ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچہ پلیدگی و گندگی کے ساتھ مقید رہتا ہے جب تک ساتویں دن عقیقہ کر کے حلق راس نہ کرلے۔ لہٰذا اب یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ بچہ غیر مکلف ہے وہ ایک عقیقہ کیوجہ سے محبوس و مقید ہوگا۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا عقیقہ

الحدیث الشریف: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَلِيِّ بن أبي طالب قَالَ: عَقَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحَسَنِ بِشَاةٍ الخ

تشریح: حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے عقیقہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ بعض سے ایک بکری معلوم ہوتی ہے جیسا کہ مذکورہ روایت ہے اور ابو داؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ایک بکری کا عقیقہ موجود ہے لیکن نسائی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ دو مینڈھے کے ذریعہ عقیقہ دیا۔ فتعارضا۔ تو اس کی مختلف وجہ تطبیق بیان کی گئیں۔ بعض نے کہا کہ ایک والی روایت بیان جواز پر محمول ہے اور دو والی روایت افضلیت واستحباب پر محمول ہے۔ کیونکہ لڑکیلئے دو بکری دینا سنت ہے اور لڑکی کیلئے ایک۔ بعض نے یہ کہا دو دن میں دو ذبح کیں ایک یوم ولادت میں اور ایک ساتوین دن میں۔ تو بعض روایت میں مجموعہ کو بیان کیا اور بعض روایت میں ہر دن کیلئے الگ الگ بیان کیا۔ فلا تعارضا۔ یا ایک خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے ذبح کی اور دوسرا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو کرنے کیلئے دی۔ لہٰذا ایک والی اور دو والی روایت دونوں صحیح ہیں۔ یہ تو ہوئی وجہ تطبیق اور بعض نے ترجیح سے کام لیا کہ دو والی روایات صحیح اور کثیر ہیں۔ لہٰذا ان کی ترجیح ہوگی اور یا یہ کہا جائے کہ دو والی روایت قولی ہے اور ایک والی فعلی ہے۔ والترجیح للقولی۔

كتاب الأَطْعِمَة (کھانوں کا بیان)

أَطْعِمَة طعام کی جمع ہے جو چیز کھائی جائے۔ یہاں 'مطعومات و مشروبات' دونوں مراد ہیں تغلیباً اطعمہ سے عنوان رکھا اور اس کتاب کا مقصد ان انواع واقسام کا بیان ہے جن کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھایا و پیا یا نہیں کھایا و نہیں پیا اور آداب طعام و شراب بیان کرنا مقصد ہے۔

کھانے کے تین آداب

الحدیث الشریف: عَن عمر بن أبي سَلمَة قَالَ: . . . سم الله وكل بيمينك وكل مِمَّا يليك

تشریح: چونکہ امر کا صیغہ ہے۔ بنابریں اہل ظواہر کے نزدیک کھاتے وقت بِسْمِ اللهِ پڑھنا واجب ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک بِسْمِ اللهِ مستحب ہے کیونکہ یہ فضائل اعمال میں سے ہے اور ایسا عمل سنت یا مستحب ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ ایسا ہی بقیہ دونوں امر کے صیغے استحباب کیلئے ہیں۔ جیسا کہ ابتداء طعام میں بِسْمِ اللهِ اسی طرح کھانا ختم کرنے کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہنا مستحب ہے، جیسا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام جب کچھ کھاتے یا پہنتے تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہتے۔

اسلئے قرآن کریم نے ان کو عَبْدًا شَکُوْرًا کہا۔ اگر چند آدمی ایک ساتھ کھانا کھا رہے ہوں اور ایک نے بِسْمِ اللہِ پڑھ لی تو امام شافعیؒ و دیگر بعض علماء کے نزدیک سب کی طرف سے کافی ہو جائے گی۔ گویا ان کے نزدیک یہ استحباب علی الکفایہ ہے لیکن جمہور کے نزدیک سب کو بِسْمِ اللہِ پڑھنی چاہیے۔ ایک کے پڑھنے سے کافی نہیں ہو گی۔

ٹیک لگا کر کھانا کھانے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا آكُلُ مُتَّكِئًا

تشریح: 'اتکاء' کی چند صورتیں ہیں (۱) پہلو زمین پر رکھ کر بیٹھنا (۲) چوزانو ہو کر بیٹھنا (۳) ایک ہاتھ سے زمین پر ٹیک لگا کر دوسرے ہاتھ سے کھانا (۴) پیٹھ کو کسی دیوار یا تکیہ پر ٹیک لگا کر بیٹھنا۔ کھانے میں یہ سب صورتیں مذموم ہیں اسی طرح خود اوپر بیٹھے اور کھانا نیچے رکھ کر کھائے یہ بھی مذموم ہے۔ کیونکہ یہ متکبرین کی صورت ہے اور بندہ کو چاہیے کہ مولیٰ کے ساتھ نعمت کھاتے وقت تواضع و عبدیت کا اظہار کرے۔ جیسا کہ حضور ﷺ فرماتے ہیں: انا اکل کما یاکل العبد اسی لیے سنت طریقہ یہ ہے کہ کھانے کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھے۔ جس کی تین صورتیں بیان کیں۔ علامہ مناوی نے کہا (۱) اول دونوں رانیں زمین پر رکھ کر قدم کے تالو پر بیٹھے (۲) اکڑو بیٹھنا (۳) ایک پاؤں کھڑا کر کے دوسرے پاؤں کے قدم پر بیٹھنا۔ بہر حال جس صورت میں تواضع و عبدیت کا ظہور ہو ایسی صورت اختیار کرنا چاہیے۔ اسی لیے آپ ﷺ خوان یعنی اونچی چیز پر برتن رکھ کر کھاتے تھے اور نہ مختلف قسم کی چھوٹی چھوٹی پیالیوں میں رنگ برنگ سالن سے کھانا کھاتے تھے اور نہ آپ ﷺ کیلئے میدہ سے چپاتی روٹی پکائی جاتی تھی۔ بلکہ بغیر چھانے ہوئے آٹے سے بڑی بڑی روٹی پکائی جاتی تھی۔

مومن ایک آنت سے کافر سات آنتوں سے کھاتا ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَأْكُلُ أَكْلًا كَثِيرًا . . . إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَأْكُلُ فِي مِعًى وَاحِدٍ، وَالْكَافِرَ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ

تشریح: چونکہ مسلمان اور کافر کی انتڑی برابر ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا مسلمان ایک آنتڑی میں کھاتا ہے اور کافر سات انتڑیوں میں کھاتا ہے۔ یہ ظاہراً نفس الامر کے خلاف معلوم ہو رہا ہے بنا بریں علماء کرام نے اسکی مختلف توجیہات کی ہیں چنانچہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان صرف سد رمق کے اعتبار سے کھاتا ہے اور وہ حریص نہیں اسلئے اس میں برکت دیجاتی ہے۔ بنا بریں تھوڑا کھانا بھی اس کیلئے کافی ہو جاتا ہے۔ بخلاف کافر کے کہ اس کا مطمح نظر ہی کھانا ہوتا ہے اسلئے وہ بہت حریص ولالچی ہوتا ہے۔ اس فرق کو د کھانے کیلئے بطور مثال یہ بیان کیا گیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ مومن کھانے کے شروع میں بِسْمِ اللہِ پڑھتا ہے اسلئے شیطان شریک نہیں ہوتا ہے۔ اور کافر بِسْمِ اللہِ نہیں پڑھتا ہے اسلئے شیطان شریک ہو جاتا ہے۔ بنا بریں مومن کو تھوڑا کھانا کافی ہو جاتا ہے اور کافر کو طعام قلیل کافی نہیں ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ سے مراد سات اخلاق ذمیمہ ہیں۔ یعنی حرص، شرہ، طول امل، طمع، سوء الطبع، حسد، سمن تو کافر ان اخلاق ذمیمہ کے تقاضا پر زیادہ کھاتا ہے اور مومن ایمانی تقاضا پر کم کھاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں مومن کو تنبیہ کرنا مقصد ہے کہ ہمیشہ صبر و قناعت، زہد و ریاضت پر عمل کرتے ہوئے صرف سدّ جوع پر اکتفا کر کے معدہ کو خالی رکھے تاکہ قلب میں نورانیت پیدا ہو۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک متعین کافر کے بارے میں آپ ﷺ نے بطور تمثیل فرمایا۔ بطور قاعدہ کلیہ کے نہیں فرمایا اور بہت سے مطالب بیان کئے گئے۔

کھمبی کے فوائد

الحدیث الشریف :عَن سعید بن زیدٍ قالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ الخ

تشریح: کَمْأَةٌ چھتری کی طرح ایک چیز ہے جو زمین سے اگتی ہے اس کو بنی اسرائیل پر نازل شدہ 'من' کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ 'من' بغیر محنت ومشقت بنی اسرائیل پر اترتا تھا ایسا ہی کَمْأَةٌ کو بلا مشقت حاصل کیا جاتا ہے۔ جس میں نہ بیج ڈالنے کی ضرورت ہے اور نہ پانی سے سیرابی کی ضرورت پڑتی ہے۔ یامراد یہ ہے کہ جس طرح 'من' بطور احسان بنی اسرائیل پر نازل کیا تھا اسی طرح 'کماۃ' کو بھی بطور احسان زمین سے اگایا جاتا ہے۔

باب الضیافۃ (مہمان نوازی کا بیان)

علامہ راغبؒ فرماتے ہیں کہ ضاف یضیف ضیفاً و ضیافۃً کے اصل معنی مائل ہونے کے ہیں اور ضیف کے معنی جو مہمان کے آتے ہیں وہ اسی وجہ سے وہ کسی کے پاس مہمان ہو کر اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ تو اب ضاف کے معنی مہمان ہونا ہو گئے اور اضاف کے معنی مہمانداری کرنے کے ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک خندہ پیشانی کے ساتھ حق ضیافت ادا کرنا۔ ایک دن واجب ہے پھر مستحب ہے۔ لیکن جمہور علماء کے نزدیک مہمانداری کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ کیونکہ یہ اخلاقیات میں سے ہے اور اخلاقیات مستحب ہیں اور بعض روایات میں جو آتا ہے کہ مسلمان جب اہل قریہ کے پاس اترے تو ان پر مہمانداری واجب ہے۔ وہ ابتداء اسلام پر محمول ہے پھر منسوخ ہو گیا۔ یا حالت اضطرار ومخمصہ پر محمول ہے یا یہ عام اہل قریہ کیلئے نہیں بلکہ وہ خاص اہل ذمہ مراد ہیں جنہوں نے عقد ذمہ کرتے وقت یہ عہد کیا تھا کہ جو مسلمان ان کے پاس مہمان ہو اس کی مہمانداری کریں گے۔

الحدیث الشریف : عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ. . . فَاِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حق الضَّيف الخ

تشریح: حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی مہمانداری نہ کرے تو مہمان کیلئے جائز ہے کہ مہمانی کے اندازہ مال اس سے لے سکتا ہے خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو۔ اور یہی امام احمدؒ و اسحٰقؒ کی رائے ہے لیکن جمہور کے نزدیک حق مہمانی بغیر رضامندی نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے لایحل مال امرا الابطیب نفسہ اور حدیث مذکور مضطرین پر محمول ہے یا ابتداء اسلام میں ضیافت واجب تھی اس پر محمول ہے پھر منسوخ ہو گئی۔ ایسا ہی فصل ثانی میں مقدام بن معد یکرب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو 'کان لہ ان یعقبہم بمثل قراہ' کے الفاظ ہیں اس کا محمل بھی یہی ہے۔

حالت اضطراء میں مردار کھانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَن الفجیع العامري أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمِيتَةِ؟ . . . فَأَحَلَّ لَهُمُ الْمَيْتَةَ عَلَى هٰذِهِ الحَالِ

تشریح: مردہ کھانے کے معیار کیا ہے اور کب کھانا جائز ہے؟ اسکی تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک اگر کسی کو نفس کی خوراک اور سیرابی کی حاجت پوری ہونے کی مقدار حلال غذا نہ ملے تو اس کیلئے مردہ کھانا حلال ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بھوک کی وجہ سے جان جانے اور ہلاک ہونے کا قوی اندیشہ ہو تو جان بچنے کی مقدار مردہ کھانا حلال ہے۔ اور اسی کو حالت اضطرار و مخمصہ کہا جاتا ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے۔ فریق اول نے فجیع

عامری رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا کہ صبح و شام دو پیالی دودھ پینے سے سیرابی نہیں ہوئی اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مردہ کھانے کی اجازت دی تو معلوم ہوا کہ اس کا معیار سیراب نہ ہونا، غذا سے نفس کی حاجت پوری نہ ہونا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں ابو واقد لیثیؓ کی حدیث سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرمایا کہ صبح و شام ایک پیالی دودھ نہ ملے اور گھاس و درخت کا پتہ بھی نہ ملے تب حالت اضطرار و مخمصہ ہوگی اور اس وقت مردہ کھانے کی اجازت ہے۔ للہذا صرف ہلاک ہونے کے خوف کے وقت اکل میتہ حلال ہوگا۔ اس سے پہلے نہیں۔

فریق اول نے جس حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی ہلاک نفس کا اشارہ موجود ہے کہ وہ اپنی قوم کی طرف سے وفد بنکر آئے تھے اور صبح و شام دو پیالی دودھ سب کی جان بچا نہیں سکتا۔ اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مردہ کھانے کی اجازت دی۔ للہذا یہ حدیث دوسری حدیث کے مخالف نہیں اور نہ مذہب احناف کے مخالف ہے یا کہا جائے کہ ہماری حدیث محرم ہے اور ان کی حدیث مبیح۔ والترجیح للمحرم۔ حالت اضطرار کی چند صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو وہ ہے جو پہلے گذری کہ بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب ہو۔ دوسری یہ کہ ہلاک کن مرض میں مبتلا ہو اور کوئی مسلمان عادل ماہر ڈاکٹر کہے کہ اس کی شفا مردہ کھانے میں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ظالم کسی کو قتل کرنے یا اس کے باپ ماں و اولاد کے قتل کی دھمکی دیکر مردہ کھانے کو کہے۔ ان تمام صورتوں میں اللہ رحیم و کریم نے إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ کہہ کر مردہ کھانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ لیکن شرط یہ قرار دی کہ غیر باغ ولا عاد، یعنی لذت لیکر نہ کھائے اور سد رمق سے زیادہ نہ کھائے اور اس پر فلا اثم علیہ فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسکی حرمت بحالہ باقی رہتی ہے صرف عارضی اضطرار کی بناء پر مباح قرار دیا گیا۔ سیرابی کے درجہ میں حلال قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ جان ہلاک ہونے کے درجہ تک مباح ہے للہذا امام مالکؒ و احمدؒ کا یہ کہنا کہ سیرابی کے درجہ تک مباح ہے، ظاہر قرآن کے موافق نہیں۔

بَابُ الْأَشْرِبَةِ (پینے کی چیزوں کا بیان)

أَشْرِبَة 'شراب' کی جمع ہے اور یہ ہر پینے کی چیز کو کہا جاتا ہے خواہ پانی ہو یا دوسری کوئی چیز اور شرب اور شروب کے بھی یہی معنی ہیں۔ چونکہ شراب، طعام کے تابع ہے بنا بریں الگ کتاب کا عنوان نہیں لایا گیا بلکہ اطعمہ کے اندر لائے اور فصل کیلئے باب کا عنوان لائے اور لباس بعام کے تابع نہیں ہے اسلئے اس کو کتاب کے عنوان سے لائے۔

تین سانس میں پانی پینا

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَنَفَّسُ فِي الشَّرَابِ ثَلَاثًا

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تین سانس سے پانی پیتے تھے اس طور پر کہ ہر مرتبہ منہ کو برتن سے جدا کر کے سانس چھوڑتے۔ اور دوسری روایت میں جو آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے برتن میں سانس لینے سے منع فرمایا اس سے مراد برتن کے اندر سانس لینا ہے للہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں اور منع کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات ایسے سانس لینے میں منہ سے رال ٹپکنے کا خطرہ ہے جس سے لوگ گھن کریں گے بلکہ خود اپنے کو بھی کبھی گھن آسکتا ہے۔ نیز یہ نظافت کے خلاف ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں آتا ہے کان یتنفس مرتین، کما فی شمائل الترمذی، وہ بعض حالت پر محمول ہے اور انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اکثریت اور عادت شریفہ پر محمول ہے۔ فلا تعارض اور ایک سانس سے پینے کی ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ

اس سے حیوانات کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح پینے سے پیاس زیادہ بجھتی ہے اور خوراک کے ہضم ہونے میں قوت بخشتا ہے۔ معدہ کی خرابی اور اعصاب کی کمزوری سے حفاظت ہوتی ہے۔

مشکیزہ کے منہ سے پانی پینے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ اخْتِنَاثِ الْأَسْقِيَةِ الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مشک کے منہ کو ٹیڑھا کر کے اس سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا۔ کیونکہ یہ طریقہ سنت کے خلاف ہے اسلئے کہ اس سے کپڑے وغیرہ پر پانی گرنے کا اندیشہ ہے۔ نیز مشک کے منہ میں کوئی موذی جانور یا دوسری کوئی ناموافق چیز ہو سکتی ہے جس سے نقصان کا اندیشہ ہے نیز ایک دم معدے میں پانی جا کر نقصان پہنچا سکتا ہے اسی طرح مٹکا، لوٹا وغیرہ کے منہ میں منہ لگا کر پانی پینے کا حال ہے۔ لیکن ترمذی میں حضرت کبشہ کی حدیث ہے انہ شرب من فی قربۃ معلقۃ قائما۔ وہ معارض بن گئی۔ تو اسکی مختلف توجیہات کی گئیں (۱) ضرورت کے وقت جواز ہے بلا ضرورت منع ہے۔ (۲) منع بڑے مشک کے بارے میں ہے اور آپ نے چھوٹے مشک سے پیا۔ (۳) نہی اس صورت پر محمول ہے جبکہ منہ میں زہریلا جانور وغیرہ ہونے کا اندیشہ ہے اور جواز عدم خطرہ پر محمول ہے۔ فلا تعارض۔

کھڑے ہوکر پانی پینے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يَشْرَبَ الرَّجُلُ قَائِمًا

تشریح: اس میں کھڑے ہو کر پینے کی نہی ہے۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اگر کوئی بھول کر قائماً پی لے تو قے کر کے پھینک دینے کا حکم ہے۔ لیکن حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ماء زمزم اور وضو سے باقی ماندہ پانی کو کھڑے ہو کر پینے کا ذکر ہے فوقع التعارض۔ تو دفع تعارض یہ ہے کہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ نہی کی حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے اور کھڑے ہو کر پینا جواز پر محمول ہے یا جگہ نہ ملنے کی وجہ سے قائماً پینا ثابت ہے یا قائماً پینے کی نہی کی وجہ یہ ہے کہ ایک ساتھ معدہ میں گر کر نقصان کا اندیشہ ہے اور ماء زمزم و فضل وضو متبرک پانی ہے اس سے نقصان نہیں ہوگا۔ بلکہ جمیع الاعضاء میں ایک ساتھ پہنچ کر اور زیادہ فائدہ ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصل قانون قاعداً پینا ہے اور یہی حضور ﷺ کی عام عادت تھی اور بیان جواز کیلئے وقتاً فوقتاً قائماً پیتے تھے۔

سونے چاندی کے برتن میں پانی پینا حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

تشریح: 'جرجرۃ' کے اصل معنی شیر یا اونٹ پریشانی کے وقت جو آواز نکالتا ہے پھر پانی پیٹ میں پڑتے وقت جو آواز ہوتی ہے اس پر بھی استعمال ہونے لگا۔ اگر 'نار جہنم' کو منصوب پڑھا جائے اور یہی ثقات سے مسموع ہے۔ تو مطلب ہوگا کہ گھونٹ گھونٹ کر کے نار جہنم کو اپنے پیٹ میں پیتا رہے گا۔ تو اس وقت یُجَرْجِرُ کے معنی یشرب ہوگا۔ کیونکہ اناء الذہب میں پینا دخول جہنم کا سبب ہوا۔ گویا نار جہنم کو پیتا ہے۔ اور اگر 'نار' کو مرفوع پڑھا جائے تو اس وقت یُجَرْجِرُ کے معنی یصوت ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ نار جہنم اس کے پیٹ میں آواز دیتا رہے گا۔

پھر بعض حضرات اس حدیث کو وعید پر محمول کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سونا چاندی کے برتن میں پینا صرف مکروہ ہے حرام نہیں اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے لیکن جمہور علماء کہتے ہیں کہ اس قسم کی سخت وعید حرام ہی کیلئے ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا سونے چاندی کے برتن میں پینا حرام ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی صحیح قول ہے اور یہ عام ہے مرد و عورت کیلئے۔ ہاں اگر برتن دوسری دھات کا ہو اور صرف سونا کا پانی چڑھایا گیا تو چونکہ وہ خالص سونا نہیں ہے اسلئے اس میں پینا جائز ہے۔ البتہ اگر خالص سونے سے کوئی برتن جڑا گیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا استعمال مکروہ ہے۔ یہی امام محمدؒ کا ایک قول ہے خواہ جس حصہ میں سونا ہے اس میں منہ نہ لگایا ہو۔ کیونکہ ایک جزء کے استعمال سے پورے برتن کا استعمال لازم ہوگا۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس حصہ میں سونا ہے اس سے اگر پرہیز کرے تو پینا جائز ہے کیونکہ جزء تابع ہے اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں جیسا کہ جس جبہ کو ریشم کے دھاگے سے سیا گیا ہو اس کا استعمال جائز ہے۔

دائیں طرف سے جام گھومنا چاہیئے

الحدیث الشریف: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَدَحٍ فَشَرِبَ مِنْهُ . . . مَا كُنْتُ لِأُوثِرَ بِفَضْلٍ مِنْكَ أَحَدًا الخ

تشریح: یہاں غلام سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مراد ہیں وہ دائیں طرف تھے اور بائیں طرف بڑے بڑے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صدیق اکبر رضی اللہ عنہ وغیرہ تھے اور یہ سب ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رشتہ دار قریشی النسل تھے اسلئے آپ نے اذن طلب کیا کیونکہ اس سے ان کے متوحش ہونے کا ڈر نہ تھا۔ بخلاف حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ جانب یمین میں ایک اعرابی تھا اس سے اذن طلب نہیں کیا کیونکہ وہ نو مسلم تھا، متوحش ہونے کا اندیشہ تھا۔ بنابریں کوئی اشکال نہیں ہے۔

پھر اس میں مسئلہ یہ ہے کہ فرائض اور واجبات میں کسی کو اپنے اوپر ترجیح دینا حرام ہے۔ مثلاً اپنے وضو کا پانی دوسرے کو دیکر خود تیمم کرنا یا دوسرے کو کپڑے دیکر خود ننگا نماز پڑھنا۔ اور فضائل و مستحبات میں کسی کو ترجیح دینا مکروہ ہے۔ مثلاً تواضع کر کے صف اول و قرب امام چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دینا۔ ہاں اگر پچھلی صف میں استاد، باپ، شیخ ہو ان کے ادب و احترام کرتے ہوئے اگلے صف میں جگہ دیدینا جائز بلکہ زیادہ ثواب ہوگا۔ کما قال المناوی فی شرح شمائل ترمذی۔ ایثار محمود وہ ہے جو کسی دنیوی معاملہ و حقوق میں ہو۔ قربات و طاعات میں نہیں۔ تو دودھ و پانی کے معاملہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیوی معاملہ خیال کر کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اذن طلب کیا۔ لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بقیہ پینے کو افضل قربات و اعظم برکات سمجھ کر ایثار نہیں کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو اس پر برقرار رکھا۔

باب النقیع والأنبذۃ (نقیع نبیذوں کا بیان)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مشروبات میں سے **نقیع و نبیذ** ہیں۔ **نقیع** کہا جاتا ہے زبیب یا تمر کو پانی میں ڈالا جائے تاکہ اسکی حلاوت پانی میں آکر صاف اور لذیذ ہو جائے اور بدن کیلئے نفع مند ایک شربت بن جائے اور نبیذ مختلف چیزوں سے بنائی جاتی ہے۔ تمر، زبیب، عسل، حنطہ، شعیر وغیرہ سے لیکن اکثر تمر سے بنائی جاتی ہے اور یہ دفع حرارت اور زیادت قوت و حفظ صحت کیلئے بے حد مفید ہے بشرطیکہ حد سکر تک نہ پہنچے اور نبیذ تمر کی چار قسمیں ہیں جن کی تفصیلات کتاب الطہارت میں گذر چکی۔ فراجعہ۔

کن کن برتنوں میں نبیذ بنانا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عَنِ الدُّبَّاء والحنتم والمرفت وَالنَّقِيرِ وَأَمَرَ أَنْ يُنْبَذَ فِي أَسْقِيَةِ الْأَدَمِ

تشریح: چونکہ دُبّاء، وغیرہ کے برتنوں میں نبیذ بنانے میں بہت جلد سکر آجاتا ہے اور کبھی معلوم بھی نہیں ہوتا ہے اور بے خیالی میں مسکر پی جانے کا اندیشہ ہے اور چمڑہ کے برتن میں جلد سکر نہیں آتا ہے۔ بنابریں دباء وغیرہ کے برتنوں میں ابتداء میں نبیذ بنانے کی نہی کی گئی اور چمڑے کے برتن میں بنانے کی اجازت دی گئی اور چونکہ اس میں ذرا شبہ ہو سکتا تھا کہ حرمت وحلت کا دار و مدار ظروف پر ہے اس کی تردید کیلئے حضرت بریدہؓ کی حدیث میں صاف فرمادیا گیا: فان ظرفا لایحل شیئا ولا یحرمہ بلکہ حرمت وحلت کا مدار سکر وعدم سکر پر ہے۔ تو سرعت سکر اور عدم خیال کی بناپر ابتداء اسلام میں 'دباء' وغیرہ کے ظروف میں نبیذ بنانے کی نہی کی گئی۔ پھر حرمت کی شہرت اور دلوں میں نفرت آجانے کے بعد یہ حکم منسوخ ہو گیا اور ہر قسم ظروف میں نبیذ بنانے کی اجازت دیدی گئی۔ چنانچہ فرمایا: فاشربوا فی کل وعاء

کتاب اللباس (لباس کا بیان)

'لباس' مصدر معنی میں اسم مفعول 'ملبوس' کے ہے یعنی پوشاک اور یہ باب سمع سے استعمال ہوتا ہے اور مصدر لُبساً بضم اللام ہے اور ضرب سے لبساً بفتح اللام آتا ہے جس کے معنی خلط ملط کرنا جیسے ولم یلبسوا ایمانھم میں۔ جاننا چاہیے کہ قرآن کریم میں اللہ جل شانہ، نے لباس کے چند مقاصد کی طرف اشارہ فرمایا: يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا اسکی تفسیر میں حضرت حکیم الامۃ تھانویؒ نے فرمایا کہ لباس کے چار درجات ہیں (۱) درجہ ضرورت جو قابل پردہ ہو اور جسم کو ڈھانک لے۔ (۲) درجہ آسائش جو گرمی وسردی سے حفاظت کرے۔ (۳) درجہ آرائش جس سے حسن وزینت حاصل ہو اسی کو رِيْشًا سے تعبیر کیا۔ (۴) درجہ نمائش جس میں دکھلانا اور تفاخر مقصود ہو۔ پہلے دونوں میں کوئی تفصیل نہیں۔ وہ تو ضروری ہیں اور تیسرے درجہ میں بطریق تحدیث بالنعمۃ مستحب وطاعت ہے وبطریق لذت ومسرت مباح ہے اور بطریق تکبر حرام ہے۔ اور چوتھا درجہ تو ناجائز ہے۔

یمنی حبرۃ چادر حضور ﷺ کو پسند تھی

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ أَحَبُّ الثِّيَابِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَلْبَسَهَا الْحِبَرَةُ

تشریح: 'حبرہ' یعنی ایک قسم کی یمنی چادر ہے۔ جو منقش سرخ دھاری دار ہوتی ہے اور نیلے وسبز رنگ کی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ انکے نزدیک سب سے عمدہ اور پسندیدہ ہوتی ہے۔ اسلئے آپ ﷺ بھی زیادہ پسند کرتے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ سبز ہونے کی بناء پر جنتی لباس کی مشابہ ہوتی تھی اسلئے پسند تھی اور یہ پسندیدگی رنگ وجنس کے اعتبار سے تھی اور بناوٹ واستر کے اعتبار سے قمیص زیادہ پسندیدہ تھی جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے کان احب الثیاب الیہ القمیص، رواہ الترمذی۔

اشتمال الصماء جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَأْكُلَ الرَّجُلُ بِشِمَالِهِ أَوْ يَمْشِيَ فِي نعل وَاحِدٍ وَأَنْ يَشْتَمِلَ الصماء الخ

تشریح: 'اشتمال صماء' کہا جاتا ہے کہ ایک چادر سے پورے بدن کو اس طور پر گھیر لینا کہ کسی جانب کھولا نہ جائے اور ہاتھ بھی اندر اس طرح رہے کہ باہر نہ کر سکے۔ چونکہ اس میں منافذ و مداخل بند ہوتے ہیں اسلئے اس کا صماء سے نام رکھا جو ایسا پتھر ہے جس میں کسی قسم کا کوئی سوراخ نہ ہوا۔ اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے یہود کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ نیز جہنمی کے لباس کی طرح ہو جاتا ہے۔ نیز اگر پھسل کر گر جائے تو منہ ناک زخمی ہونے کا خطرہ ہے۔ کیونکہ ہاتھ نکال نہیں سکتا اور فقہاء کرام اس کی اور ایک صورت بتاتے ہیں کہ پورے بدن کو ایک چادر سے لپیٹ کر ایک کنارہ کو مونڈھے پر اٹھا رکھے۔ جس سے کشف عورت ہو جائے۔ اسی لیے یہ مکروہ ہے۔ اور احتباء کی صورت یہ ہے کہ دونوں سرین پر بیٹھ کر ساقین کو کھڑا کر کے دونوں ہاتھوں یا کپڑے سے پنڈلیوں کو باندھ لے۔ اس کی ممانعت اس وقت ہے جبکہ صرف ایک چادر ہو اور نیچے دوسرا کپڑا نہ ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں کشف عورت کا قوی اندیشہ ہے اور اگر نیچے دوسرا کپڑا ہو تو منع نہیں ہے بلکہ جائز اور مستحب ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ کبھی کبھی ایسے بیٹھتے تھے۔

آنحضرت ﷺ کا جبہ

الحدیث الشریف: عن أسماء بنت أبي بکر: أنّها أخرجت جُبّة طيالسة... مكفوفين بالديباج... فنحن نغسلها للمرضى نستشفي بها

تشریح: حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جبہ دکھلانے کی غرض اظہار نعمت ہے نیز تبرک باثار الصالحین کو ثابت کرنا ہے اور چار انگلی سے کم ریشم سے سیا ہوا جبہ پہننا جائز ہے۔ باقی حضرت عمران کی حدیث میں جو آتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا البس القمیص المکفف بالحریر اس سے مراد وہ ہے جو چار انگلی سے زائد ہو یا وہ تقویٰ وورع پر محمول ہے یا اس میں زیادہ زیب وزینت تھی اسلئے لا البس فرمایا اور حدیث اسماء میں جس جبہ کا ذکر ہے وہ ایسا نہیں تھا اسلئے پہنا۔

اسبال ہر کپڑے میں ممنوع ہے

الحدیث الشریف: عن سالم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الإسبال في الإزار والقميص والعمامة الخ

تشریح: 'اسبال' کے اصل معنی لٹکانا اور ڈھانکنا ہے اور یہاں اسبال سے مراد حد شرع سے تجاوز کرتے ہوئے لنگی، پاجامہ اور کرتے کو ٹخنوں کے نیچے لٹکانا اور پگڑی کے شملہ کو نصف ظہر سے نیچے لٹکانا۔ یہاں اسبال عام ہے جیسا کہ حدیث ہذا سے معلوم ہو رہا ہے لیکن اکثر لنگی اور پاجامہ میں ہوتا ہے اسلئے احادیث میں اسبال ازار کا ذکر آتا ہے اور اسی پر زیادہ وعید بھی آئی ہے۔ اب ازار کے بارے میں سنت تو یہ ہے کہ نصف ساق تک ہو جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ازرۃ المومن الی انصاف ساقیہ اور نصف ساق سے ٹخنوں تک جائز ہے اور ٹخنوں کے نیچے اسبال ہے۔ اگر بطور خیلاء و کبر ہو تو حرام ہے اور اگر بے خیالی سے ہو جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن خیال کرنا از حد ضروری ہے اور قباء و کرتا کا بھی یہی حکم ہے۔ بعض دیار میں جو کعبین کے نیچے لٹکا دیتے ہیں وہ سنت کے خلاف ہے یہ بطریق فخر و خیلاء حرام ہے اگر بطریق عرف و عادت ہو تو بعض کہتے ہیں لا باس بہ۔ لیکن کراہت سے خالی نہیں۔ اور پگڑی کا شملہ نصف ظہر تک سنت ہے اور اس سے نیچے بدعت و اسبال ہے اور یہ حرام ہے۔ اور کم سے کم چار انگلی ہونا چاہیے۔

ٹوپی پر عمامہ باندھنا مسلمانوں کی امتیازی علامت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ رُكَانَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَرْقُ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمُ الخ

تشریح: اس حدیث کی دو مرادیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ ہم ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ بغیر ٹوپی پگڑی باندھتے ہیں، دوسرا یہ کہ ہم ٹوپی اور عمامہ دونوں پہنتے ہیں اور وہ صرف ٹوپی پہنتے ہیں پگڑی نہیں باندھتے ہیں۔ پہلا مطلب راجح ہے اور اسلئے کہ مشرکین سے فقط عمامہ باندھنا ثابت ہے مگر ٹوپی پہننا ثابت نہیں ہے۔ پھر حضور ﷺ کی پگڑی کی مقدار کے بارے میں علامہ جزریؒ فرماتے ہیں کہ باوثوق ذریعہ سے مجھے اطلاع ہوئی کہ حضور ﷺ کی دو قسم کی پگڑیاں تھیں۔ ایک قصیر جو سات ذراع کی تھی۔ دوسری طویل جو بارہ ذراع کی تھی۔

سرخ لباس مردوں کیلئے منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: رَآنِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيَّ ثَوْبٌ مَصْبُوغٌ بِعُصْفُرٍ مُوَرَّدًا الخ

تشریح: 'کسم' کے رنگ سے رنگے ہوئے کپڑے کو معصفر کہا جاتا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مطلقاً مباح کہتے ہیں اور بعض مطلقاً حرمت کے قائل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کپڑے بنانے کے بعد رنگا یا جائے تو حرام ہے اور پہلے ہی سے دھاگہ رنگا ہوا ہو تو حرام نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ مجالس میں پہننا حرام ہے اور اپنے گھر میں پہننا جائز ہے اور احناف کے مختلف اقوال ہیں مختار و صحیح قول مکروہ تحریمی کا ہے اور اس سے نماز پڑھنا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ اور عصفوری رنگ کے سوا دوسرے سرخ رنگ کے بارے میں یہی اختلاف ہے اور حنفیہ کا مختار قول بھی یہی ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے چونکہ یہ عورتوں کیلئے جائز ہے اسلئے ان کو دیدینے کو کہا اور اس سے پہلی حدیث میں جلا دینے کا حکم زیادہ بطور وعید و تہدید مبالغۃً فرمایا۔

دس باتوں کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي رَيْحَانَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَشْرٍ . . . وَلُبُوسِ الْخَاتَمِ إِلَّا لِذِي سُلْطَانٍ

تشریح: بادشاہ، قاضی اور امیر کو مہر لگانے کی ضرورت کی بنا پر انگوٹھی پہننے کی اجازت دی دوسروں کو ضرورت نہیں اسلئے منع فرمادیا اسلئے بعض کے نزدیک بلا ضرورت مطلقاً انگوٹھی پہننا ناجائز ہے خواہ سونے کی ہو یا چاندی کی۔ کیونکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا اور بعض کے نزدیک سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہے۔ کیونکہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے سونے کی انگوٹھی پہنی۔ لیکن جمہور کے نزدیک مردوں کیلئے سونے کی انگوٹھی مطلقاً جائز نہیں اور چاندی کی چار آنہ مقدار کے اندازہ جائز ہے زیادہ جائز نہیں۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه عليه السلام نهى عن تختم الذهب اور دوسری حدیث ہے هذان اى الذهب والحرير حرامان على ذكور امتى حلال لاناثهم . لہٰذا مرفوع حدیث کے مقابلہ میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا فعل قابل عمل نہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے وہ منسوخ ہے۔ اور سونے کے علاوہ فضہ سے انگوٹھی جائز ہے بشرطیکہ زیب و زینت مقصود نہ ہو۔ کیونکہ حضور ﷺ کے زمانہ میں آپ ﷺ کے سامنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے چاندی کی انگوٹھی پہننا ثابت ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ کے بعد بھی خلفاء کے زمانہ میں صحابہ پہنتے تھے اور حدیث مذکور میں جو منع فرمایا وہ زینت کیلئے پہننے کے بارے میں ہے۔

بَابُ الْخَاتَم (انگوٹھی پہننے کا بیان)

خاتَم بفتح التاء وہ آلہ کہ جس سے مہر لگائی جاتی ہے۔ اس میں پانچ لغات ہیں۔ خاتَم، خاتِم، خاتام، خِتام، ختم۔ نبی کریم ﷺ نے جب اطراف کے بادشاہ و سلاطین کے پاس تبلیغی خطوط لکھنے کا ارادہ فرمایا تو عرض کیا گیا کہ وہ لوگ غیر مختوم خط قبول نہیں کرتے ہیں۔ تو اس ضرورت کے بناء پر آپ ﷺ نے انگوٹھی بنانے کا حکم دیا۔

سونے کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: اتَّخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ الخ

تشریح: ابتداء اسلام میں سونے کی انگوٹھی کی اجازت تھی پھر مردوں کیلئے حرمت کی حدیث آگئی اور وہ منسوخ ہو گیا اور چاندی کی انگوٹھی مردوں کیلئے جائز ہے اور عورتوں کیلئے مکروہ ہے کیونکہ یہ مردوں کا لباس ہے اور عورتوں کیلئے تشبہ بالرجال حرام ہے۔ سونے چاندی کے سوا اور کسی چیز سے انگوٹھی بنانا کسی کیلئے جائز نہیں۔

عورتوں کیلئے زیور کا استعمال

الحدیث الشریف: عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ يَزِيدَ . . . فِي عُنُقِهَا مِثْلُهَا مِنَ النَّارِ الخ

تشریح: یہاں ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کیلئے بھی سونے کا زیور استعمال کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ پہلی ایک حدیث میں گذر چکا کہ حلال لاناثھم۔ تو علامہ خطابیؒ نے جواب دیا کہ یہ وعید زکوۃ ادا نہ کرنے میں ہے نفس لبس میں نہیں اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ وعید سونے میں اسراف کرنے کی وجہ سے ہے۔ سب سے احسن واضح جواب یہ ہے کہ یہ وعید ابتدائی زمانہ میں تھی جبکہ عورتوں کیلئے بھی سونا حرام تھا پھر حلال لاناثھم والی حدیث سے عورتوں کیلئے حلال کر دیا گیا۔ اور وہ حرمت منسوخ ہو گئی۔ (کمافی المرقاۃ)

بَابُ النِّعَال (پاپوش کا بیان)

نعال 'نعل' کی جمع ہے وہ پاؤں کا لباس ہے جس سے پاؤں کی زمین اور تکلیف دہ چیزوں سے حفاظت کی جاتی ہے اور وہ کبھی مصدری معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اکثر اسم جامد میں اور یہاں یہی مراد ہے کیونکہ جمع کا لفظ لایا گیا۔ اور مصدر کی جمع نہیں آتی ہے۔ علامہ ابن العربیؒ کہتے ہیں کہ نعل لباس الانبیاء ہے اور لوگوں نے غیر نعل کو استعمال کرنا شروع کیا زیادہ کیچڑ کی بناپر اور ہر قوم کا نعل اپنے اپنے عرف کے اعتبار سے مختلف کیفیت کا ہوتا ہے۔ باب ھٰذا میں نبی کریم ﷺ کے نعل مبارک کی صفت بیان کرنا مقصود ہے جو ملک عرب میں متعارف تھا اور بھی مختلف انواع کے ہوتا تھا۔ بنابریں جمع کا صیغہ لایا گیا۔

آنحضرت ﷺ کا عمدہ پاپوش

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعْرٌ

تشریح: یعنی آپ ﷺ ایسے چمڑے سے بنا ہوا جوتا استعمال کرتے تھے جسکو دباغت دیکر بال صاف کر لیے گئے ہوں کیونکہ بال والا جوتا پہننا مترفین و متکبرین کا شعار ہے۔ یہاں ضمناً ایک مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ جوتا پہنکر قبرستان میں چلنا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ ابوداؤد میں بشر بن الخصاصیہ کی حدیث ہے قال بینما انا امشی فی القبور و علی نعلان اذا رجل ینادی من خلفی یا صاحب النعلین اذا کنت فی ھٰذا الموضع فاخلع نعلیک. لیکن جمہور علماء کے نزدیک جوتا لیکر قبرستان

میں جانا جائز ہے البتہ خلاف ادب ہے۔ ایسا ہی بغیر جوتا کے بھی قبرستان میں چلنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ احادیث میں صراحۃً کوئی نہی نہیں ہے۔ بلکہ جواز کا اشارہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ مردہ دفن کرنے کے بعد جب واپس ہوتے ہیں تو مردہ یسمع قرع نعالھم اتاہ ملکان اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جوتا لیکر جانا جائز ہے۔ نیز حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام جوتا پہنکر نماز پڑھتے تھے تو جب مسجد میں جوتا لے کر جانا جائز ہے تو قبرستان میں بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ امام احمدؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس جوتے میں کوئی نجاست وغیرہ تھی اسلئے اتارنے کو کہا۔ کما قال الطحاویؒ۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ میت کے اکرام و تعظیم کی خاطر اتارنے کیلئے کہا ورنہ فی نفسہ جائز ہے۔ لیکن ہمارے عرف میں جب بزرگوں کے پاس جوتا لیکر جانے کو خلاف ادب سمجھا جاتا ہے لہٰذا جوتا لیکر نہ جانا ہی اولیٰ و احتیاط ہے۔

ایک پیر میں جوتا اور ایک ننگا بے ڈھنگا عمل ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نعلٍ واحدةٍ الخ

تشریح: ایک جوتا پہن کر چلنا وقار و مروت کے خلاف ہے۔ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم ہوتا ہے۔ نیز گر جانے کا احتمال ہے۔ پھر لوگوں کے مذاق و ہنسی کرنے کا احتمال ہے جس سے منازعت و مناقشہ کر کے فتنہ و فساد کا اندیشہ ہے۔ بنا بریں آپ ﷺ نے رحمۃً و شفقۃً منع فرمایا۔ لیکن سامنے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ترمذی میں ربما مشی النبی ﷺ فی نعل واحدۃ جس سے تعارض ہو رہا ہے تو جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث قولی ہے جو اصل قانون بتا رہی ہے اور یہ حدیث فعلی ہے جو بیان جواز کیلئے ہو سکتی ہے یا کسی عذر کی بنا پر ہوگی یا کوئی دوسری ضرورت ہوگی۔

بَابُ التَّرَجُّل (کنگھی کرنے کا بیان)

'ترجل' اور 'ترجیل' کے معنیٰ کنگھی کے ذریعہ بالوں کو سیدھا کر کے بالوں کو خوبصورت و مزین کرنا اور اسکا اکثر استعمال سر کے بالوں کو درست کرنے میں ہوتا ہے اور داڑھی کو درست کرنے کیلئے لفظ 'تسریح' آتا ہے اور باب ہذا میں صرف کنگھی کرنے کے متعلق احادیث ذکر نہیں کریں گے بلکہ مطلق زینت کے بارے میں حدیثیں ذکر کریں گے۔ تو گویا اصل مقصود ترجل ہے اور بقیہ تابع ہے۔

پانچ چیزیں فطرت میں داخل ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْفِطْرَةُ خَمْسٌ: اَلْخِتَانُ الخ

تشریح: فطرت کے اصل معنیٰ پھاڑنے اور پیدا کرنے کے ہیں اور حدیث ہذا میں فطرت سے مراد سنت قدیمہ ہے جس کو تمام انبیاء نے اختیار کیا ہے اور تمام شرائع اس پر متفق ہیں۔ گویا وہ امر جبلی اور پیدائشی خصلت ہے۔ کما قال القاضی عیاضؒ۔ 'وقال السیوطی ھذا احسن ماقیل فی تفسیر الفطرۃ واجمعہ'' 'الختان'، ختنہ کے حکم میں اختلاف ہے۔ اکثر الشوافع ختنہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ختنہ سنت موکدہ ہے۔ مردوں کیلئے زیادہ تاکید ہے اور عورتوں کیلئے زیادہ تاکید نہیں اور یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ ولد غیر مختون پیدا ہوا اور اگر مختون پیدا ہو تو ختنہ کا سوال ہی نہیں۔ شوافع دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ختنہ شعار اسلام میں سے ہے لہٰذا واجب ہونا چاہیے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشدد سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ غیر مختون کی شہادت و صلوۃ قبول نہیں اور اس کا ذبیحہ بھی نہ کھانا چاہیے اور ایسی سختی ترک

واجب ہی میں ہوتی ہے۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ یہاں 'فطرۃ' کہا گیا اور اس کے معنی سنت انبیاء کے ہیں۔ نیز مسند احمدؒ اور طبرانی میں خود ابن عباس ص کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: الختان سنۃ للرجال و مکرمۃ للنساء شوافع نے جو شعار ہونے سے وجوب پر استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ سنت بھی شعار ہو سکتی ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشدد کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں ان کے تشدد سے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں اور خود ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی واجب نہیں کہتے۔ لہٰذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشدد کو استحقار پر محمول کیا جائے گا کہ جو شخص ختنہ کو حقیر سمجھے اسکی نماز اور شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ ختنہ کا وقت سات سال سے دس سال تک ہے۔ کما فی فتاویٰ صوفیہ اور مردوں کے ختنہ میں حشفہ کے اوپر جو چمڑا ہے اس کے پورے حصے کو کاٹا جائے تاکہ حشفہ کھل کر ظاہر ہو جائے اور اندر کوئی میل وغیرہ جمنے نہ پائے اور عورتوں کے ختنہ میں اعلیٰ فرج میں ابھرا ہوا ایک چمڑا ہے اس کو کاٹا جائے۔ واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کی شرافت وعزت کو ظاہر کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے سب کو مختون و مسرور (ناف کاٹا ہوا) پیدا کیا تاکہ کوئی ان کا ستر نہ دیکھے۔ مگر حضرت ابراہیم علیہ السلام غیر مختون تھے۔ انہوں نے خود اپنا ختنہ کرایا تھا تاکہ ان سے یہ سنت عملاً جاری ہو۔ 'والاستحداد' یعنی زیر ناف بال کو مونڈنا۔ 'وقص الشارب'۔ علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ مونچھ کا جو بال ہونٹ پر لمبا ہو جائے اسکو کاٹنا تاکہ کھانے میں تکلیف نہ ہو اور میل وغیرہ نہ جمے۔ چونکہ بعض روایت میں 'قص' کا لفظ ہے اور بعض میں 'حلق' کا لفظ ہے اور بعض میں 'احفاء' کا لفظ ہے اور بعض میں 'نھک' کا لفظ ہے۔ ان الفاظ کی مختلف کیفیات بیان کرنا مقصود ہے اور اس کی تین صورتیں نکالیں (۱) اتنا کاٹے کہ ہونٹ کا نچلا حصہ ظاہر ہو جائے (۲) ہونٹ کے اوپر جتنے بال ہیں، سب کو کاٹ دیا جائے کہ بالکل صاف ہو جائے۔ (۳) مونڈا کر صاف کر لینا۔ (۴) اوپر نیچے کاٹ کر درمیان میں ایک لکیر سی چھوڑ دی جائے، باقی حلق کے بال کاٹنے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں، اور محیط میں ہے کہ نہ کاٹنا چاہیے اور حاجبین کے بال کاٹنے میں کوئی حرج نہیں لیکن اس میں آنکھ کا نقصان ہے اور چہرہ کے بال بھی کاٹنے میں کوئی حرج نہیں اور سینہ، پیٹ، اور پیٹھ کے بال کاٹنا خلاف ادب ہے۔

'وتقلیم الاظفار، علامہ نوویؒ اور امام غزالیؒ نے فرمایا کہ ناخن کتروانے میں مستحب طریقہ یہ ہے کہ پہلے دائیں ہاتھ کی انگلیوں کے ناخن کاٹے جائیں اس ترتیب سے کہ دائیں ہاتھ کی مسبحہ سے شروع کرکے ابہام میں ختم کرے۔ پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے شروع کرکے ابہام میں ختم کرے، پھر دائیں پیر کی خنصر سے شروع کرکے بائیں پیر کی بنصر میں ختم کرے۔ ان افعال کے وقت کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ چالیس دن سے تجاوز نہ ہونا چاہیے۔ اور بہتر تو یہ ہے کہ ہر جمعہ کو کرے۔ جیسا کہ بیہقی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ جمعہ کے دن نماز میں نکلنے سے پہلے یہ کام کرتے تھے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہ علیہ السلام کان یاخذ اظفارہ، ویحفی شاربہ، فی کل جمعۃ و یحلق عانتہ فی عشرین یوماً، وینتف الابط فی کل اربعین یوماً، کذا فی المرقاۃ۔

داڑھی منڈانا اور مونچھ بڑھانا مشرکوں کا کام ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ: أَوْفِرُوا اللِّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ

تشریح: یہاں داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے کوئی مقدار معین نہیں کی گئی۔ اسلئے بعض حضرات کہتے ہیں کہ داڑھی جتنا چاہے بڑھانا جائے لیکن جمہور کے نزدیک ہر طرف میں ایک قبضہ سے جو زائد ہے اسکو کاٹ دیا جائے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے اور راوی حدیث نے اپنے عمل سے اس کی حد بیان کر دی تو یہی متعین مقدار ہوگی۔ کیونکہ مقادیر جو غیر مدرک بالقیاس ہیں اس میں صحابی کا قول و فعل حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ کمافی الاصول۔ اور نبی کریم ﷺ سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ کان یاخذ من لحیته من عرضها و طولها۔

حضرت ابو بکرؓ کے والد کو خضاب کے بارے میں حکم

الحدیث الشریف: عَن جَابر قَالَ: أُتِيَ بِأَبِي قُحَافَةَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَرَأْسُهُ وَلِحْيَتُهُ كَالثَّغَامَةِ بَيَاضًا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غَيِّرُوا هٰذَا بِشَيْءٍ وَاجْتَنِبُوا السَّوَاد

تشریح: "حنا" اور "کتم" جو ایک قسم کی گھاس ہے جس کا رنگ سرخ مائل بسیاہ ہے اس سے خضاب لگانا جائز بلکہ مستحب ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ اور دوسرے بعض صحابہ اس قسم کا خضاب لگاتے تھے۔ لہٰذا جس کے بال و داڑھی بالکل سفید ہوگئی اسے اس قسم کا خضاب لگانا چاہیے اور جس کے پورے بال سفید نہیں ہوئے اس کیلئے یہ حکم نہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ جس کی پیری پاکیزہ و خوبصورت باوقار ہو اس کو خضاب نہ لگانا چاہیے اور جس کی پیری بدنما ہو اس کیلئے خضاب لگانا اولیٰ ہے۔ اور نبی کریم ﷺ کے خضاب لگانے میں مشہور ہے کہ سر کے بالوں میں خضاب لگاتے تھے اور داڑھی خضاب لگانے کی ضرورت پیش نہیں آئی اسلئے نہیں لگایا۔ سیاہ خضاب کے بارے میں حدیث مذکور میں صاف نہی آئی ہے اسی طرح احادیث میں اس کیلئے سخت وعید آئی ہے۔ بنابریں اکثر علماء و مشائخ کرام کے نزدیک سیاہ خضاب مکروہ تحریمی ہے۔ زینت نفس و خوشنودی بی بی کی خاطر۔ البتہ مجاہد اور غازی کو دشمنان اسلام پر رعب و ہیبت ڈالنے کیلئے سیاہ خضاب لگانا جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

یہود کے برعکس سر کے بالوں میں مانگ نکالنا سنت ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ . . . ثُمَّ فرق بعدُ

تشریح: سدل الشعر کہا جاتا ہے بالوں کو بغیر تقسیم کے سر کے آس پاس بالوں کو چھوڑ دینا اور فرق کہا جاتا ہے بالوں کو تقسیم کر کے ایک حصہ جانب یمین میں کر دینا اور دوسرا حصہ جانب یسار میں کر دینا۔ نبی کریم ﷺ مدینہ میں تشریف لا کر اولاً اہل کتاب کی تالیف قلوب اور مشرکین کی مخالفت کو ظاہر کرنے کیلئے جس کام میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم نازل نہ ہوتا۔ اس میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے۔ اسی اعتبار سے ابتدا میں سدل شعر کرتے تھے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کی عزت بڑھا دی اور تالیف قلوب کی ضرورت نہ رہی تو جن کاموں میں موافقت اہل کتاب کرتے تھے ان میں مخالفت کرنے لگے اور سدل شعر نہ کر کے فرق شعر کرنے لگے۔

آنحضرت ﷺ کے بالوں کا تذکرہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ وَكَانَ لَهُ شَعْرٌ فَوْقَ الْجُمَّةِ وَدُونَ الوفرة

تشریح: نبی کریم ﷺ سے بال رکھنا ثابت ہے۔ سوائے حج کے حلق ثابت نہیں۔ بنابریں یہی سب سے اعلیٰ

سنت ہے اور حلق کو آپ ﷺ نے پسند کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ حلق کرتے تھے۔ لہٰذا یہ بھی سنت ہے اگرچہ پہلے سے کم درجہ ہے اور برابر کر کے کاٹنا جائز ہے اور کچھ کاٹنا اور کچھ رکھنا حرام ہے اور برابری کر کے نہ کاٹنا مکروہ ہے پھر بال رکھنے کی تین صورتیں ہیں اور ہر ایک کا الگ الگ نام ہے۔ جمہ، وفرہ، لمہ۔ 'جمہ' وہ بال ہیں جو منکبین تک پہنچیں اور 'وفرہ' وہ ہے جو کان کے لو تک پہنچیں اور ''لمہ' جو جمہ اور وفرہ کے درمیان میں ہو یعنی کان کے لو سے کچھ نیچے اتر جائیں لیکن منکبین تک نہ پہنچیں۔ اب حدیث ہذا کا مطلب یہ ہوا کہ حضور ﷺ کے بال درمیان گوش و دوش لمہ کے مرتبہ میں تھے۔ لیکن بعض روایت میں آتا ہے کہ: کان عظیم الجمة الی شحمة اذنیه تو یہ مختلف حالات میں مختلف ہوتے تھے کبھی 'جمہ' ہوتے تھے اور کبھی لمہ یا جب کاٹنے میں دیر ہوتی تو منکبین تک پہنچ جاتے۔ ور کاٹنے کے بعد لمہ ہو جاتے تھے۔ یا دیکھنے میں فرق ہو کر کسی کو جمہ کی طرح معلوم ہوتا تھا اور کسی کو لمہ یا جب گردن جھکاتے تو بال اوپر کی طرف اٹھ جاتے تو لمہ معلوم ہوتے تھے اور جب گردن سیدھی کرتے تو جمہ معلوم ہوتے تھے۔

باب التصاویر (تصویروں کا بیان)

تصاویر تصویر کی جمع ہے جس کے معنٰی صورت بنانا اور یہاں وہ صورتیں مراد ہیں جو کیچڑ یا لکڑی، پیتل، سونا، چاندی سے بنائی جاتی ہیں اور تصاویر اگرچہ عام ہیں ذی روح وغیر ذی روح کیلئے لیکن یہاں فقط ذی روح کی صورت مراد ہے اور اسی میں وعید ہے۔

رحمت کے فرشتے وہاں نہیں آتے جہاں کتا یا تصاویر ہوں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي طَلْحَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا تصاوير

تشریح: یہاں ملائکہ سے رحمت کے فرشتے مراد ہیں ورنہ ملائکہ حفظ و کراماً کاتبین تو ہمیشہ ساتھ رہیں گے۔ اب بحث ہوئی کہ کتے اور تصویر سے عام مراد ہے کہ جس تصویر کو رکھنا اور جس کتے کو پالنا جائز ہے وہ بھی اس حکم میں شامل ہے یا وہ خارج ہے؟ تو بعض حضرات کی رائے کہ اس حکم سے یہ سب خارج ہیں یعنی وہ دخول ملائکہ سے مانع نہیں ہیں۔ لیکن علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہ حکم ہر قسم کے کتے اور تصاویر کیلئے عام ہے کیونکہ تصویر اور کتے سے فرشتوں کو طبعی نفرت ہے۔ جائز ناجائز یہ الگ چیز ہے اور کسی چیز کا اثر الگ ہے جیسا کہ اگر کوئی غلطی سے زہر کھالے تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اس کا اثر ضرور ہوگا کہ وہ آدمی مر جائے گا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ ایک دفعہ حضور ﷺ کی چارپائی کے نیچے ایک کتیا کا بچہ پڑا ہوا تھا اور آپ ﷺ کو معلوم نہ تھا اور اس میں آپ ﷺ کو عذر تھا اس کے باوجود حضرت جبرائیل علیہ السلام نہیں آئے۔ تو معلوم ہوا کہ ضرورت کیلئے کتے اور تصویر رکھنے سے بھی فرشتے داخل نہیں ہوتے البتہ گناہ نہیں ہوگا اور وہ الگ بات ہے۔

اللہ کے ہاں مصور کو سب سے زیادہ عذاب ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللّٰهِ الْمُصَوِّرُونَ

تشریح: اگر 'ناس' سے عام مراد ہو تو 'مصورون' سے وہ لوگ مراد ہیں جو عبادت و پوجا کیلئے تصویر بناتے ہیں تو انکی شدت عذاب میں اشکال نہیں یا جو لوگ اللہ تعالیٰ کی مشابہت اختیار کرنے کیلئے تصویر بنائیں۔ کیونکہ وہ بھی کافر ہیں۔ اگر مصور کی نیت مشابہت اختیار کرنا نہ ہو بلکہ صرف شوق و زینت اور کسی کی یادگار کیلئے تصویر بناتا ہے تو وہ کافر نہیں لیکن کفار کی مشابہت کی بناء

پر فاسق اور مرتکب کبیرہ ہے۔ اس پر بھی سخت عذاب ہو گا۔ اس وقت 'ناس' سے اگر عام مراد ہو تو یہ حکم تہدیداً ہے اور اگر 'ناس' سے خاص مسلمان مراد ہو تو اشدیت عذاب حقیقت پر محمول ہے کہ مسلمانوں میں سب سے زیادہ عذاب مصوروں کو ہو گا۔ البتہ یہ وعید جمہور کے نزدیک جاندار کی تصویر بنانے میں ہے غیر ذی روح مثلاً درخت، پتھر وغیرہ کی تصویر بنانا جائز ہے۔ صرف حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ پھل والے درخت کی تصویر بنانا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: یقول الله تعالیٰ، ومن اظلم ممن ذهب ...... ولیخلقوا حبة اوشعیرة. متفق علیه۔ تو ذی روح و غیر ذی روح دونوں کے بارے میں ظلم کہا گیا۔ جمہور کہتے ہیں کہ عذاب دیتے ہوئے یہ کہا جائے گا احیوا ما خلقتم اور یہ ذی روح ہی میں ہو سکتا ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں صاف اجازت ہے۔ چنانچہ فرمایا: ان کنت لابد فاعلاً فاصنع الشجر و مالا نفس له. (متفق علیه) نیز غیر ذی روح کی شکل بنانے والے کو مصور نہیں کہا جاتا ہے بلکہ نقاش کہا جاتا ہے۔ باقی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو غیر ذی روح میں ظلم کہا گیا وہ ایسی حالت میں جبکہ بلا ضرورت لہو و لعب سے بیہودہ اسراف کرے تو یہ کراہت سے خالی نہیں اور اس کی عادت کرنے سے ذی روح کی تصویر کی عادت ہو جائے گی لہٰذا سدِّ ذرائع کیلئے منع کیا گیا۔

یہاں ایک ضروری بات یاد رکھنے کی ہے کہ بعض ممالک عرب کے علماء یہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں مشین کے ذریعہ عکسی فوٹو کھینچتے ہیں وہ جائز ہے کیونکہ حدیث میں جس تصویر کی ممانعت ہے وہ ایسی تصویر ہے جسکی عبادت کی جاتی ہے۔ وہ مٹی، پتھر، اور لکڑی سے بنائی جاتی ہے عکسی فوٹو کی عبادت نہیں کی جاتی۔ لہٰذا وہ ناجائز نہیں۔ لیکن ان کی یہ بات حدیث کی روشنی میں بالکل غلط ہے۔ کیونکہ فوٹو کی ممانعت صرف عبادت اصنام کی وجہ سے نہیں بلکہ تشبیہ بخلق اللہ بھی اس کی علت ہے اور احیوا ما خلقتم بھی اس کی طرف مشیر ہے اور یہ ہر قسم کے فوٹو کیلئے عام ہے۔ لہٰذا ہر قسم کی تصویر ناجائز ہو گی خواہ ہاتھ کے ذریعہ مٹی، پتھر سے بنائی جائے یا مشین کے ذریعہ بطور عکس کھینچی جائے۔

نرد شیر کھیلنے کی مذمت *

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيرِ فَكَأَنَّمَا صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خِنْزِيرٍ وَدَمِهِ

تشریح: نرد شیر ایک قسم کا کھیل ہے جو گٹھلی کو منتقل کر کے کھیلا جاتا ہے۔ چونکہ اسکی ایجاد شاہ فارس اردشیر بن مالک نے کی تھی اسلئے اسکا نام نرد شیر رکھا گیا۔ دوسرا اور ایک کھیل ہے جسکو شطرنج کہا جاتا ہے۔ تو احناف کے نزدیک دونوں کھیل حرام ہیں بلکہ ہر قسم کا کھیل حرام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کا کھیل جائز ہے کیونکہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے کہ ہو میسر الاعاجم، نیز حضرت ابو موسیٰ فرماتے ہیں لا یلعب بالشطرنج الا خاطئی، وفی روایة هو باطل، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے من لعب بالشطرنج والنردشیر فکانما غمس یده فی دم الخنزیر، نیز اس میں قمار ہے جو حرام ہے پھر قمار نہ بھی ہو کھیل تو ہے اور ہر قسم کھیل کے بارے میں حرمت کی حدیث آئی ہے چنانچہ فرمایا: لهو المومن باطل الا الثلث، اور اسکے ذریعہ ذکر اللہ سے غفلت ہوتی ہے و کل ما الهاک عن ذکر الله فهو میسر امام شافعیؒ نے جو فرمایا کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے کھیل کود سے ذہن تیز کرنے کا کوئی معنی نہیں اس کیلئے اور بہت سے ذرائع ہیں۔

کتاب الطب و الرقی (طب اور جھاڑ پھونک کا بیان)

لفظ 'طب' بکسر الطاء مشہور ہے اور علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ تینوں حرکات سے جائز ہے جسکے معنی امراض کا علاج کرنا اور

اسکے معنٰی جادو کرنے کے بھی آتے ہیں۔اسلئے مطبوب سحر کیے ہوئے آدمی کو کہا جاتا ہے۔اور طب کی دو قسمیں ہیں جسمانی و روحانی۔ نبی کریم ﷺ کی بعثت کا اصل مقصود طب روحانی ہے اور اسکو ویز کیھم کے جملہ سے بیان فرمایا لیکن آپ ﷺ نے طب جسمانی بھی بیان فرمایا تاکہ آپ ﷺ کی شریعت جامع ہو جائے۔ رقی رقیہ کی جمع ہے جسکے معنٰی جھاڑ پھونک و منتر جو بخار والے، درد والے اور آسیب زدہ پر پڑھا جاتا ہے۔اب اگر یہ رقیہ قرآن کریم کی آیات اور حدیث میں بیان کردہ رقیہ سے ہو تو بالاجماع جائز ہے اور اگر عجمی لغات کے ایسے الفاظ سے ہو جن کے معانی معلوم نہ ہوں تو وہ ناجائز ہے۔ کیونکہ اس میں الفاظ کفر کا احتمال ہے اور اگر ایسے الفاظ سے ہو جن کے معنٰی معلوم ہوں اور شریعت کے خلاف نہ ہوں تو بھی جائز ہے اور بعض روایت میں جو نہی عن الرقیٰ ثابت ہے وہ یا تو منسوخ ہے یا ایسے رقیہ کے بارے میں ہے جس کے معنٰی معلوم نہ ہوں۔ یا جو اسکو موثر بالذات سمجھے۔ جیسا کہ ایام جاہلیت میں خیال کیا جاتا تھا۔ لہٰذا نہی اور اباحت میں کوئی تعارض نہیں۔

علم طب کی شرعی حیثیت: پھر علم طب کا بعض ماخذ وحی ہے کہ آپ ﷺ کو وحی کے ذریعہ اطلاع دی گئی کہ فلاں مرض کا علاج فلاں چیز ہے اور بعض تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوا۔ جیسا کہ مسند بزار اور طبرانی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کسی درخت کے پیچھے نماز پڑھتے تھے تو فرماتے تیرا نام کیا ہے؟ وہ درخت اپنا نام کہتا۔ پھر فرماتے تو کس مرض کا علاج ہے؟ تو وہ کہتا، میں فلاں مرض کا علاج ہوں، تو آپ ﷺ اس کو لکھ لیتے۔ جمہور امت سلفاً و خلفاً علاج کرنے کو مستحب کہتے ہیں۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال علیه السلام لکل داء دواء فاذا اصیب دواء داء برأ باذن الله. رواه مسلم۔ لیکن طبیب کبھی مرض کو نہیں پہچانتا۔ اٹکل سے دوا کرتا ہے۔ اسلئے ہزار علاج کے باوجود شفا نہیں ہوتی۔ اگر ٹھیک مرض پر اسی کی دوا پڑے تو شفا ہوگی۔ اسی کو اس حدیث میں فاذا اصیب سے بیان کیا۔ اسی طرح مسند احمد کی حدیث ہے: تداووا یا عباد الله فان الله لم یضع داء الا وضع له دواء غیر داء واحد الهرم لیکن بعض غالی صوفیائے کرام علاج و معالجہ کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ مرض وغیرہ بھی اللہ کی تقدیر سے ہے۔ اسکے مقابلہ کر کے علاج نہ کرنا چاہیے۔ لیکن ان کا یہ کہنا حدیث کی رو سے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ علاج و معالجہ بھی مقدر ہے جیسا کہ آپ ﷺ نے رقیہ و دواء کے بارے میں فرمایا: ھی من قدر الله جیسا کہ بھوک و پیاس لگنا تقدیر میں سے ہے تو کیا کھانا کھانا اور پانی پینا تقدیر کا مقابلہ ہوگا؟ تو پھر سب کچھ چھوڑ دینا چاہیے۔ حالانکہ ایسا کوئی نہیں کرتا۔ لہٰذا کھانا پینا بھی تقدیر میں سے ہے۔ اسی طرح مرض بھی تقدیر میں سے ہے اور دواء بھی پھر بعض روایت میں جو داء و رقیہ نہ کرنے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ دواء و رقیہ نہیں کرتے ہیں وہ بلا حساب جنت میں جائیں گے وہ لکل داء دواء کا معارض نہ سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ لا یسترقون سے علاج بالحرام اور نامعلوم المعنٰی رقیہ اور کفریہ رقیہ سے پرہیز کرنے والے مراد ہیں۔ جائز رقیہ مراد نہیں۔ یا رقیہ والی احادیث بیان جواز کیلئے ہیں اور لا یسترقون والی حدیث بیان افضلیت کیلئے ہے۔ کما قال النوویؒ و ملا علی القاریؒ۔

تین چیزوں میں شفاء ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنَا أَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ

تشریح: کَیّ کے معنٰی آگ سے داغ لگانا۔ تو حدیث ہذا میں کَیّ سے منع فرمایا۔ حالانکہ اس میں شفا کا ذکر کیا۔ اسی طرح سامنے حدیث ہے کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے داغ لگایا اسی طرح حضرت جابر اور سعد بن زرارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو داغ لگایا گیا۔ تو ظاہراً تعارض ہے۔ تو اس میں تطبیق یوں دیجاتی ہے کہ اہل عرب عام طور پر تمام بیماریوں کی آخری دوا داغ سے کرتے تھے اور اس کو موثر حقیقی خیال کرتے تھے اور یہ شرک خفی ہے اس سے بچانے کیلئے منع فرمایا۔ تو جہاں یہ عقیدہ نہیں ہے وہاں داغا گیا یا تو جب تک دوسری دوا سے شفا کی امید ہو داغ نہ لگانا چاہیے اور دوسری دوا سے اگر نہ ہو تب داغ لگائے یا 'کی فاحش' سے منع ہے جس سے نقصان کا اندیشہ ہو اور اجازت غیر فاحش میں ہے۔

شہد میں شفاء ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ...... صَدَقَ اللّٰهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ الخ

تشریح: طبی اعتبار سے یہاں اشکال ہوتا ہے کہ شہد گرم مسہل ہے دست زیادہ لاتا ہے۔ اسکے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس استطلاق کے مریض کو عسل پینے کا کیسے حکم دیا؟ تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ طب کے خلاف ہوا مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا و معجزہ کی برکت سے شفا ہوئی۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ طب کے خلاف نہیں ہوا۔ اسلئے کہ اس شخص کو جو دست آرہا تھا یہ بدہضمی کی بنا پر مادہ فاسدہ جمع ہو گیا تھا اس کو جب تک نہ نکالا جائے اچھا نہیں ہو گا اسلئے مسہل کے ذریعہ سب کو نکالنا چاہیے۔ اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل کو تجویز فرمایا۔ چنانچہ بار بار پلانے سے جب سب مادہ فاسدہ نکل گیا تو اچھا ہو گیا لہٰذا یہ فن طب کے عین موافق ہوا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صَدَقَ اللّٰهُ الخ فرمایا تو بعض نے فرمایا کہ اس سے مراد قرآن نے عسل کے بارے میں جو فرمایا: فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ہے اس میں اللہ صادق ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ شرب عسل میں جو شفاء ہونے کے متعلق وحی نازل ہوئی وہ مراد ہے اور كَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ سے مراد یہ ہے کہ اخطا بطن اخیک کہ اسکی نیت میں تردد تھا۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ سے اطلاع ہوئی کہ آخری دفعہ میں شفاء ہو گی۔ جب فی الحال شفا نہ ہوئی اسلئے صدق کے مقابلہ میں کذب کا اطلاق کیا۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ وَرَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْحُمّى من فيح جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ

تشریح: علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ 'فیح' کے معنٰی گرمی کی بھاپ ہے اور یہاں تشبیہ مراد ہے کہ بخار کی گرمی جہنم کی گرمی کے مشابہہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ حقیقت پر محمول ہے کہ بخار کی گرمی جہنم سے ماخوذ ہے کہ دنیا میں منکرین کی تہدید اور معتبرین کیلئے بشیر ہے۔ کیونکہ اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔ اب اطباء کے اصول کے مطابق بخار والے کیلئے ٹھنڈک اور ٹھنڈا پانی سخت مضر ہے اور اس سے اور سخت امراض ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو أَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ فرمایا نیز دوسری ایک حدیث ہے کہ پانی میں غوطہ لگائے یہ اصول طب کے بالکل خلاف معلوم ہو رہا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصول طب عام بخار کے بارے میں ہے اور حدیث میں جو بیان کیا گیا یہ خاص بخار کے بارے میں تھا جو حجاز میں ہوتا تھا۔ وہ شدت حرارت کی بناء پر صفراء غالب ہو کر صفراوی بخار ہوتا ہے تو اس کیلئے ٹھنڈا پانی بہت مفید ہے اور اب بھی اطباء تسلیم کرتے ہیں کہ ایسے بخار والے کو برف کے پانی سے نہلانا، سر میں پانی کی دھار دینا، ہاتھ، منہ، پیر ٹھنڈے پانی سے دھونا مفید ہے۔ لہٰذا حدیث ہذا اصول طب کے خلاف نہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ نبی صادق کے قول مبارک پر یقین کرتے ہوئے ہر قسم کے بخار

کیلئے ٹھنڈے پانی سے علاج کرے تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی کی لاج رکھتے ہوئے شفا بخشے گا۔

باب الفأل والطيرة (فال اور طیرہ کا بیان)

لفظ 'فال' اکثر بغیر ہمزہ مستعمل ہوتا ہے اور کبھی ہمزہ کے ساتھ بھی مستعمل ہوتا ہے اور 'طیرہ' بکسر الطاء وفتح الیاء اکثر مستعمل ہوتا ہے اور کبھی بسکون الیاء بھی مستعمل ہوتا ہے اور 'فال' کا استعمال خیر وشر میں ہوتا ہے اور 'طیرہ' کا استعمال اکثر شر میں ہوتا ہے۔ چنانچہ فال کے بارے میں کہا جاتا ہے نیک فالی، بدفالی اور صاحب قاموس فرماتے ہیں کہ فال کا اکثر استعمال خیر میں ہوتا ہے اور طیرہ کا شر میں۔ پھر نیک فال لینا محمود اور سنت ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ اچھے نام وجگہ سے نیک فال لیتے تھے اور بد فالی لینا مذموم اور منہی عنہ ہے۔ جیسا کہ ابن عباس ؓ کی حدیث ہے کان النبی ﷺ یتفال ولایتطیر وکان یحب الاسم الحسن، روی فی شرح السنۃ۔ یعنی عمدہ نام کو آپ ﷺ پسند فرماتے ہیں۔ کیونکہ اچھے نام سے اچھے کام صادر ہونے کی امید ہے، اگر برا نام ہوتا تو بدل کر اچھے نام رکھتے۔

اور تطیر کا اصل ماخذ یہ ہے کہ اہل عرب کی یہ عادت تھی کہ کسی کام کیلئے سفر کا ارادہ کرتے تو درخت پر سے کسی پرندہ کو اڑاتے۔ اگر وہ دائیں جانب جاتا تو سفر کو مبارک سمجھتے اور روانہ ہوتے اور اگر بائیں جانب جاتا تو سفر کو منحوس سمجھتے اور رک جاتے اور فال جو اکثر استعمال کے اعتبار سے نیکی کی امیدواری میں ہوتی ہے اور اللہ سے ہمیشہ نیکی کی امید اور فضل ورحمت کی آرزو رکھنا بہتر ہے۔ اسلئے فال نیک بہتر ہے اور طیرہ اکثر شر میں مستعمل ہو کر مذموم ہے۔ اسلئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی رحمت وفضل سے ناامیدی ہوتی ہے۔ وانقطاع الرجاء عن اللہ شنیع

بدشگونی لینا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا طِيَرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ الخ

تشریح: یعنی بدفالی لینے میں جلب منفعت ودفع مضرت میں کوئی دخل نہیں۔ اسکا اعتقاد نہ کرنا چاہیے جو ہونا ہے ہو کر رہے گا تطیر کی نفی کر کے فال کی تعریف میں فرمایا کہ طیرہ جو معنیٰ لغوی کے اعتبار سے عام ہے اس کے انواع میں سے فال اچھا ہے۔ پھر چونکہ اہل عرب طیرۃ کو بھی اچھا سمجھتے تھے انکے اعتقاد کے اعتبار سے اسم تفضیل وَخَيْرُهَا سے بیان کیا للہذا طیرۃ میں خیریت حقیقۃً ثابت نہیں ہوئی۔ یا چونکہ لغت کے اعتبار سے طیرہ نیک فالی وبدفالی دونوں کیلئے عام ہے اسلئے اسم تفضیل اپنے معنیٰ میں صحیح ہے یا اسم تفضیل اپنے اصلی معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ صفت مشبہ کے معنیٰ میں یعنی اچھا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں أَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَّأَحْسَنُ مَقِيلًا یہاں اسم تفضیل اپنے معنیٰ میں نہیں ہے ورنہ دوزخیوں کی خیریت لازم آئے گی۔

چند بے اصل اوہام اور اس کا بطلان

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صفر وفر الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ

تشریح: عَدْوَى کہا جاتا ہے ایک کا مرض دوسرے کی طرف سرایت کرنے کو، جسکو ہم چھوت چھات کہتے ہیں۔ ایام جاہلیت میں یہ اعتقاد تھا کہ کوئی مریض دوسرے تندرست آدمی کے ساتھ بیٹھے یا کھائے تو وہ مرض اسکی طرف سرایت کر کے وہ بھی بیمار ہو جاتا ہے۔ اور فی الحال ہمارے زمانے کے ڈاکٹروں کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ سات قسم کے امراض سرایت کرتے

ہیں۔ جذام، جرب، جدری، بخر، رمد، خصبہ، امراض وبائیہ۔ تو نبی کریم ﷺ نے اس اعتقاد جاہلی کو باطل کرتے ہوئے فرمایا: "عَدْوَی کہ کسی قسم چھوت چھات نہیں ہے۔ اس کا اعتقاد کرنا ٹھیک نہیں۔ بلکہ قادر مطلق نے جیسے اول کو مرض دیا، دوسرے کو بھی دیتے ہیں۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: من اعدی الاول یعنی اول کو کہاں۔ سے مرض نے سرایت کی اگر مرض سرایت کرتا تو سب سے پہلے مریض کے والے سب بیمار ہو جاتے اور خود ڈاکٹر بھی مریض ہو جاتا۔ لہٰذا یہ عقیدہ غلط ہے۔ لیکن حدیث مذکور کے دوسرا جزء، فر من المجذوم، اور بعض روایت میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لایوردھن ذوعاھتہ علی مصح وغیرھا سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرض سرایت کرتا ہے ورنہ بھاگنے اور بیمار آدمی کے صحیح آدمی کے پاس نہ جانے کا حکم نہ دیتے۔ تو اس کے بہت جوابات دیئے گئے۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ لَاعَدْوَی سے اعتقاد جاہلی کو باطل کیا جو اس کو موثر حقیقی سمجھتے تھے اور فر والی وغیرہ احادیث سے یہ بیان کیا گیا کہ اس میں احتیاط کی جائے کیوں کہ بے احتیاطی سے مرض اللہ کے حکم سے سرایت کر سکتا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے اور ایک جواب دیا کہ لوگوں کو برے عقیدہ سے بچانے کیلئے بھاگنے کا حکم دیا کیونکہ ملنے سے تو خدا کے حکم سے مرض ہو گا لیکن لوگ سمجھیں گے کہ وہاں جانے سے مرض نے سرایت کی۔ اگر نہ جا کر بیمار ہو جائے تو یہ عقیدہ نہیں ہو گا۔ لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

وَلَا هَامَةَ: بتخفیف المیم مشہور ہے اور تشدید بھی جائز ہے۔ ھَامۃ کی مختلف تفسیریں کی گئیں بعض کہتے ہیں کہ ایام جاہلیت میں یہ عقیدہ تھا کہ مردہ کی ہڈی سے ایک پرندہ پیدا ہو کر اڑتا رہتا ہے اور مردہ کے گھر میں آتا رہتا ہے کہ جو نحوست کی علامت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مقتول آدمی کے سر سے ایک پرندہ پیدا ہوتا ہے جو ہمیشہ فریاد کرتا رہتا ہے کہ مجھے پانی پلاؤ جب تک قاتل سے قصاص نہ لیا جائے یہ فریاد کرتا رہتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک خاص پرندہ ہے جس کو بوم یعنی 'الو' کہتے ہیں اور ہمارے دیار میں پیچا کہتے ہیں جو اس کے متعلق بعض لوگوں کا عقیدہ تھا کہ یہ اگر کسی کے گھر کے اوپر بیٹھ جائے تو گھر والا ہلاک ہو جائے گا۔ اب بھی ہندوؤں میں یہ عقیدہ ہے۔ تو شریعت نے اس جاہلی عقیدہ کو باطل کر دیا کہ یہ سب بیکار و بیہودہ ہے۔

وَلَا صفر: اسکے بھی مختلف مطالب بیان کیے گئے۔ اول یہ ہے کہ جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ ماہ صفر بلاء و مصائب نازل ہونے کا زمانہ ہے۔ اسلئے یہ منحوس مہینہ ہے اس میں بیاہ شادی نہیں کرتے تھے جیسا کہ اب بھی بعض دیار میں یہ عقیدہ ہے۔ تو شریعت نے کہہ دیا کہ یہ باطل ہے کہ کوئی مہینہ منحوس نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ صفر پیٹ کے اندر ایک سانپ یا کیڑا ہے جو بھوک کے وقت کاٹتا رہتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں قتل و قتال کیلئے مہینوں کو بدل دیتے تھے، محرم کو صفر کہتے اور صفر کو محرم۔ تو حضور ﷺ نے اس کو بھی باطل کر دیا۔

دوسری روایت میں ولا نوء بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ بعض ستاروں کے بعض منازل میں جانے سے بارش ہو گی اور فلاں منزل میں جانے سے خشکی ہو گی وغیرہ۔ تو اس کو بھی باطل کر دیا۔ ستارہ و قمر کا منازل میں جانا علت بارش نہیں اور نہ وہ موثر حقیقی ہے ہاں اگر سبب محض کے درجہ میں مانے تو کوئی حرج نہیں۔

غول اور چڑیل ضرر اور نقصان نہیں پہنچاسکتے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا غُولَ

تشریح: لاغُولَ کے مصداق میں بھی مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں وہ جن و شیطان کی ایک جنس ہے جو میدان میں رہتی ہے اور ادھر جانے والا کا راستہ گم کرا دیتی ہے اور کبھی ہلاک بھی کر دیتی ہے۔ تو آپ ﷺ نے اسکی نفی کر دی لیکن اسکے وجود کی نفی نہیں۔ کیونکہ حدیث میں آتا ہے اذا تغولت الغیلان فبادروا بالاذان، تو یہ ان کے وجود پر دال ہے۔

بدشگونی کوئی چیز نہیں ہے

الحدیث الشریف: عَنْ سعدِ بنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا هَامَةَ وَلَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَإِنْ تَكُنِ الطِّيَرَةُ فِي شَيْءٍ فَفِي الدَّارِ وَالفرسِ وَالْمَرْأَةِ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بدفالی تو نہیں ہے اور اگر کسی چیز میں بدفالی ہوتی تو ان تینوں میں ہوتی اور ان میں بدفالی نہیں۔ للذا کسی چیز میں نہیں ہے۔ اسکے متعلق کتاب النکاح میں تفصیل کیساتھ بیان ہو چکا ہے۔ فلا نعیدہ

باب الکھانۃ (کاہنوں کا بیان)

کھانۃ: بفتح الکاف وکسرہا۔ ہاتھ کی لکیر دیکھ کر فال نکالنے کو کہانت کہا جاتا ہے۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ کاہن وہ شخص ہے جو ہاتھ دیکھ کر یا نام کے عدد نکال کر مستقبل کے متعلق حوادثات و واقعات کی خبر دے اور غیب کے اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرے اور اسکی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ کبھی تو جنات کو تابع کر لیتے ہیں وہ آسمانی خبر چوری کر کے لے آتے ہیں اور جھوٹ موٹ ملا کر کاہنوں کے کانوں میں ڈالتے ہیں اسے وہ غیب کی خبریں کہتے ہیں جن میں کچھ صادق ہو جاتا ہے اور بعض جھوٹ اور بعض لوگوں کی روح کو خبیث جنوں اور شیاطین کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے ان سے وہ استفادہ کرتے ہیں اور ادھر ادھر کی باتیں کہہ دیتے ہیں اور اقوال و افعال اور حالات کو دیکھ کر کچھ اندازہ لگا لیتے ہیں۔ اور یہ کہانت حرام ہے کرنے والا اور اس پر اعتقاد کرنے والا دونوں گنہگار ہیں۔ اس پر مال لینا دینا حرام ہے۔ کیونکہ اس سے علم الغیب کا شبہ ہوتا ہے۔

کتاب الرُّؤیا (خوابوں کا بیان)

رُؤیا، رؤیۃ، رائی، ایک ہی باب کا مصدر ہے اور مادہ بھی ایک ہے لیکن تینوں کے معنٰی میں فرق ہے۔ رویا خواب میں دیکھنا۔ رؤیۃ آنکھ سے دیکھنا۔ رأیا دل سے دیکھنا پھر خواب کی حقیقت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ بیداری کی حالت میں روح انسانی بدن کی تدبیر اور عالم انسانی میں مشغول رہتی ہے اور نوم کی حالت میں روح اس مشغلہ سے فارغ ہو جاتی ہے تو اس کو عالم ملکوت کے ساتھ معنوی وروحانی تعلق ہو جاتا ہے اور اس میں حسب طاقت سیر کرتی رہتی ہے تو اس وقت بقدر طاقت بشری اللہ تعالیٰ سے بلاواسطہ یا بالواسطہ ہمکلامی کا شرف حاصل کرتی ہے اور ملائکہ اور ارواح صالحین سے بھی کلام کرتی ہے اور بیدار ہوتے وقت جب واپس آنے لگتی ہے، راستہ میں شیطان کی جانب سے خلط ملط ہو کر کچھ کذب ہو جاتا ہے اور اللہ اور فرشتہ اور ارواح صالحین سے جو سنتی ہے وہ صادق ہوتا ہے۔ البتہ سب یاد نہیں رہتا ہے اسلئے بیان میں غلطی ہوتی ہے۔ اور علامہ طیبیؒ مختصراً کہتے ہیں کہ خواب کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نائم کے دل میں علوم وادراکات کو پیدا کرتا ہے جیسے بیداری کی حالت میں کرتا ہے اور نائم کے اندر اس قسم کے علوم کے خلق دوسرے امور کی علامت ہے جو آئندہ ہونے والے ہیں وہی اسکی تعبیر ہے اور یہ کبھی صریح ہوگی اور کبھی کنائی۔

سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

تشریح:اکثر روایات میں یہی آتا ہے لیکن دوسری روایات اس سے مختلف ہیں۔ چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں خمسة واربعین ہے اور ایک روایت میں سبعین جزءاً ہے اور بعض میں ستة وعشرین ہے اور بعض میں خمسین جزءاً ہے۔ تو آسان جواب یہ ہے کہ اس سے علوم نبوت کے کثرت اجزاء بیان کرنا مراد ہے۔ تحدید مقصد نہیں مطلب یہ ہے کہ نبوت کے بہت اجزاء ہیں وہ باقی نہیں رہیں گے۔ سوائے اسکے ایک جزء کے وہ خواب اور الرؤیا الصالحۃ ہے اور چھیالیسواں حصہ ہونے کی بعض نے ایک توجیہ کی ہے کہ حضور ﷺ کی پوری نبوت کا زمانہ تئیس سال تھا ان میں چھ مہینے خواب کے ذریعہ مانوس ہوتے رہیں تو اس اعتبار سے خواب کو نبوت کا چھیالیسواں حصہ کہا گیا۔

حضور ﷺ کو خواب میں دیکھنے کی تحقیق

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: من رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي

تشریح: یہ نبی کریم ﷺ کا معجزہ ہے کہ جس طرح کسی کی بیداری میں شیطان حضور ﷺ کی صورت میں نہیں آسکتا اسی طرح حالت نوم میں بھی حضور ﷺ کی شکل وصورت میں نہیں آسکتا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ مظہر رشد وہدایت ہے اور شیطان مظہر گمراہی وضلالت ہے اور ہدایت وضلالت میں ضدیت ہے۔ لہٰذا ایک چیز اپنی ضد کی صورت و شکل اختیار نہیں کر سکتی۔ لہٰذا جس نے خواب میں حضور ﷺ کو دیکھا اس نے حقیقۃً حضور ہی کو دیکھا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ حضور ﷺ کو مخصوص حلیہ وصورت میں دیکھنا ضروری ہے یا جس کسی صورت میں بھی دیکھے خواہ حلیہ مخصوصہ کے موافق ہو یا نہ ہو وہ حضور ﷺ ہی کا دیکھنا ہوگا؟ تو بعض حضرات پہلی رائے کے قائل ہیں حتیٰ کہ یہ کہتے ہیں کہ اگر حضور ﷺ کو جوانی کی حالت میں دیکھے تو وہی حلیہ میں دیکھنے سے صحیح ہوگا اور بڑھاپے میں دیکھے تو اس وقت کا حلیہ یہاں تک کہ جتنے بال سفید تھے بڑھاپے اتنے ہی دیکھنے سے صحیح ہوگا۔ اگر ذرا متغیر دیکھے تو غلط ہوگا جیسا کہ امام التعبیر ابن سیرینؒ کے پاس ایک شخص نے حضور ﷺ کو دیکھنے کے متعلق دریافت کیا لیکن حضور ﷺ کے مخصوص حلیہ پر نہیں دیکھا۔ تو ابن سیرین نے کہا اذهب ما رایت النبی ﷺ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کو جس کسی صورت میں دیکھے وہ معتبر ہوگا۔ خواہ حلیہ مخصوصہ پر دیکھے یا دوسری کسی صورت میں اور متغیر صورت میں دیکھنا یہ دیکھنے والے کے نقص ایمان وضعف اعمال کے اعتبار سے ہے تاکہ وہ اپنے ایمان واعمال کو درست کرلے اور ظاہر حدیث فریق ثانی کی تائید کرتی ہے۔

آنحضرت ﷺ کو خواب میں دیکھنے کی فضیلت

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله عَلَيْهِ وَسلم :من رَآنِي فِي الْمَنَامِ فيسرانی فِي الْيَقَظَةِ وَلَا يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي

تشریح:اسکے متعدد مطالب بیان کیے گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے لوگوں کے بارے میں کہا گیا کہ دور کسی جگہ میں رہ کر حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا تو اللہ تعالیٰ اس کو ہجرت کی توفیق دے گا اور حضور ﷺ کو بیداری کی

حالت میں دیکھے گا اور بعض نے کہا کہ جس نے حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا وہ قیامت میں خصوصیت کے ساتھ حضور ﷺ کو دیکھے گا اور خصوصی شفاعت کا مستحق ہوگا۔ دوسروں کیلئے ایسا نہیں ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ مجھے خواب میں دیکھنا گویا بیداری میں دیکھنا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ چنانچہ بعض روایت میں فکانما یرانی فی الیقظة موجود ہے۔

خوابوں کیلئے اصولی ضابطہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ يَكَدْ يَكْذِبُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ الخ

تشریح: یہاں اِقْتَرَبَ الزَّمَانُ سے آخری زمانہ وقرب قیامت مراد ہے جسا کہ دوسری روایت میں فی آخر الزمان کا ذکر ہے۔ یا تو اس سے لیل ونہار کے برابر ہونے کا زمانہ مراد ہے۔ اس وقت چونکہ انسان کا مزاج صحیح اور معتدل ہوتا ہے۔ بنا بریں خواب میں خلط ملط نہیں ہوتا۔ اسلئے خواب جھوٹ نہیں ہوتا ہے۔ یا تو اس سے وہ زمانہ مراد ہے جس میں سال مہینہ کی طرح اور مہینہ ہفتہ کے مانند اور ہفتہ دن کے برابر اور دن گھنٹہ کے مساوی معلوم ہوگا جیسا کہ بعض روایت میں ہے اور طویل مدت قلیل و قصیر معلوم ہونا خروج مہدی کے وقت ہوگا جبکہ عدل وانصاف کی وسعت کا زمانہ ہوگا اور خوشی کا زمانہ ہے اور اس وقت زمانہ بہت جلد گذر جاتا ہے اور وہ ایمانداری وراستی کا زمانہ ہوگا اسلئے خواب سچے ہوں گے۔

ہجرت سے متعلق آنحضرت ﷺ کا ایک خواب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُهَاجِرُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ فَذَهَبَ وَهْلِي إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ أَوْ هَجَرُ فَإِذَا هِيَ الْمَدِينَةُ يَثْرِبُ الخ

تشریح: ایام جاہلیت میں مدینہ کا نام یثرب تھا اللہ تعالیٰ نے مدینہ کر کے اور حضور ﷺ نے طابۃ وطیبہ کر کے نام رکھا۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کے ایک لڑکے کا نام یثرب تھا۔ اولاد نوح منتشر ہونے کے بعد یثرب اس سرزمین میں مقیم ہوگیا اسلئے اسکا نام یثرب ہوگیا۔ اب یہاں احادیث میں کچھ تعارض ہے نیز خود قرآن کریم وحدیث کے درمیان تعارض ہے کہ حدیث مذکور میں مدینہ کو یثرب کہا گیا اسی طرح قرآن کریم میں بھی یثرب کہا گیا۔ کمافی سورۃ الاحزاب: يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ۔ لیکن مسند احمد میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه علیه السلام قال من سمی المدینة یثرب فلیستغفر الله هی طابة هی طابة اسی طرح بخاریؒ نے اپنی تاریخ میں حضور ﷺ ارشاد نقل کیا ہے کہ جو کوئی ایک بار یثرب کہے اس کی تلافی کیلئے دس بار مدینہ کہنا چاہیے۔ اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں یثرب کا جو ذکر ہے وہ منافقین کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا، خود اللہ نے نہیں کہا۔ باقی تعارض احادیث کا جواب یہ ہے کہ یثرب کا اطلاق نہی سے پہلے ہے یا اطلاق جواز کیلئے ہے اور نہی تنزیہی اور خلاف اولیٰ کیلئے ہے یا جن کو مدینہ معلوم نہ تھا ان کیلئے یثرب کہا اور جن کو مدینہ نام معلوم ہوگیا ان کو نہی ہے۔ چونکہ یثرب کے معنیٰ فساد، یا عقاب ومواخذہ ہے جس میں نحوست ہے اسلئے مدینہ کو اس نام سے یاد نہ کرنا چاہیے۔

کتاب الآداب (آداب بیان)

آداب 'ادب' کی جمع ہے جس کے معنیٰ ہر چیز کی حد کی رعایت کرنا اور ادب بسکون الدال بمعنی جمع کرنا وبلانا لوگوں کو طعام پر جمع کرنا۔ اسی لیے دعوت کیلئے جس کھانا کو تیار کیا جاتا ہے اس کو مادبة کہا جاتا ہے۔ اور اصطلاح میں ادب کہا جاتا ہے خصال حمیدہ کو وملكة تعصم مراعتها عما يشينه، اور علامہ سیوطیؒ فرمایا کہ ادب محمود فعل و قول کو استعمال کرنا ہے۔ نیز حسنات پر

استقامت واعراض عن السیئات کو بھی ادب کہتے ہیں۔

باب السلام (سلام کا بیان)

سلام کرنے اور اس کے جواب دینے کا بیان: سلام کے معنیٰ نقائص وعیوب سے محفوظ رہنا اور یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ایک اسم ہے۔ تو جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان پر السلام علیکم کہتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے حال پر مطلع ہے تو غافل نہ ہونا یا اللہ تعالیٰ کی سلامتی ہو اور اصل میں قبل الاسلام لوگوں کے آپس میں نہایت بغض وحسد وعداوت تھی ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے، جب ایک دوسرے سے ملتے تو خوف کرتے کہ میری جان رہے گی یا جائے گی۔ تو اسلام نے یہ تعلیم دی کہ جب ملو تو سلام کرو کہ تو مجھ سے سلامتی میں ہے مجھ کو بھی سلامتی میں رکھ۔ اسی لیے بھی فوراً وعلیکم السلام کہہ کر اپنے بھائی کو یقین دلائے کہ تو بھی مجھ سے سلامتی میں ہے۔ تو ابتداء اسلام میں مسلمان اپنے اسلام کی اطلاع دیکر تعرض نہ کرنے کیلئے امتیاز بین المسلم والکافر کے واسطے سلام مشروع تھا۔ پس اس کی مشروعیت ابتداء اسلام سے ابتک جاری و مستمر رہی۔ تو ابتداء بالسلام سنت ہے اور جواب دینا واجب ہے۔ لیکن یہاں سنت کا مرتبہ جواب جو واجب ہے اس سے افضل ہے۔ کیونکہ یہ تواضع پر مشتمل ہے اور اداء وجوب کا سبب ہے۔

تخلیق آدم اور فرشتوں کو سلام

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَلَقَ اللهُ آدَمَ علی صورته الخ

تشریح: یہاں صورتہ کی ضمیر اگر آدم کی طرف راجع ہو تو کوئی اشکال نہیں کہ آدم کو ان کی مخصوص صورت پر یکبار گی لفظ 'کن' سے پیدا کر دیا۔ دوسروں کی طرح طوراً فطوراً نطفہ، علقہ مضغہ کے بعد صورت پیدا نہیں کی اور اگر ضمیر اللہ کی طرف ہو تو اشکال ہوتا ہے کہ اللہ کی صورت نہیں ہے تو پھر یہ کیسے صحیح ہوا۔ عام طور سے متقدمین کہتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے ہے اسکی کیفیت ہمیں معلوم نہیں بل نفوض الامر الی اللہ لیکن متاخرین تاویل کرتے ہیں جس کی تفصیل کتاب الایمان میں گذر چکی اور یہاں صورت سے صفت مراد ہے کہ اللہ کی جتنی صفات ہیں ان کا کچھ حصہ دے کر آدم کو پیدا کیا۔ مثلاً سمیع، بصیر، علیم، قادر، وغیرہا۔ تو انسان کے اندر بھی یہی صفات موجود ہیں یا اضافت سے صرف حضرت آدم علیہ السلام کی تکریم وتشریف مراد ہے۔ حقیقۃً صورت مراد نہیں ہے۔

فَزَادُوْهُ وَرَحْمَةُ اللهِ: اس سے معلوم ہوا کہ سلام کے جواب میں جس طرح وعلیکم السلام کہنا جائز ہے اسی طرح السلام علیک کہنا بھی جائز ہے۔ دونوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جواب میں سلام سے زائد کہنا افضل ہے۔ لیکن ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ومغفرتہ تک روایت ملتی ہے۔ لہٰذا اس سے زیادہ بڑھانا سنت کے خلاف ہوگا۔ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوْهَا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جواب میں زائد کہنا افضل ہے اسی لیے فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا کو پہلے لایا اور رُدُّوْهَا کو بعد میں ذکر کیا۔ ملا علی قاریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ دو آدمی ایک ساتھ ایک دوسرے کو سلام کریں تو ہر ایک پر جواب دینا واجب ہے۔

باب الاستئذان (اجازت لینے کا بیان)

استیذان استفعال ہے 'اَذن' یا 'اِذن' سے جسکے معنیٰ جاننا اور مباح کرنا، اجازت دینا۔ تو استیذان کے معنیٰ ہوئے کہ جو شخص

دروازے پر کھڑے ہو کر اذن چاہتا ہے تو گویا جاننا چاہتا ہے کہ گھر میں کوئی ہے یا نہیں یا گھر میں داخل ہونے کے اجازت چاہتا ہے اور استیذان کا حکم قرآن کریم اور سنت نبویہ اور اجماع سے ثابت ہے تو قرآن کی آیت ہے: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِكُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰی اَهْلِهَا اس سے معلوم ہوا کہ سلام اور استیذان دونوں کو جمع کرے۔ اب کس کو مقدم کرے اس میں بحث ہے۔ تو علامہ ماوردیؒ نے کہا کہ اگر پہلے گھر والے پر نظر پڑ جائے تو سلام کو مقدم کرلے کیونکہ حدیث میں آتا ہے السلام قبل الکلام اور ایسے کہے السلام علیکم اادخل قالہ صاحب المرقاۃ

اپنا تعارف غیر مبہم الفاظ میں کرنا چاہیئے

الحدیث الشریف :عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دَيْنٍ كَانَ عَلَى أَبِي فَدَقَقْتُ الْبَابَ فَقَالَ: مَنْ ذَا؟ فَقُلْتُ: أَنَا. فَقَالَ: أَنَا أَنَا كَأَنَّهُ كرهه

تشریح: نبی کریم ﷺ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے طلب اذن پر مَنْ ذَا؟ کہہ کر تعیین و تمیز طلب کی تھی اس پر انہوں نے نام نہ کہہ کر فقط 'انا' کہا جس سے تمیز و تعیین نہیں ہوتی ہے۔ اس پر آپ ﷺ نے نکیر فرمائی اور ایسے کہنے کو مکروہ سمجھا۔ اگرچہ کبھی آواز کے ذریعہ سے معرفت و تعیین ہو جاتی ہے۔ لیکن ادب سکھانے کیلئے آپ ﷺ نے اس پر اکتفاء نہیں کیا یہی اس حدیث کا صاف مطلب ہے۔ بعض حضرات نے یہ کہا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے سنت کے طریقہ پر سلام کے ذریعہ اذن طلب نہیں کیا بلکہ صرف دروازہ کھٹکھٹایا جو خلاف سنت ہے۔ بناء بریں آپ کو ناگواری ہوئی۔ اور بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ لفظ 'انا' میں کبر ہے اسلئے آپ ﷺ نے نکیر فرمائی۔ لہٰذا مطلق لفظ 'انا' بولنے میں پرہیز کرنی چاہیے لیکن جمہور کہتے ہیں کہ لفظ 'انا' کہنا نکیر و کراہت کی علت نہیں اور نہ یہ کہنا مطلقاً مکروہ ہے بلکہ کبر و نخوت والا آدمی اگر کبر و نخوت کی بناء پر لفظ 'انا' کہے تو مکروہ ہے ورنہ 'انا' کہنا جائز ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے جیسا کہ ایک دن حضور ﷺ فرمایا تھا: من اعاد المریض الیوم، فقال ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ انا۔

اب المصافحۃ والمعانقۃ (مصافحہ اور معانقہ کا بیان)

مصافحہ کے معنٰی آپس میں ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑنا اور یہ 'صفح' سے ماخوذ ہے، جسکے معنٰی عرض ہیں۔ تو مصافحہ کے وقت ایک کے کف کے عرض دوسرے کے ہاتھ کے عرض میں پہنچتا ہے یا اسکے معنٰی عفو و درگذر ہے۔ تو چونکہ مصافحہ عفو پر دال ہے اسلئے اسکا نام مصافحہ رکھا گیا۔ سلام کے وقت مصافحہ کرنا سنت و مستحب ہے۔ خاص دن جمعہ و عیدین اور خاص وقت مثلاً بعد الفجر والعصر کے ساتھ خاص کرنا خلاف سنت و بدعت ہے۔ حدیث اور سلف صالحین سے اسکا ثبوت نہیں۔ پھر غیر محرم جوان عورت سے مصافحہ جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اگر سلام میں بھی فتنہ کا اندیشہ ہو تو سلام بھی نہ کرنا چاہیے اور اگر بوڑھی عورت ہو تو مصافحہ بھی جائز ہے اور بے ریش حسین لڑکوں کے ساتھ بھی مصافحہ جائز نہیں اور مصافحہ کرتے وقت پوری ہتھیلی سے کرے صرف سر انگلی سے مصافحہ کرنا خلاف سنت ہے۔

اب رہا معانقہ یعنی گلے کو گلے سے لگانا۔ اگر فتنہ کا خوف نہ ہو تو یہ بھی مشروع ہے خاص کر کے جب سفر سے واپس آئے لیکن بعض روایت میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ اسی کا سہارا لے کر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ معانقہ مکروہ ہے اور اسکے متعلق جو روایات ہیں انکو قبل النہی پر محمول کرتے ہیں۔ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے دونوں قسم کی روایات میں اس طریقہ پر تطبیق دی

ہے کہ اگر بطریق شہوت یا رسم کے ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور اکرام و تعظیم کے ہو تو کوئی حرج نہیں پھر بعض لوگوں کی یہ عادت ہے کہ مصافحہ کر کے اپنے ہاتھ کو سینہ میں لگاتے ہیں اور بوسہ دیتے ہیں یہ کسی حدیث سے ثابت نہیں لہٰذا خلاف سنت ہے۔ اب رہی تقبیل یعنی بوسہ لینا تو اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی عالم و بزرگ، پرہیزگار آدمی اور امیر بادشاہ کی زیادت عدالت کی وجہ سے بطور اعزاز دین ہاتھ، پیشانی کا بوسہ لینا جائز ہے۔ لیکن دنیوی مطلب کیلئے بوسہ دینا مکروہ ہے۔ اسی طرح اگر وہ عالم و بزرگ و بادشاہ خود خواہشمند ہو تب بھی بوسہ لینا جائز نہیں۔ لیکن کسی کے سامنے زمین کا بوسہ دینا یا سجدہ کرنا حرام ہے اگر یہ نیت عبادت ہو تو شرک ہوگا اور اگر کوئی نیت مستحضر نہ ہو تو بھی تشبہ بالکفار کی بناء پر کفر کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ھٰکذا قال الفقیہ ابو جعفر۔ سر اور پیٹھ کو جھکا کر سلام کرنا بھی جائز نہیں۔

باب القیام (تعظیماً کھڑے ہونے کا بیان)

یعنی کسی آنے والے کی تعظیم کی خاطر کھڑا ہونا۔ حضور ﷺ کے زمانہ میں اس کا رواج تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کس طریقہ سے؟ اس کا تفصیلی بیان سطور ذیل میں تحریر کیا جاتا ہے۔

حضرت سعد کیلئے مجلس والوں کا اٹھنا

الحدیث الشریف: عَن أبي سعيد الخُدرِيِّ ...... بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ ... قُومُوا إلى سيِّدِكم

تشریح: بدعتی لوگ محفل میلاد کے قیام کے استحباب کیلئے حدیث ہذا سے ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی تعظیم کیلئے قیام کا امر فرمایا تو حضور ﷺ کی تعظیم کیلئے بطریق اولی قیام کرنا مستحب بلکہ ضرور ہونا چاہیے اسی طرح جب عکرمہ رضی اللہ عنہ بن ابی جہل، حضور ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ مرحباً بالراکب المہاجر فرماتے ہوئے کھڑے ہوگئے۔ اسی طرح عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال ما دخلت علی النبی ﷺ الا قام أو تحرک تو حضور ﷺ جب اپنے صحابیوں کیلئے کھڑے ہوتے تھے تو ہم آپ ﷺ کیلئے کیسے کھڑے نہ ہوں۔ جبکہ محفل میلاد کے تماشے میں آپ ﷺ کی روح مبارک حاضر ہوتی ہے اور بعض تو کہتے ہیں کہ حضور ﷺ خود بہ نفس نفیس تشریف فرما ہوتے ہیں۔ مروجہ محفل میلاد کے عدم ثبوت اور بدعت ہونے اور اس کیلئے حضور ﷺ کی تشریف اور قیام وغیرہ خرافات کے بارے میں علامہ سرفراز خان صاحب نے اپنی کتاب راہ سنت میں تفصیلی بیان دیا اور بدعتیوں کے دلائل کے دندان شکن جوابات دیئے۔ اس کو دیکھ لینا بے حد مفید ہوگا۔ یہاں مختصراً کچھ بیان کرتا ہوں۔

تمام محقق علماء کرام خاص کر کے اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہر قسم کی رسومات اور خرافات و ممنوعات شرعیہ و تکلفات ذمیمہ سے خالی و پاک وصاف کر کے اور ایام متعین نہ کر کے صرف حضور ﷺ کے اوصاف جمیلہ اور ذکر خیر پر مشتمل محفل قائم کرنا قربات میں شمار ہوگا۔ لیکن اس کا مقصد یہ ہو کہ حضور ﷺ کی زندگی کے وہ حالات ذکر کئے جائیں جو قابل اتباع ہوں کیونکہ یہی حضور ﷺ کی بعثت کا مقصد ہے۔ تاکہ لوگ اپنی زندگی سنوار سکیں اور آپ ﷺ کی ولادت کے حالات اور جسمانی شکل وصورت کو برائے تبرک بالتبع ذکر کیا جائے۔ کیونکہ یہ چیزیں غیر اختیاری ہیں قابل اتباع نہیں ہو سکتیں۔ اگر کسی نے ساری زندگی میں ایک دفعہ بھی ولادت باسعادت کا ذکر کیا نہیں یا جانتا نہیں تو قیامت میں اس سے باز پرس نہیں ہوگی۔ اب سوچ لینا چاہیے کہ کیا کرنا مناسب وضروری ہے۔ پھر حضور ﷺ کا تشریف لانا یا آپ ﷺ کی روح مبارک کا

محفل میلاد میں آنا کسی حدیث سے ثابت نہیں۔ وہ بالکل بلادلیل ہے اور اسی پر ان کے قیام کا مدار ہے لہٰذا یہ کیسے ثابت ہوگا؟ باقی حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کیلئے قیام کا حکم وہ دوسری غرض سے تھا وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خندق میں زخمی ہوگئے تھے اور آپ کو بنی قریظہ کا فیصل بنایا گیا تھا وہ سوار ہو کر آئے، سواری سے اترنے میں بہت تکلیف ہوتی تھی۔ بنابریں انکو حکم دیا گیا کہ اپنے سید کو سواری سے اتارنے کیلئے اعانت کریں۔ یہاں تعظیم کا کوئی سوال نہیں۔ اگر تعظیم مقصود ہوتی تو الی سید کم نہ آتا بلکہ لسید کم کہتے اور عکرمہ رضی اللہ عنہ بن ابی جہل اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑا ہونا، اسکی سند اشد درجہ ضعیف ہے قابل استدلال نہیں یا انکی تالیف قلوب کیلئے کھڑے ہوتے تھے۔ لہٰذا ان سے قیام مروجہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

بَابُ الْجُلُوسِ وَالنَّوْمِ وَالْمَشْيِ (بیٹھنے لیٹنے اور چلنے کا بیان)

چت لیٹنا منع ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يستلقين أحدكم ثمّ يضع رجليه على الأُخرىٰ

تشریح: حدیث مذکور میں ایک پیر کو دوسرے پیر پر رکھ کر چت لیٹنے کو منع کیا گیا لیکن اس سے پہلے حضرت عباد بن تمیم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ایسے لیٹے ہوئے تھے، فتعارض القول مع الفعل۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ تعب و تکان کو دور کرنے کیلئے کبھی کبھی ایسے سونے کے جواز کو بیان کرنے کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور عادت مستمرہ بنانے کی نہی کی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چت لیٹنے سے اگر کشف عورت کا احتمال ہو تو منع ہے۔

جیسا کہ ایک پاؤں کے زانو کو کھڑا کر کے اس پر دوسرا پاؤں رکھ کر چت لیٹنا اور اگر کشف عورت کا احتمال نہ ہو جیسا دونوں پاؤں کو دراز کر کے ایک کو دوسرے پر رکھ کر چت لیٹے تو جائز ہے اور عباد بن تمیم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہی صورت مراد ہے۔

پیٹ اور منہ کے بل لیٹنا اللہ کیہاں مبغوض ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هريرة قَالَ: رَأَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مُضْطَجِعًا عَلَى بَطْنِهِ فَقَالَ: إِنَّ هٰذِهِ ضِجْعَةٌ لَا يُحِبُّهَا اللهُ

تشریح: چونکہ یہ شیطان کا لیٹنا ہے بنابریں اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ناپسندیدہ ہے۔ صاحب مرقاۃ نے لیٹنے کی چار صورتیں بیان کیں (۱) ضجعۃ المعتبرین، وہ چت ہو کر لیٹنا کہ آسمان وملکوت اور ستاروں سے عبرت حاصل کر سکے اور اللہ کی قدرت و حکمت پر استدلال کرتے ہوئے یہ کہ: ربنا ما خلقت هذا باطلا (۲) نوم علی جانب الیمین، یہ ضجعۃ المومنین والعابدین ہے، کہ اس ہیئت پر لیٹے کہ قیام اللیل وذکر واذکار کیلئے مستعد ہو کر جلدی اٹھ سکے۔ (۳) النوم علی جانب الیسار، یہ ضجعۃ الغافلین ہے۔ کیونکہ اس طرح لیٹنے سے خوب زیادہ آرام وراحت ہوتی ہے اور گہری نیند آتی ہے جس سے قیام لیل کیلئے بیداری مشکل ہوتی ہے۔ (۴) اوندھا منہ ہو کر لیٹنا، ضجعۃ الشیطان ہے کہ سینہ اور چہرہ جو اشرف اعضاء ہیں ان کو اوندھا کر کے سجدہ وطاعت کے بغیر ذلت کے ساتھ مٹی میں ڈالنا۔ نیز اس سے پیٹ میں دباؤ کی وجہ سے بہت سے امراض کا خطرہ ہے۔ بنابریں اس سے منع فرمایا۔

بَابُ الْبَيَانِ وَالشِّعْرِ (تقریر اور شعر کا بیان)

بیان کے معنی اپنے مقصود کو بلیغ الفاظ سے ظاہر کرنا اور صراح میں ہے کہ بیان کہا جاتا ہے فصاحت کے ساتھ کشادہ و کھلی ہوئی بات کو اور شعر کے لغوی معنی زیر کی ہے اور دانائی اور دقیق علم، اور عرف میں شعر کہا جاتا ہے اس موزون و مقفی کلام کو جس

میں قائل موزونیت کا قصد وارادہ کرتا ہے۔ بنابریں قرآن کریم میں جو موزون کلام واقع ہوا ہے اسکو شعر نہیں کہا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں موزونیت کا قصد نہیں کیا گیا۔ نیز بعض احادیث میں حضور ﷺ سے موزون کلام صادر ہوا جیسے انا النبی لا کذب: انا ابن عبد المطلب هل انت الا اصبع دميت: وفی سبیل اللہ مالقيت وغيرها اسکو بھی شعر نہیں کہا جائے گا کیونکہ وہ بلا قصد اتفاقاً صادر ہوا۔ لہٰذا قرآن کریم کی آیت وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِيْ لَهٗ کے بھی منافی نہیں۔

بعض بیان جادو اثر رکھتیں ہیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عمر قَالَ: قَدِمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا

تشریح: اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح جادو کے ذریعہ دلوں کو باطل کیطرف مائل کیا جاتا ہے اور ایک آن میں حالت پلٹائی جاتی ہے اسی طرح بعض بیان کا حال ہے کہ لوگوں کے دلوں میں بہت جلد تاثیر کر کے ایک طرف سے دوسری طرف مائل کر دیتا ہے۔ اب بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ یہاں کلام میں تکلفات وتصنعات وتزئین فی الکلام کی مذمت فرما رہے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ بے تکلف سیدھی سادی بات کرنا مناسب ہے۔ کیونکہ اس سے اگرچہ زود اثر نہ ہو لیکن جب اثر کرے گی دیرپا ہوگی اور عمل پر برانگیختہ کرے گی۔ بخلاف پہلے کہ وہ زود اثر ہوگی لیکن دیرپا نہیں ہوگی اور عمل کیلئے مفید نہیں ہوگی اور ظاہر حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ بیان کی تعریف ومدح فرما رہے ہیں۔ اور کلام کو حسن اسلوب اور مناسب الفاظ کے ذریعہ بیان کرنے پر ترغیب دے رہے ہیں۔

بعض علوم وفنون جہالت کے مترادف ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ صَخْرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ . . . وَإِنَّ مِنَ الْعِلْمِ جَهْلًا الخ

تشریح: اس حدیث کے مختلف مطالب بیان کیے گئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ بعض علم ہی مذموم ہیں یا غیر مقصودی چیز کا علم مقصودی علم کے جہل کا سبب بنتا ہے اسلئے اس علم کو جہل کہا گیا۔ جیسا کہ علم نجوم وغیرہ جس کی کوئی ضرورت نہیں تبھی ان میں منہمک ہو کر قرآن وحدیث کے علوم سے جاہل رہتا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جو علم کہ صاحب علم اس کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے تو وہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے اور تیسرا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت وعلم میں غلو کرنا بظاہر اگرچہ علم ہے لیکن حقیقت میں جہالت ہے بلکہ اس کے عدم معرفت علم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو علم راہ حق نہ دکھلاتا ہو وہ جہل ہے۔

بَابُ الْوَعْدِ (وعدہ کرنے کا بیان)

وعدہ پورا کرنے میں شرعی عذر کا آنا

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ وَعَدَ رَجُلًا الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوا کہ وعدہ کرتے وقت اگر ایفاء کی نیت ہو اور ایفاء کا موقعہ نہ ملا کسی عذر کی بناء پر تو اس میں خلاف وعدہ نہ ہوگا اور گنہگار بھی نہ ہوگا اور اگر کوئی عذر نہ ہو تو ایفاء وعدہ ضروری ہے اور اگر وعدہ کرتے وقت ہی پورا کرنے کی نیت نہ ہو تو علامات نفاق میں سے ہے۔ کمافی حدیث اذا وعد اخلف۔

ایفاء وعدہ کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز وغیرہ بعض علماء کے نزدیک واجب ہے لیکن جمہور علماء اور امام ابو حنیفہ و شافعیؒ کے نزدیک مستحب ہے اور علامت نفاق اس وقت ہے جب بوقت وعدہ عدم ایفاء کی نیت ہو اور عدم ایفاء پر جو وعیدات آئی ہیں وہ شدت کراہت پر محمول ہیں۔

باب المزاح (مزاح کا بیان)

مزاح کے معنٰی دل لگی اور خوش طبعی کرنا۔ لوگوں کے دل بہلانے کیلئے اور اپنے کو کبر و عجب سے پاک کرنے کی غرض سے مزاح جائز بلکہ بعض وقت مستحب ہے۔ بشرطیکہ حد سے تجاوز نہ ہو کہ ہمیشہ مزاح کریں جس سے اپنے وقار و ہیبت دور ہو کر پتلا پنی ظاہر ہو جائے اور قسوۃ قلب اور ذکر اللہ سے غفلت کا سبب ہو، یا کسی کو تکلیف ہوتی ہو۔ ایسی صورت میں مزاح کرنا جائز نہیں۔ اسی پر نہی کی حدیث لاتمار اخاک ولا تمازحہ محمول ہے اور ما رایت احداً اکثر مزاحاً من رسول اللہ ﷺ کہ حضور ﷺ بہت زیادہ مزاح فرماتے تھے۔ یہ پہلی صورت پر محمول ہے کہ ہر قسم کے شرائط ملحوظ رکھتے ہوئے مزاح کرتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کی ہیبت نبوت بسا اوقات استفادہ سے مانع ہوتی تھی۔ بنابریں آپ ﷺ لوگوں کو مانوس کرنے کی غرض سے وقتاً فوقتاً مزاح کرتے تھے تاکہ لوگ آپ ﷺ سے استفادہ کر سکیں۔ لہٰذا مزاح سے نہی کی حدیث اور آپ ﷺ کے مزاح کرنے کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔

باب المفاخرۃ والعصبیۃ (مفاخرت اور عصبیت کا بیان)

مفاخرہ کے معنٰی دو گروہ یا دو شخصوں کا آپس میں باہم فخر و ناز کرنا اور بڑائی ظاہر کرنا کہ اگر یہ حق کیلئے اور مصلحت دین کی خاطر ہو تو جائز اور مستحسن ہے اور اگر صرف اپنی بڑائی ظاہر کرنے اور نفسانیت کیلئے ہو تو مذموم ہے۔ لیکن مفاخرت کا اکثر استعمال ناحق پر ہوتا ہے اور عصبیت کے معنٰی حق و باطل کا لحاظ کئے بغیر صرف اپنی قوم و ہموطن کی طرفداری کرنا اور اسی کو عصبیت و حمیۃ جاہلیت کہا جاتا ہے جو مذموم ہے لیکن اگر حق کے اعتبار سے اپنے رشتہ داروں، قوم اور وطن کی طرفداری کرے تو جائز ہے بلکہ ایسی طرفداری کرنا ضروری ہے وہ حمیۃ جاہلیت میں شمار نہیں ہے۔ تو سلف صالحین، صحابہ کرام و تابعین کرام سے جو مفاخرت و طرفداری ثابت ہے وہ حق کی حمایت کیلئے ہے لہٰذا وہ مذموم نہیں۔ نیز حضور ﷺ نے جو انا ابن عبد المطلب فرمایا تھا وہ دشمنوں کے مقابلہ میں اظہار شجاعت کیلئے فرمایا تھا، جاہلیت کا مفاخر نہیں تھا۔ فلا اشکال فیہ۔

باب الامر بالمعروف (امر بالمعروف کا بیان)

معروف کے معنٰی شریعت میں پہچانی ہوئی چیز، جس کے متعلق شریعت وارد ہوئی ہے اور اسکے مقابلہ میں منکر ہے جو شریعت میں نہ پہچانی گئی ہو۔ یعنی اس کے متعلق شریعت وارد نہ ہوئی ہو۔

جن نے برائی دیکھی وہ اسے مٹا وے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ الخ

تشریح: حدیث ہذا کی ترتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر واجب ہے۔ قرآن کریم و احادیث نبویہ و اجماع امت کے ذریعہ یہی ظاہر ہو رہا ہے۔ اگر کسی نے یہ کر لیا تو اس کی ذمہ داری ادا ہو گئی۔ سامعین و مخاطبین خواہ قبول کریں یا نہ کریں۔ پھر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ امر بالمعروف والنہی عن المنکر فرض کفایہ ہے۔ فرض عین نہیں ہے۔ لہٰذا جو شخص علم

بالا حکام کے ساتھ تمام شرائط پر قادر ہو کر امر بالمعروف و نہی عن المنکر نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر ایک ادا کر دے تو سب کی طرف سے فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ اور فرض عین نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص عالم نہیں ہے۔ طریقہ دعوت سے واقف نہیں ہے۔ اب اگر ہر ایک پر فرض قرار دیا جائے تو جرم عظیم لازم آئے گا۔ ہاں اگر کسی مکان میں صرف ایک شخص عالم موجود ہے اور وہاں منکر ہو رہا ہے تو اس شخص پر منکر کو دفع کرنا فرض ہے۔ پھر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ آمر عامل ہو بلکہ عمل مستقل ایک چیز ہے اور امر بالمعروف دوسری چیز ہے۔ ایک کو ترک کرنے سے دوسرے کی ذمہ داری ختم نہیں ہو جاتی۔ البتہ عمل کرنے سے بات میں تاثیر زیادہ ہوتی ہے۔ لہٰذا قرآن کریم کی آیت لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ میں کلام مقید پر نہی یا نفی داخل ہوئی۔ لہٰذا وہ قید کی طرف راجع ہوگی اور عمل نہ کرنے پر انکار وارد ہوا۔ قول اور امر بالبر سے تعلق نہیں ہوگا۔ پھر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اس سے فتنہ واقع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور مخاطب کے قبول کرنے کی امید ہو ورنہ واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے اسی طرح معروف و منکر کے مراتب کے اعتبار سے امر و نہی کے مراتب ہوں گے۔ فرض کیلئے فرض واجب کیلئے واجب وغیرہ۔

وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان جب دوسرے مسلمان سے کوئی غیر مشروع کام سرزد ہوتے ہوئے تو سب لوگ زور زبردستی سے اسکو باز رکھنے کی کوشش کریں اگر اس پر قادر ہو اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو قرآن کریم و حدیث کی تہدید و وعید کی ذریعہ وعظ کرتے رہیں اور اگر ایسی حالت ہو کہ وہاں زبان کھولنا بھی مشکل ہو تو صرف دل میں نفرت رکھے۔ اور یہ سب سے ضعیف ایمان کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر ایمان قوی ہوتا تو جان جائے یا رہے ہاتھ و زبان سے مقابلہ کرتے رہتے۔ یا یہ مطلب ہے کہ تغیر بالقلب ضعیف ترین زمانہ ایمان کا ہے اسلئے کہ اہل زمانہ اگر قوی الایمان ہوتے تو ہاتھ و زبان سے تغیر پر قدرت ہوتی۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ امراء و حکام کیلئے کیونکہ انہی کی قدرت ہے۔ اور دوسرا جملہ علماء کرام کیلئے ہے اور تیسرا جملہ عامۃ المسلمین کیلئے ہے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو چھوڑنا اجتماعی عذاب کو دعوت دینا ہے

الحدیث الشریف: عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم مثلُ المدهنِ فِي حُدُوْدِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا الخ

تشریح: مدہن: کے معنٰی نرمی و تساہل برتنے والا۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ کے حدود میں تساہل و نرمی کرنے والا۔ اب حدود سے کیا مراد ہے؟ اس میں چند اقوال ہیں۔ صاف و ظاہری مراد تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت میں جو حدود مقرر کی ہیں ان کو جاری کرنے میں نرمی و تساہل کا معاملہ کرنے والا اور جن معاصی میں حدود مقرر کیے ان کے ارتکاب سے منع کرنے میں تساہل کرنے والا۔ یا حدود سے مطلقاً معاصی مراد ہیں۔ پھر یہاں دوسرا ایک لفظ ہے 'مداراۃ' جو قریب قریب 'مداہنت' کے معنٰی میں ہے۔ لیکن عرفاً دونوں میں ذرا فرق ہے کہ 'مداہنت' کہا جاتا ہے کسی منکر و ناجائز امر کو دیکھ کر اسکے دفع کرنے پر قادر ہونے کے باوجود خوف یا لالچ یا شرم یا رشوت لینے کی وجہ سے یا کسی کی طرفداری یا دین کے احکام میں بے پروائی کی بناء پر اس منکر سے منع نہ کرے اور مدارات کہا جاتا ہے کہ شر و وقوع ضرر و فتنہ کو دفع کرنے کی وجہ سے منکر کو دفع کرنے سے سکوت اختیار کرے یا حفظ دین و دفع ظلم ظالم کی غرض سے نرم معاملہ اختیار کرنا اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ مداہنت کہا جاتا ہے کہ غیر دنیوی نفع کیلئے اپنے دینی امور میں ضرر اختیار کرنا اور مدارات کہا جاتا ہے کہ غیر کے دینی معاملہ کی خاطر اپنا دنیوی ضرر

برداشت کرنا اور مدارات محمود و مامور بہ ہے اور مداہنت مذموم و منہی عنہ ہے۔

اب حدیث مذکور میں جو مثال پیش کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے ہی گنہگار کو اگر گناہ سے جس طرح بھی باز رکھا جائے تو عذاب خداوندی سے اس کو تو بچایا ہی، اپنے اور دوسرے لوگوں کو بھی عذاب سے بچایا اور اگر باز نہیں رکھا اور اس کو کرنے دیا تو وہ بھی مبتلائے عذاب ہو کر ہلاک ہو گا اور منع نہ کرنے والا اور آس پاس کے سب لوگ مبتلائے عذاب ہو کر ہلاک ہوں گے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً

گناہوں کا مثاؤ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيْقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنكم تقرؤون هذهِ الْآيَة: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ

تشریح: صدیق اکبرؓ کا مقصد یہ ہے کہ تم یہ آیت پڑھتے ہو اور اس کو عموم پر حمل کرتے ہوئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے باز رہتے ہو۔ یہ ٹھیک نہیں اسلئے کہ میں نے حضور ﷺ سے سنا یقول ان الناس اذا راؤ منکر الخ، وہ آیت بحسب الاشخاص یا بحسب زمان ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے پورا پورا انکار کرتے ہیں اور ہزار سمجھانے سے بھی نہیں مانتے ہیں تو فرمایا عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ الخ، کیونکہ ایسے لوگوں کو نصیحت کرنے میں بجائے نفع کے فتنہ و ضرر کا اندیشہ ہے۔ ورنہ عام طور پر یہ حکم نہیں ہو گا۔ یا آیت قرب قیامت کے زمانہ کے متعلق ہے جس وقت وعظ و نصیحت بالکل کارگر نہیں ہو گی تو اس وقت 'بچا اپنی جان بچا' اب تک وہ زمانہ نہیں آیا بہت دیر ہے چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے جب یہ آیت پیش کی گئی تو فرمایا لیس ھٰذا زماننا و زمانکم کیونکہ ابتک لوگ ہماری باتیں سنتے ہیں اور مانتے بھی ہیں اگرچہ بعض نہیں مانتے۔ بلکہ یہ آیت آخری زمانہ کیلئے ہے۔ نیز نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہم اس آیت کی وجہ سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر ترک کر دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس زمانے میں کرتے رہو۔ یہاں تک کہ وہ زمانہ آجائے جس میں ہر قسم کی برائی کا عروج ہو تو امر بالمعروف بے سود ہو گا۔ تو سب چھوڑ کر ان سے کنارہ کشی اختیار کرو۔

قاضی بیضاویؒ نے ابن ابی حاتمؒ کی روایت سے اور ایک تفسیر بیان کی کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو خود تو مسلمان ہو گئے مگر ان کے باپ بھائی نے اسلام قبول نہیں کیا۔ تو وہ لوگ ان کو جب اسلام کی دعوت دیتے تو باپ بھائی حسبنا ماوجدنا علیہ اٰبائنا کہہ کر جواب دیتے اس وقت انکو بڑی حسرت ہوتی اور ان کے ایمان کے بہت آرزو مند ہو کر ہمیشہ فکر مند ہوتے۔ اس پر یہ آیت نازل کہ تم اپنی فکر کرو خواہ مخواہ ان پر حسرت کر کے اپنا نقصان نہ کرو۔

علامہ نوویؒ اور بعض دوسرے مفسرین کی رائے یہ ہے کہ اس آیت سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا ترک لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اس میں لفظ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ خود امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ بغیر امر بالمعروف و نہی عن المنکر اہتداء نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ جب تم خود عمل کرو اور دوسروں سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کر کے عمل کرائے تو پھر کسی کی گمراہی تمہیں نقصان دہ نہیں ہو گی۔

کتاب الرقاق (دل کو نرم کرنے کا بیان)

رقاق رقیق کی جمع ہے جسکے اصل معنٰی نرم دل آدمی کے ہیں۔ یہاں رقاق سے ایسے کلمات مراد ہیں جنکے سننے سے دل میں

رقت ونرمی پیدا ہو اور دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی طرف رغبت ومیلان پیدا ہوتا ہو اور اس کتاب میں ایسی حدیثیں بیان ہوں گی جن سے دل میں رقت پیدا ہوتی ہے اور آخرت کی طرف شوق ورغبت پیدا ہوتی ہے۔

دنیا مؤمن کیلئے قید خانہ ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

تشریح: چونکہ مومن طاعات وریاضات، محنت ومشقت اور طلب حلال میں ہمیشہ مصروف ومحبوس رہتا ہے بنابریں دنیا اس کیلئے بمنزلہ قید خانہ کے ہے۔ اور کافر حلال وحرام میں امتیاز کیے بغیر ہمیشہ ترفہ وتنعم میں رہتا ہے اور نفس کی خواہش میں ہمیشہ اتراتا رہتا ہے۔ اور طاعات وریاضات کی محنت بھی نہیں اور کوئی فکر بھی نہیں آزاد پھرتا رہتا ہے۔ اسلئے دنیا اس کیلئے بمنزلہ بہشت کے ہے یا مراد یہ ہے کہ حقیقی مومن کیلئے دنیا جتنی بھی کشادہ ہو اور نعمت جتنی بھی زیادہ ہو وہ اس کیلئے آخرت کے مقابلہ میں تنگ اور جیل خانہ ہے۔ وہ ہمیشہ اس سے نکلنا چاہتا ہے۔

جیسا کہ قیدی کو جتنی نعمت وراحت ہو وہ ہر وقت اس سے خروج چاہتا ہے اور کافر دنیوی شہوات میں منہمک ہو کر اس سے نکلنا نہیں چاہتا ہے۔ جیسے جنتی کبھی اس سے نکلنا نہیں چاہتا ہے۔ بنابریں دنیا مومن کیلئے قید خانہ اور کافر کیلئے جنت کہا گیا۔ سب سے اچھی توجیہ وہ ہے جو حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر جارہے تھے، راستہ میں ایک یہودی سے ملاقات ہوئی جو خستہ حال تھا تو اس نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے سوال کیا کہ آپ کے نانا جان (نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی یہ حدیث: اَلدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ، کیسے صحیح ہوئی؟ حالانکہ میں تمہارے خیال میں کافر ہوں اور اتنی محنت ومشقت اور فقر وفاقہ میں مبتلا ہوں اور تم اتنی نعمت وراحت میں ڈوبے ہوئے گھوڑے پر سوار ہو کر خوشی میں چل رہے ہو۔

تب حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ مومن کو آخرت میں جو مالا عین رأت ولا اذن سمعت، نعمتیں ملیں گی کہ جنت کی ایک چھڑی کے برابر جگہ پوری دنیا ومافیہا سے افضل ہے، ان نعمتوں کے مقابلہ میں دنیا کی ہزاروں نعمتیں ہیچ ہیں، گویا وہ اس کیلئے قید خانہ ہے اور کافر کیلئے آخرت میں جو ہولناک عذاب ہے اس کا ایک عذاب بھی پوری دنیا اور اسکی ہر قسم مصائب کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے۔ تو آخرت کے عقاب وعذاب کے مقابلہ میں دنیا اس کیلئے بمنزلہ جنت ہے، اگرچہ ہزارہا مصیبتیں ہوں۔

بَابُ فَضْلِ الْفُقَرَاءِ وَمَا كَانَ مِنْ عَيْشِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معاشی زندگی اور فقراء کی فضیلت کا بیان)

فقیر کی جمع **فُقَرَاء** ہے اور ایسے آدمی کو کہا جاتا ہے کہ جسکے پاس کچھ مال موجود ہو لیکن مقدار نصاب تک نہ ہو اور مسکین وہ ہے کہ جسکے پاس کچھ بھی نہ ہو اور بعض نے اسکا عکس بیان کیا۔ پھر استعمال میں ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے اور اس میں بحث ہے کہ غنی شاکر افضل ہے یا فقیر صابر؟ تو شارح بخاری مھلبؒ فرماتے ہیں کہ غنی شاکر افضل ہے کیونکہ وہ فقیروں کے مانند دوسرے فرائض کی ادائیگی کے ساتھ مالی عبادت زیادہ کرتا ہے، زکوٰۃ دیتا ہے اور نفلی صدقات دیتا ہے جن کے فضائل بہت زیادہ ہیں۔ فقیر اس سے محروم ہیں لہٰذا غنی شاکر افضل ہوگا۔ اسی کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں بیان کیا۔ ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء لیکن اکثر علماء کرام اور جمہور صوفیائے عظام کے نزدیک فقیر صابر افضل ہے۔ کیونکہ معدود چند انبیاء کرام واولیاء وصحابہ کرام فقراء تھے اور اسی فقر وفاقہ پر ان کو ناز تھا۔ حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الفقر فخری اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہمیشہ دعا یہی تھی: اللھم احینی مسکینا وامتنی مسکینا واحشرنی فی زمرۃ المساکین اور اگر غناء افضل ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے

یہ منقول نہ ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ غناء کے بعد اپنے آپکو سنبھالنا مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے: کَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰٓی ○ اَنْ رَّاٰہُ اسْتَغْنٰی ○ باقی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اغنیاء کے صدقہ و خیرات کے الگ ثواب کا ذکر ہے اس میں تو کلام نہیں۔ کیونکہ زائد عبادت پر زائد ثواب ملے گا۔ بحث تو اس میں ہے کہ فقیر کے صبر کی وجہ سے جو ثواب ملے گا وہ غنی کے صدقات وغیرہ سے زیادہ ملے گا یا کم؟ تو ثابت ہوگیا کہ صبر فقر پر ثواب صدقات سے زیادہ ثواب ملے گا اور فقر انبیاء کرام کی شان ہے۔ اسی لیے حضرت عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں کہ فقر ایسی ایک نعمت ہے کہ اس پر ہزار ہا شکر ادا کرنا چاہیے۔

حضور ﷺ نے قرض بھی لیا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ اَنَسٍ اَنَّہٗ مَشٰی اِلٰی۔۔۔ مَا اَمْسٰی عِنْدَ اٰلِ مُحَمَّدٍ صَاعُ بُرٍّ وَلَا صَاعُ حَبٍّ وَاِنَّ عِنْدَہٗ لَتِسْعُ نِسْوَۃٍ

تشریح: حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آنجناب ﷺ کے گھر میں آئندہ کل کیلئے رات کو ذخیرہ جمع نہیں کیا جاتا تھا۔ لیکن دوسری حدیث میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کیلئے ایک سال کی خوراک دیکر بطور ذخیرہ جمع رکھتے تھے۔ فتعارضا۔ تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) ابتدائی زمانہ میں جب فقر وفاقہ کی حالت تھی اس وقت ذخیرہ جمع کرنے کی نفی ہے۔ پھر جب فتوحات ہونے لگیں اور مال و دولت کی فراوانی ہونے لگی تو اس وقت ایک سال کی خوراک ذخیرہ رکھتے تھے فلا تعارض (۲) آپ ﷺ اپنے لیے ذخیرہ نہیں رکھتے بلکہ ازواج کیلئے ذخیرہ کرتے تھے۔ اس وقت لفظ اٰل زائد ہوگا۔ یا آپ ﷺ اپنی ذمہ داری کی خاطر ایک سال کا طعام ازواج کو دیدیتے تھے لیکن وہ ذخیرہ کر کے نہیں رکھتی تھیں بلکہ سب راہ خدا میں صدقہ کر دیتی تھیں۔ فلا تعارض بین الحدیثین

دوسری بحث یہ ہے کہ مال جمع و ذخیرہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ ذخیرہ کر کے رکھنا جائز نہیں۔ اور حدیث ہذا پیش کرتے ہیں۔ نیز قرآن کریم میں عدم صدقہ پر وعید آئی ہے۔ جیسا کہ وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ الخ اسی بناء پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ ذخیرہ کرنے والے کو لاٹھی سے مارتے تھے جس کی بناء پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے نہایت ادب واحترام کے ساتھ ملک شام سے مدینہ بھیج دیا۔ لیکن ابوذر رضی اللہ عنہ اپنے عقیدہ سے باز نہ آئے بلکہ اور زیادہ اعلان کرتے رہے۔ تو خوش طبع لوگ اور بچے آپ کا مذاق اڑاتے رہے۔ تو پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے آپ کو مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر مقام ربذہ بھیج دیا اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ نیز حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جنگ تبوک کے چندہ میں گھر کا تمام مال پیش خدمت کر دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کبھی آپ پر بازی نہیں لے سکتا۔

انہی ظاہری دلائل کا سہارا لے کر ہمارے زمانہ کی کمیونسٹ پارٹی بھی یہی کہتی ہے کہ مال جمع کرنا جائز نہیں۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین اور پوری امت کے نزدیک مال جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ تمام حقوق واجبہ ادا کرے۔ کیونکہ مطلقاً مال جمع کرنا جائز نہ ہو تو شریعت کے بہت سے احکام معطل ہو جائیں گے۔ مثلاً زکوۃ کی فرضیت ختم ہو جائے گی، پھر احکام میراث بھی ختم ہو جائیں گی۔ اور اپنے والدین اور دوسرے رشتہ داروں کی مالی امداد کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔ ہاں ہر ایک کے درجات کے اعتبار سے انفاق فی سبیل اللہ کا حکم ہوگا جو صدیقیت و توکل پر فائز ہو تو اس کیلئے سارا مال صدقہ کر دینا محبوب ہے جسکے بارے میں افضل الصدقہ جھد المقل آیا ہے اور اگر اس درجہ کا نہ ہو تو اس کیلئے خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے پورا مال میں صدقہ پیش کیا۔ آپ ﷺ نے قبول نہیں کیا اور ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا یاتی احد کم بمالہ کلہ۔

یتصدق بہ ویجلس و یتکفف الناس انما الصدقہ عن ظھر غنی تو درجہ صدیقی اول نمبر ہے۔ لیکن ہر ایک کا کام نہیں۔ درجہ دوم وہ ہے: ماکان عن ظھر غنی کہ اپنی ضروریات کے بعد جو بچے وہ خرچ کرے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ ضرورت سے زائد مال اگر نصاب کی مقدار ہو تو چالیسواں حصہ دینا ضروری ہے خلاصہ یہ ہوا کہ نہ پورا مال جمع کر کے رکھے سرمایہ داروں کے مانند اور نہ پورا مال صدقہ کردے کمیونسٹوں کے مانند۔ بلکہ کچھ رکھے تاکہ خود مشقت میں نہ پڑے اور دوسروں کے مال میں دست درازی نہ کرے اور کچھ خرچ کرے تاکہ دوسرے فقیروں کی حاجت روائی ہو......... تو شریعت نے کیسے معتدلانہ نظام قائم کیا۔ باقی آیت قرآنی میں عدم انفاق پر جو وعید ہے وہ بالاتفاق صحابہ و مفسرین زکوٰۃ نہ دینے پر ہے مطلق انفاق پر نہیں اور حضور ﷺ کے ذخیرہ نہ رکھنے کے متعلق ماقبل میں گذر گیا کہ وہ ابتداًء تھا اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ جو ذخیرہ کے عدم جواز کے قائل تھے وہ ان کا تفرد و تشدد تھا۔ یہ چونکہ جمہور کے خلاف ہے۔ لہٰذا قابل استدلال نہیں جیسا کہ اور بعض عقائد میں ان کا تفرد و تشدد تھا جس کو خود حضور ﷺ نے رد کر دیا۔ مثلاً وان زنی وان سرق والی حدیث میں موجود ہے۔ تو جیسا حضور ﷺ نے اس مسئلہ میں انکے تفرد و تشدد کو رد کر دیا اسی طرح مالیات میں بھی تمام امت کے خلاف ان کا تفرد غیر معتبر ہے۔ ورنہ نصف دین ختم ہو جائے گا۔ باقی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے جو سارا مال صدقہ کر دیا تھا وہ تو وجوبی نہیں تھا بلکہ نافلہ تھا پھر تو کل صدیقی رضی اللہ عنہ کون کر سکتا ہے پھر عجیب تماشا ہے کہ کمیونسٹ پارٹی حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کو انقلابی صحابی کہہ کر اپنے باطل ازم پر استدلال کرتی ہے۔ حالانکہ وہ تو سب مال غریب مسکینوں پر اللہ کے واسطے صدقہ کرنے کو فرماتے ہیں اور یہ حضرات حکومت کے چند افسروں کو سب مال دیکر خود حیوان جانور بنکر ان سرداروں کو سرمایہ دار بنانے کے قائل ہیں تم کجا و ابوذر کجا

فقراء کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَدْخُلُ الْفُقَرَاءُ الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِخَمْسِمِائَةِ عَامٍ نِصْفِ يَوْمٍ

تشریح: حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ فقراء اغنیاء سے پانچ سو سال قبل جنت میں داخل ہوں گے لیکن حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چالیس سال پہلے داخل جنت ہوں گے۔ فوقع التعارض بین الحدیثین تو آسان جواب یہ ہے کہ یہاں تحدید مقصود نہیں بلکہ تکثیر مراد ہے۔ اسی کو کبھی چالیس سے بیان کیا اور کبھی پانچ سو سے بیان کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اغنیاء سے اغنیاء مہاجرین مراد ہیں اور حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اغنیاء غیر مہاجرین مراد ہیں۔ یا تو یہ کہا جائے کہ پہلے چالیس سال کی وحی آئی تھی پھر مزید فضیلت سے پانچ سو سال کی وحی آئی یا فقراء کے فرق مراتب کے اعتبار سے چالیس سال سے پانچ سو سال تک ہو گا۔

کتاب الفتن (قیامت سے قبل بڑے بڑے واقعات اور فتنوں کا بیان)

فتن 'فتنہ' کی جمع ہے۔ اسکے معنی آزمائش ہے، نیز اسکے معنی فریفتگی ہے اور گمراہ کرنے کے ہیں۔ گناہ، کفر، عذاب وغیرہ بہت سے معانی ہیں۔ جتنی چیزوں میں انسان کے ایمان و اعمال کی آزمائش ہوتی ہے کہ کون مستقیم رہتا ہے اور اور کون متردد و پریشان ہو کر بھٹک جاتا ہے، اسکو فتنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

انسانوں کے دلوں پر فتنوں کی آمد کے اثرات

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تُعْرَضُ الْفِتَنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُودًا عُودًا الخ

تشریح: حصیر کے معنیٰ چٹائی اور عود کے معنیٰ درخت خرما کی سبز شاخ جس کو پھاڑ کر جو تنکے نکالے جاتے ہیں اور اس سے چٹائی تیار کی جاتی ہے اور لفظ عود میں تین قسم کی روایات نقل کی گئیں ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے بضم العین و بالدال، اور اسکے تین مطالب ہو سکتے ہیں (۱) بلاو مصیبت یا فاسد عقائد و نفسانی خواہشات جو فتنہ کے مصداق ہیں وہ لوگوں کے دلوں میں یکے بعد دیگرے اس طرح پیش آئیں گے جس طرح چٹائی بنتے وقت خرما درخت کے پتے یکے بعد دیگر پیش آتے ہیں (۲) یا جس طرح چٹائی بنانے والے کے سامنے وہ پتے ایک کے بعد دوسرا آتا ہے اسی طرح فتنے بھی قلوب پر پیش آئیں گے (۳) یا چٹائی پر سونے والے کے جسم پر چٹائی کا داغ یکے بعد دیگرے منقش طور پر اثر کرتا ہے اسی طرح فتنے بھی یکے بعد دیگرے قلوب پر اثر کرتے رہیں گے۔ دوسری روایت میں بفتح العین والدال ای عوداً عوداً اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ دلوں پر فتنے بار بار مکرر طور پر لوٹ کر آئیں گے۔ جیسا چٹائی کے تنکے بار بار لوٹ کر آتے ہیں اور چٹائی بنتی جاتی ہے۔ تیسری روایت بفتح العین و بالذال المعجمہ۔ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ فتنے دلوں پر چٹائی کی مانند پے درپے آتے رہیں گے انکے شر سے پناہ مانگنا ہے۔ جیسا کہ کسی کفر و شرک کے ذکر کرنے کے بعد معاذ اللہ، العیاذ باللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں فتنے کے ذکر کے بعد بطور استعاذہ عوذا عوذا فرمایا کہ اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں۔ پھر پہلی روایت میں دال میں نصب بھی پڑھا جاتا ہے حال کی بناء پر، اور مرفوع بھی پڑھا جاتا ہے مبتدا محذوف کی خبر ہو کر اور دوسری، تیسری روایت میں صرف منصوب ہے۔ مفعول مطلق کی وجہ سے۔

فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا: 'اشرب' صیغہ مجہول ہے اور معنیٰ ہیں فتنہ کی محبت دل میں بالکل رچ گئی اور راسخ ہو گئی۔ اور پانی کی طرح ہر ہر مسام میں نفوذ کر گئی۔ یعنی کامل طور پر جو دل متاثر ہو جائے تو اس دل میں سیاہ نشانی و داغ و سیاہ نقطہ لگایا جائے گا۔ 'حتیٰ تصیر'، اگر 'تصیر' ہو تو فاعل قلوب ہے اور اگر یصیر ہو تو فاعل انسان ہوگا جو مفہوم کلام میں مذکور ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ اس زمانہ کے اہل کے قلوب یا انسان دو قسم پر یا دو صفتوں پر ہوں گے۔ ایک قسم کے وہ ہونگے جو سنگ مرمر کی طرح صاف سفید ہوں گے جو کسی بھی چیز و فتنہ سے متاثر نہیں ہوں گے، وہ نہایت قوی و مضبوط ہونگے۔ دوسری قسم کے وہ قلوب جو سیاہ راکھ کی مانند ہوں گے۔ جیسا کہ برتن کو الٹ دیا گیا کہ اس میں کوئی چیز ثابت و برقرار نہیں رہتی بلکہ بالکل خالی ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ قلب نورانی ایمانی و معرفت خداوندی سے بالکل خالی ہوگا۔

دلوں میں امانت آنہ اور پھر نکل جانا

الحدیث الشریف: عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ... إِنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ الخ

تشریح: یہاں امانت سے تمام امور تکلیفیہ و احکام شرعیہ مراد ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ یعنی امور تکلیفیہ و احکام شرعیہ کے مکلف ہونے کی استعداد لوگوں کے دلوں کے عمق میں رکھی گئی اور ان تمام امور کی اصل الاصول ایمان ہے۔ یا امانت سے مراد عقل دیکر مکلف بنانا ہے۔ یعنی عقل دل کے عمق میں رکھی گئی تاکہ امور تکلیفیہ کو سمجھ کر قبول کرے۔ حضرت علامہ عثمانیؒ نے فرمایا کہ یہاں امانت سے ایمان و ہدایت کا وہ بیج و تخم مراد ہے جسکو بنی آدم کے دلوں میں زمین پر بکھیر دیا گیا۔ وہ بیج اگر نہ ہو تو ایمان ہی نہیں۔ اسی کی طرف اشارہ ہے لا ایمان لمن لا امانۃ لہ میں بہر حال

ابتداءً عقل وہدایت کی استعداد ومادہ کو قلوب رجال میں پیدا کیا۔ پھر اس کو اگا کر پھل دینے کیلئے قرآن وحدیث نازل کئے گئے۔ اسی کو ثم علموا من القرآن والحدیث، میں بیان کیا۔ پھر رفع امانت کے بارے میں جو دوسری حدیث بیان کی حضور ﷺ کے بعد صحابہ کرام کے زمانہ سے غفلت کی وجہ سے ثمرہ ایمان ناقص سے ناقص تر ہوتا گیا اس کو وکت (یعنی تھوڑا سا اثر کا نقطہ فی الشیء) اور مجل (وہ اثر العمل فی الید یعنی کام کرنے کی وجہ سے ہاتھ کا چمڑا سخت ہو جاتا ہے) سے تعبیر کیا۔ اور مقصد یہ ہے کہ قلوب سے امانت آہستہ آہستہ زائل ہوتی جائے گی جب اول جزء زائل ہوگا تو نور ایمان زائل ہو کر وکت کی طرح ظلمت پیدا ہوگی پھر جب دوسرا اجزء زائل ہوگا تو مجل کی طرح سخت ظلمت ہوگی وہ جلد زائل نہیں ہوگی۔ پھر اس نور کے قلب میں مستقر ہونے کے بعد زائل اور ظلمت باقی رہنے کو اس انگارہ کے ساتھ تشبیہ دی جسکو اپنے پاؤں میں ڈالے اور اس میں آبلہ پڑ جائے کہ دیکھنے میں بلند معلوم ہوتا ہے لیکن اندر میں صرف فاسد مادہ کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ ایسا ہی جس کے قلب سے امانت اٹھ جائے وہ دیکھنے میں اچھا اور بلند معلوم ہوتا ہے لیکن اسکے باطن میں کوئی صلاح وخیر نہیں ہوتا ہے۔

باھمی جنگ وجدال کے وقت کیا ہونا چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ... إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتَنٌ... يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ الخ

تشریح: مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے آپس میں قتل وقتال کے زمانہ میں اپنی تلوار کی تیزی پر پتھر کے ذریعے مارے اور ہتھیار وغیرہ توڑ دے تاکہ لڑائی میں نہ جا سکے۔ اسی حدیث کی بناء پر حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا مذہب یہ تھا کہ مسلمانوں کی دو جماعتوں کے درمیان جو قتال ہو وہ فتنہ کا قتال ہے اس میں کسی حیثیت سے شریک ہونا جائز نہیں نہ ابتداءً نہ مدافعۃً بلکہ اپنے گھر میں گوشہ نشینی اختیار کرے ورنہ پہاڑ میں چلا جائے جیسا کہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: یوشک ان یکون خیر مال المسلم غنم یتبع بھا شعف الجبال ومواقع القطر یفر بدینہ من الفتن۔ البتہ قتال بالکفار افضل الاعمال ہے۔ اور ذروۃ سنام الاسلام ہے۔ اس میں کسی کا کلام نہیں اور نہ اس کو فتنہ کہا جائے گا۔ بلکہ مسلمانوں کی دو جماعتوں کے آپس میں جو قتال ہوتا ہے اس احادیث میں فتنہ کہا گیا۔ اس میں شریک ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ بعض صحابہ کا مذہب گذر گیا۔ دوسرا گروہ صحابہ کرام کا مثلاً حضرت ابن عمر وعمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کے نزدیک اس قسم کے قتال میں تو ابتداءً شریک ہونا جائز نہیں۔ لیکن اگر اپنے اوپر حملہ ہو تو مدافعت کی غرض سے قتال جائز ہے۔ تیسرا گروہ بقیہ جمہور صحابہ وتابعین وعامۃ العلماء کا مذہب ہے کہ اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں قتال شروع ہو جائے تو ان میں جو باغی ہے انکے ساتھ حقانی جماعت کی نصرت واعانت کیلئے قتال واجب ہے۔ کیونکہ اللہ جل شانہ فرماتا ہے: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي تو یہاں باغی جماعت کے ساتھ قتال کا حکم ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر باغیوں کے ساتھ قتال کر کے ان کو زیر نہ کیا جائے تو ان کی قوت وشوکت بڑھ جائے گی جس سے کفار کی قوت بھی بڑھ جائے گی۔ باقی حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ نے جس حدیث کو پیش کیا وہ ان لوگوں کے بارے میں جن کے سامنے حق وناحق ظاہر نہیں ہوا یا جہاں دونوں گروہ ظالم ہوں، کسی کے پاس کوئی صحیح دلیل وتاویل نہ ہو۔

قولہ یبوء باثمہ واثمک اسکے دو مطلب ہیں۔ ایک یہ ہے کہ وہ تم کو جو قتل کرے گا وہ ایسا شخص ہوگا جسکے دل میں پہلے ہی مسلمانوں کے ساتھ بغض وعداوت ہوگی۔ تو ایک گناہ تو بغض وعداوت کا ہے اور دوسرا گناہ تیرے قتل کرنے کا۔ دوسرا مطلب

یہ ہے کہ ایک گناہ تو اس کے قتل کا۔ دوسرا گناہ بالفرض اگر تو اس کو قتل کر ڈالتا تو جو تیرا گناہ ہوتا اسکو ہو گا۔

چند نوجوانوں کے ذریعہ یہ امت ہلاک ہوگی

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلَكَةُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ غِلْمَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ

تشریح: یہاں امتی سے عام امت مراد نہیں بلکہ خاص صحابہ کرام مراد ہیں جو افضل امت ہیں اور غلمۃ غلام کی جمع ہے جو نوخیز، نوجوان ہو جو کمال عقل تک نہیں پہنچا ہے جن کو اصحاب وقار اور ارباب عقول کی کوئی پرواہ نہیں ہے۔ چنانچہ غِلْمَةٍ سے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم کے قاتلین مراد ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو سب کا نام معلوم تھا لیکن فساد کے خوف سے ظاہر نہیں کرتے تھے۔ یا غِلْمَةٍ سے مراد یزید بن معاویہ اور عبداللہ بن زیاد وغیرہما بنو امیہ کے نوجوان لوگ ہیں جنہوں نے اہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل و غارت کیا۔

فتنوں کی شدت کی انتہاء

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ...... الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ

تشریح: یعنی جو شخص حق و باطل کے درمیان امتیاز کئے بغیر فقط عصبیت پر قتال کرتا ہے کہ قاتل کو معلوم نہ ہو کہ کس وجہ سے قتل کیا، قتل کرنا جائز ہے یا نہیں کچھ تحقیق نہیں کی اور مقتول کو بھی معلوم نہیں کہ کس لیے قتل کیا گیا، کسی شرعی وجہ کی بناء پر یا بغیر وجہ شرعی کے۔ قاتل تو قتل کی وجہ سے دوزخ میں جائے گا اور مقتول اسلئے کہ وہ بھی اپنے ساتھی کے قتل پر حریص تھا لیکن موقع نہ ملا تو اس عزم معصیت کی وجہ سے دوزخ میں جائے گا۔

خلافت راشدہ کی مدت کے بارے میں پیشنگوئی

الحدیث الشریف: عَنْ سفينة قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً الخ

تشریح: یعنی خلافت علیٰ منہاج النبوۃ جو کامل خلافت ہوگی جو سنت کے موافق حق طریقہ کی اتباع پر ہو وہ تیس برس تک ہوگی۔ اس کے بعد بادشاہت ہوگی جس میں ظلم و ستم کی وجہ سے لوگ امن و سلامتی میں نہیں ہوں گے اگرچہ لغۃً اگلوں سے پیچھے آنے کی بناء پر ان کو بھی خلفاء کہا گیا لیکن صحیح معنیٰ میں خلافت تیس سال رہی جس کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا۔ اور یہ تیس سال خلفائے راشدین کی خلافت کا زمانہ تھا اور یہاں جو ہر ایک کی مدت خلافت بیان کی وہ کسر کو چھوڑ کر۔ ورنہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی مدت خلافت دو سال چار ماہ تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مدت خلافت دس سال چھ ماہ تھی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی چند روز کم بارہ سال اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی چار سال نو ماہ۔ اس حساب سے خلفائے اربعہ کی مدتِ خلافت انتیس سال سات ماہ نو دن ہوتی ہے۔ تیس سال ہونے کیلئے پانچ ماہ باقی رہ جاتے ہیں جو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت سے پورے ہو جاتے ہیں۔

خلافت راشدہ کے بعد شدید فتنوں کی پیشنگوئی

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: كُنْتُ رَدِيفًا خَلْفَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... يَبْلُغُ الْبَيْتَ الْعَبْدُ الخ

تشریح: یعنی وبائی مرض اور قحط سالی کی وجہ سے مدینہ میں کثرت سے موت واقع ہونے لگے گی اور لوگ اتنے زیادہ مریں گے کہ قبر کی جگہ میسر نہ ہوگی اور زیادہ دام سے خرید کر دفن کرنا پڑے گا، اس کی قیمت ایک غلام کی دام کے برابر ہوگی۔ تو بیت سے قبر مراد ہے۔ لان القبر بیت الاموات یا کثرت الاموات کی بناء پر قبر کھودنے والا نہیں ملے گا۔ حتیٰ کہ ایک غلام کی قیمت دیکر

کھودنے والے کو لایا جائے گا۔ یابیت سے ظاہری گھر ہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لوگ مر کر تمام مکانات خالی ہو جائیں گے اور گھر بالکل سستا ہو جائے گا کہ اس کی قیمت غلام سے بہت زیادہ ہونے کے باوجود اب غلام کی قیمت کے برابر ہو جائے گی۔

قولہ تغمر الدماء احجار الزیت: احجار الزیت مدینہ کی جانب غربی میں ایک جگہ کا نام ہے چونکہ اس میں سیاہ پتھر ہیں گو اس میں زیتون کا تیل لگا ہوا ہے۔ اسی لیے یہی نام رکھا گیا۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم ﷺ ایک دردناک واقعہ کی پیشگوئی فرمارہے ہیں کہ مدینہ میں قتل عظیم ہوگا کہ خون مقام احجار زیت کو ڈھانپ لے گا اور اس واقعہ حرہ کی طرف اشارہ ہے جو واقعہ کربلا اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد پیش آیا۔ جس کی تفصیل کتب تاریخ میں موجود ہے۔

تَأْتِي مَنْ أَنْتَ مِنْهُ: "تاتی" مضارع بمعنی امر کے معنی میں ہے یعنی تم اپنے قبیلہ کی طرف واپس چلے جاؤ جس سے تم نکلے ہو۔ کما قال القاضی عیاضؒ اور علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جس امام کے ہاتھ پر بیعت ہوئی ہو اس کی طرف لوٹ جاؤ۔ تیسرا مطلب یہ ہے کہ جو گروہ تیرے مسلک وسیرت کے موافق ہو اس کے پاس چلے جاؤ قتال میں شریک نہ ہو ناور نہ گناہ ہوگا۔

مشاجرات صحابہ کی بحث میں نہ پڑو

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَتَكُونُ فِتْنَةٌ تَسْتَنْظِفُ الْعَرَبَ قَتْلَاهَا فِي النَّارِ اللِّسَانُ فِيهَا أَشَدُّ مِنْ وَقْعِ السَّيْفِ

تشریح: حضور ﷺ نے ایسے فتنہ عظیمہ کی پیشگوئی فرمائی جو پورے عرب کا احاطہ کرے گا۔ اس فتنہ میں جو قتل کیا جائے گا وہ دوزخی ہوگا۔ کیونکہ ان کی غرض اعلاء کلمۃ اللہ اور دفع ظالم واعانت مظلوم یقینی نہیں تھی بلکہ ان کی غرض مال اور ملک گیری کا حرص تھی بنابریں قَتْلَاهَا فِي النَّارِ کہا گیا۔ اللِّسَانُ فِيهَا أَشَدُّ مِنْ وَقْعِ السَّيْفِ سے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ ایسے فتنہ میں غیبت ودشنام کر کے زبان درازی کرنا تلوار پڑنے یعنی قتال سے سخت ترین ہے۔ کیونکہ اس سے فتنہ اور بھی بڑھے گا یا اس فتنہ سے وہ حروب مراد ہیں جو حضرت علی اور معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان ہوئیں تھیں اور دونوں طرف اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ لہٰذا کسی طرف بھی زبان درازی کرنے سے ان پر طعن ہوگا جو یقیناً ہلاکت وگمراہی کا سبب ہے۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ اللہ فی اصحابی الخ البتہ حق وباطل اور مجتہد مصیب ومخطی کے درمیان امتیاز کرنے کی غرض سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عظمت تامہ واحترام کلی دل میں راسخ رکھتے ہوئے اجمالی طور پر احادیث کی روشنی میں نہایت احتیاط کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اجتہاد میں مصیب تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اجتہاد میں مخطی تھے ولہ اجر واحد ایضا ولا اثم ولا وزر علیہ اس سے زیادہ لب کشائی کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا: تلک دماء طھر اللہ منھا سیوفنا فلا نلوث بھا السنتنا فللہ درہ باقی ان حروب کے مقتولین کے متعلق قتلاھا فی النار کہنا بطور زجر وتغلیظ ہے۔ تاکہ ملک گیری کی ہوس میں حق وناحق کے درمیان امتیاز کئے بغیر قتال سے باز رہے۔ واللہ اعلم بالصواب

واقعہ شہادت عثمان ، جنگ جمل وصفین

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَدُورُ رَحَى الْإِسْلَامِ لِخَمْسٍ وَثَلَاثِينَ الخ

تشریح: یعنی دین اسلام کی چکی پھرتی رہے گی ۳۷ سال تک کہ ہر قسم کے فتنوں سے مامون ومحفوظ رہے گی اور اس مدت

میں احکام اسلام کا استحکام ہوگا، اب اس مدت کی ابتدا آغاز اسلام سے لی جائے تو حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت تک مراد ہے کیونکہ اس وقت پینتیس سال ہو جاتے ہیں اور اگر اس کی ابتدا سال ہجرت سے لی جائے تو شہادت عثمانؓ کے زمانہ تک مراد ہے۔ کیونکہ وہ پینتیس ہجری میں ہوئی۔ اور جنگ جمل چھتیس ہجری میں ہوئی اور جنگ صفین ۳۷ ہجری میں ہوئی۔ اسکے بعد سے اسلام میں جو کچھ ہوا وہ نمایاں ہے اور قلوب میں جو وحشت و فتنے کے آثار ظاہر ہوئے وہ بھی ظاہر ہیں۔

فَإِنْ يَهْلِكُوا فَسَبِيلُ مَنْ هَلَكَ: یعنی ۳۷ھ کے بعد خلاف شرع کام کرنے کی بناء پر اگر ہلاک ہو جائیں تو انکی راہ امم ماضیہ کے ہلاک ہونے والوں کی راہ ہوگی۔ وان یقم لھم، یعنی اولوا الامر کی اطاعت اور اقامت دین کے ذریعہ اگر دین تام ہو تو ستر برس تک ان کا دین کامل رہے گا اور علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دین سے مراد حکومت ہے جو ما بعد کی نسبت ستر سال تک زیادہ منتظم طریقہ پر چلے گی۔ چنانچہ بنو امیہ کا دور خلافت حضرت معاویہؓ سے شروع ہو کر تقریباً ستر سال کی مدت تک قائم رہا، پھر کمزور ہو گیا۔ یہاں تک کہ بنو العباس کی طرف منتقل ہو گیا۔ (مرقاۃ)

أَمِمَّا بَقِيَ أَوْ مِمَّا مَضَى؟ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ یہ ستر سال پہلے ۳۷ سال کے ما بقیہ میں سے ہوں گے یا ما مضیٰ جو ظہور اسلام یا ہجرت کا زمانہ ہے وہاں سے شروع ہو کر ستّر سال ہوں گے۔ تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ ظہور اسلام سے لیکر ستر سال مراد ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

آپس کی جنگوں کی نحوست

الحدیث الشریف: عَنْ ابْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ الْأُولَى الخ

تشریح: یہاں حضرت سعید بن المسیب کہنا چاہتے ہیں کہ فتنہ اولی یعنی قتل عثمانؓ سے اصحاب بدریین مرنا شروع ہوئے۔ یہاں تک کہ دوسرے فتنے غزوہ حرہ تک سب دنیا سے رخصت ہو گئے۔ یہ بدر کی برکت تھی کہ وہ حضرات دو فتنوں میں مبتلا نہ ہوئے۔ پھر دوسرے فتنے واقعہ حرہ کے بعد سے اصحاب حدیبیہ کا انتقال شروع ہوا۔ یہاں تک کہ تیسرے فتنے تک کوئی باقی نہیں رہا۔ پھر تیسرے فتنے کے بعد سب صحابہ کرام رخصت ہو گئے۔ ایک بھی باقی نہیں رہا۔ اس فتنہ ثالثہ سے کونسا فتنہ مراد ہے؟ اس میں چند اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد فتنہ ازارقہ ہے اور بعض کا قول ہے کہ اس سے مروان بن محمد بن حکم کے زمانہ میں ابن حمزہ خارجی کی بغاوت و خروج کا فتنہ مراد ہے۔ اور علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں کہ تخریب کعبہ کا فتنہ مراد ہے جو حجاج بن یوسف نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے ساتھ قتال کر کے کیا تھا ۷۴ھ ہجری میں۔

وَبِالنَّاسِ طَبَاخٌ: طباخ کے معنی قوت و مضبوطی، حسن دین، عقل، یعنی اس فتنہ کے بعد لوگوں میں نہ کوئی صحیح عقل رہی اور نہ دینی قوت رہی اور نہ دین اسلام میں کوئی خیر رہی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ فتنہ ثالثہ کے وقت لوگوں کے اندر صحابہ میں سے کوئی نہیں رہا بلکہ اس سے پہلے سب انتقال کر گئے۔

باب الملاحم (گھمسان کی جنگوں کا بیان)

ملاحم 'ملحمۃ' کی جمع ہے جسکے معنی جنگ و جدال کے ہیں اور عظیم واقعہ کو بھی ملحمۃ کہا جاتا ہے۔ اور وہ ماخوذ ہے لحم سے۔ چونکہ میدان قتال میں مقتولین کا گوشت کثرت سے ہوتا ہے۔ یا 'لحمۃ الثوب' سے ماخوذ ہے جو کپڑوں میں عرضاً دھاگہ ہوتا ہے جس کو بانا کہتے ہیں اور طولاً ایک دھاگہ ہوتا ہے جسکو 'تانا' کہا جاتا ہے اور دونوں میں شدت اختلاط سے کپڑا بنتا ہے اور قتال میں بھی

لوگوں کے درمیان شدت اختلاط ہوتی ہے۔ بنابریں اسی معنیٰ کا اعتبار سے جنگ و قتال کو ملحمہ کہتے ہیں۔ چونکہ کتاب الفتن میں قتال کا ذکر اکثر اجمالاً تھا اور اس باب میں قتال کے مکان و بلاد و قوم کو معین طور پر بیان کیا گیا۔ بنابریں مستقل عنوان کتاب الملاحم میں بیان کیا۔

قیامت کی علامت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم قال: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ...... دَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ الخ

تشریح: یعنی دونوں گروہ کا دعویٰ ایک ہوگا کہ دونوں مسلمان ہوں گے اور ہر ایک اسلام کی طرف دعوت دے گا یا دونوں اپنی حقانیت کا دعویٰ کریں گے۔ اکثر علماء کرام فرماتے ہیں کہ ان دو گروہوں سے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے گروہ مراد ہیں۔ ہر ایک اپنے دعویٰ میں حق تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں حق پر تھے۔ ایک حقیقۃً جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ، دوسرا اجتہاداً جیسے معاویہ رضی اللہ عنہ لہٰذا اس سے خوارج کی تردید ہوگئی جو دونوں کو کافر کہتے ہیں (العیاذ باللہ) نیز روافض کی بھی تردید ہوگئی، جو مخالفین علی رضی اللہ عنہ کو کافر کہتے ہیں۔ ارے کیسے کافر ہو سکتے ہیں جبکہ دونوں طرف صحابہ کرام تھے۔ زیادہ سے زیادہ دونوں گروہ یا ایک گروہ اجتہادی غلطی پر ہوگا جو معذور بلکہ ماجور ہوں گے۔ ھکذا فی المرقاۃ والتعلیق

حَتّٰی يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبٌ مِنْ ثَلَاثِينَ: یعنی جب تک تیس کے قریب دجال، کذاب نہیں آئیں گے اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی۔ دجال سے مراد ایسے لوگ ہیں جو حق اور باطل کے درمیان خلط ملط کرنے والے ہوں گے اور کذاب سے مراد اللہ اور رسول پر جھوٹی بات بنانے والے۔ چونکہ پہلے خاص تعیین کی وحی نہیں آئی تھی اسلئے قریبٌ من ثلاثین کہا اور بعد میں معین تیس کی آئی اسلئے بعض روایت میں جزم کے ساتھ ثلاثین کہا۔ فلا تعارض اور معجم طبرانی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں سبعین کا ذکر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ثلاثون وہ ہوں گے جو نبوت کا دعویٰ کریں گے اور سبعون وہ ہوں گے جو نبوت کا دعویٰ نہیں کریں گے۔ تو مجموعہ سو ہوں گے۔ 'ویتقارب الزمان' کی تفسیر پہلے ایک حدیث میں گذر گئی۔

حَتّٰی يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ: یہاں ترکیب کے اعتبار سے چند احتمالات ہیں (۱) يُهِمَّ بضم الیاء وکسر الہاء اور رب المال مفعول اور من فاعل۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ صدقہ قبول کرنے والے کا فقدان رب المال کو پریشانی میں ڈال دے گا۔ یعنی مال کی فراوانی و کثرت ہوگی اور فقراء و مساکین کم ہوں گے، زکوٰۃ لینے والے کا ملنا دشوار ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یھم بفتح الیاء وضم الہاء جس کے معنیٰ قصد و ارادہ کرنا اور رب المال فاعل، من مفعول، مطلب یہ ہوگا کہ صاحب مال بہت تلاش و جستجو کرے گا ایسے آدمی کو جو صدقہ قبول کرے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بفتح الیاء وضم الہاء ونصب الرجل ومن فاعل۔ مطلب پہلی صورت کی مانند ہے۔

حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا: یعنی سورج ڈوب جانے کے بعد حکم ہوگا کہ الٹے واپس چلے جاؤ اسلئے مغرب سے طلوع ہوگا۔ کما فی الدر المنثور۔ اور ابن عساکر و تاریخ البخاری میں حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آفتاب قطب کی طرف گھوم کر نقطہ مغرب میں آجائے گا اور واپس آنے کا یہی مطلب ہے اور بعض روایت میں یہی مذکور ہے کہ آفتاب مغرب سے طلوع ہو کر جب وسط سماء میں آئے گا پھر مغرب ہی کی طرف لوٹ جائے گا اور ادھر ہی غروب ہو کر حسب دستور مشرق کی طرف طلوع ہوگا اور

اس وقت کسی کا ایمان وتوبہ قبول نہیں ہوگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب عالم علوی کے تغیر کا مشاہدہ ہوگیا تو ایمان بالغیب باقی نہیں رہا۔ بنابریں مقبول نہیں جیسا کہ حالت نزاع میں عالم غیب منکشف ہو جاتا ہے اسلئے اس وقت کا ایمان قبول نہیں ہوتا۔

قیامت سے پہلے ترکوں جنگ

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰی تُقَاتِلُوْا قَوْمًا نِعَالُھُمُ الشَّعْرُ الخ

تشریح: نِعَالُھُمُ الشَّعْرُ کے مختلف مطالب بیان کیے گئے (۱) انکے جوتے بٹے ہوئے بالوں سے ہوں گے (۲) غیر مدبوغ چمڑے کے جوتے ہوں گے (۳) اور بعض کہتے ہیں کہ ان کے سر یا ساق کے بال اتنے لمبے ہوں کہ پاؤں تک پہنچ کر جوتے کے منزلہ میں ہو جائیں۔

وَحَتّٰی تُقَاتِلُوا التُّرْكَ: ترک ترکیوں کے جد اعلیٰ کا نام ہے اور وہ یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ یاجوج وماجوج کی ایک شرذمہ قبیلہ ہے اور حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یاجوج ماجوج کے بائیس قبیلے ہیں۔ ذوالقرنین نے اکیس قبیلوں پر دیوار قائم کی اور ایک قبیلہ کو ترک کر دیا۔ ان پر دیوار قائم نہیں کی اسلئے ان کو ترک کہا جاتا ہے لانھم ترکو امن السد اور ان کی صورت یہ ہوگی کہ چھوٹی آنکھ والے جو حرص وبخل کی علامت ہے۔ اور شدت حرارت وغیض وغضب کی وجہ سے چہرہ سرخ ہوگا اور چھوٹی دبی ہوئی عریض ناک والے ہوں گے۔

کَاَنَّ وجوھھم المجانُّ المُطْرَقة: مجان مجن کی جمع ہے جسکے معنیٰ ڈھال ہے اور مطرقہ تہ بہ تہ رکھے ہوئے چمڑے۔ انکے چہرے کو مدوّر اور چپٹا ہونے کی بناء پر ڈھال کی ساتھ تشبیہ دی۔ اور کثرت لحم وسخت ہونے کی بناء پر مطرقہ کہا گیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ انکے چہرے میں کسی قسم کی خوبصورتی نہیں ہیں اور نہ ملائم ہیں گویا وہ انسان کی نوع میں سے نہیں ہیں اور انتہائی درجہ کے مفسد ہوں گے۔ اب ہو سکتا ہے کہ یہ قتال ہو چکا ہے یا آئندہ کسی زمانہ میں ہونے والا ہے۔

کسریٰ کا وائٹ ہاؤس فتح ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ: لَتَفْتَحَنَّ عِصَابَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ کَنْزَ آلِ کِسْرٰی الَّذِیْ فِی الْاَبْیَضِ

تشریح: فارس کے بادشاہوں کا لقب کسریٰ ہے۔ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ ابیض سے ایران کا وہ مضبوط قلعہ مراد ہے جو دارالسلطنت مدائن میں تھا اب اس میں ایک مسجد تیار کی گئی جسکو مسجد المدائن کہا جاتا ہے اور اسکے کنز پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں قبضہ کیا گیا۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی سپہ سالاری میں تقریباً تیس ہزار لشکر نے ایرانیوں کے پونے دو لاکھ لشکر کے ساتھ تین دن تک گھسان کی لڑائی کر کے انکے سپہ سالار رستم کو قتل کیا اور گھوڑوں کو نہر دجلہ میں دوڑا کر تیر اندازی کر کے قصر ابیض میں داخل ہو کر اس میں جمعہ پڑھا اور کروڑوں روپیہ انکو مال غنیمت میں ملا اور بہت سا خزانہ ملا۔ تواریخ میں تفصیلات موجود ہیں۔

جہاد کے ذریعہ دوسپر طاقتیں ختم ہونگی

الحدیث الشریف: عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَةَ قَالَ...... وَسَمَّی الْحَرْبَ خُدْعَةً

تشریح: یہاں جو ھَلَكَ کِسْرٰی کہا گیا وہ سیھلک کے معنیٰ میں ہے کہ عنقریب ہلاک ہو جائے گا۔ تحقق وقوع کی بناء پر صیغہ

ماضی لائے اور فلا کسری بعدہ کے معنی یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں جو کسریٰ کافر تھا وہ باقی نہیں رہے گا بلکہ مسلمان ایران کا بادشاہ ہو تو کسریٰ مسلمان ہوگا اور کافر کسریٰ وہ خسرو پرویز تھا جس نے حضور ﷺ کے خط کو ٹکڑا ٹکڑا کر دیا تھا تو حضور نے بددعا کی تھی۔ اللّٰھم مزقہ کل ممزق چنانچہ چندروز کے بعد اس کے بیٹے شیرویہ نے اسکو قتل کر دیا۔ جس کی تفصیل تاریخ میں موجود ہے۔

وَسَمَّى الْحَرْبُ خُدْعَةٌ: اسکے متعلق بعض کہتے ہیں کہ یہ دوسری ایک مستقل حدیث ہے راوی نے لفظ 'وسما' اس کے ساتھ ملا دیا۔ لہٰذا ما قبل کے ساتھ مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور بعض نے کہا کہ یہ اسی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اور ما قبل کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسریٰ و قیصر ہلاک ہوں گے اور انکے کنوز پر مسلمان قبضہ کریں گے اور اس سے جنگ کی ضرورت ہے تو آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جنگ میں چالبازی و توریہ کی اجازت دی۔ لفظ خدعۃ میں سب سے فصیح ضبط بفتح الخاء مع سکون الدال ہے اور بضم الخاء مع سکون الدال وفتحہا بھی جائز ہے۔ اس سے مراد ایسا کوئی حیلہ و فریب کرنا جو ظاہر کے خلاف ہو اور دشمن اس سے غافل ہو۔ مثلاً دشمن کے سامنے اپنے قلیل لشکر کو کسی حیلہ سے زیادہ دکھلانا، یا دشمن کو اپنی شکست دکھلانا، پھر ان کی غفلت میں لوٹ کر حملہ کر دینا، یا ایک جگہ میں حملہ کرنا مقصد ہو۔ لیکن دشمن کو دوسری جگہ دکھلانا، تاکہ وہ اس طرف سے غافل ہو اور اچانک حملہ کر کے فتح حاصل کرنا۔ 'خدعۃ' سے جھوٹ بولنا اور عہد شکنی کرنا ہرگز مراد نہیں۔ کیونکہ یہ ہر حال میں ناجائز ہے۔

چھ علامات قیامت

الحدیث الشریف: عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ ..... اُعْدُدْ سِتًّا بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ الخ

تشریح: مُوتَانٌ وہ عمومی وبائی مرض ہے جس سے لوگ بہت مر جاتے ہیں۔ اور قُعَاص وہ وبائی مرض ہے جو جانوروں میں واقع ہوتا ہے اور اکثر بکریوں میں ہوتا ہے اور جب وہ لاحق ہوتا ہے تو اچانک مر جاتی ہیں اور یہ قیامت کی تیسری علامت ہے اور اس سے مراد طاعون عمواس ہے جو حضرت کے دور خلافت میں قریہ عمواس جو بیت المقدس کے قریب ایک قریہ ہے اس میں واقع ہوا اور تین روز کے اندر ستر ہزار آدمی مر گئے۔ پھر مال کی کثرت ہونا چوتھی علامت ہے کہ مال اتنا کثیر ہوگا کہ کسی کو ایک سو دینار دے جائیں تب بھی کم سمجھ کر ناراض ہو جائے گا۔ اس سے کثرت فتوحات کی طرف اشارہ ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک ہوا۔ ثُمَّ فِتْنَةٌ سے شہادت عثمان رضی اللہ عنہ اور جنگ جمل وغیرہا مراد ہے ثُمَّ هُدْنَةٌ سے مسلمانوں اور روم کے درمیان صلح کا بیان ہے اور روم کو بنو الاصفر اسلئے کہا جاتا ہے کہ ان کے جد اعلیٰ روم بن عیصور ابن یعقوب، وہ سفید مائل بہ زرد رنگ تھے۔ تو جد اعلیٰ کے اعتبار سے روم کہا جاتا ہے اور رنگ کے اعتبار سے بنو الاصفر کہا جاتا ہے۔ یا اسلئے کہ روم نے شاہ حبس کی لڑکی سے شادی کی تھی اور ان کی اولاد سیاہ وسفید کے درمیان زرد رنگ کی ہوئی۔ اسلئے بنو الاصفر کہا جاتا ہے۔

علامات قیامت کی ترتیب

الحدیث الشریف: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عُمْرَانُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ خَرَابُ يَثْرِبَ الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مدینہ کی ویرانی کے وقت کثرت رجال و مال کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی ہوگی۔ یا مطلب یہ ہے کہ بیت المقدس کی کامل آبادی سبب ہوگی مدینہ کی ویرانی کا کیونکہ اسکی آبادی کفار نصاریٰ کی غلبہ سے ہوگی اور

وہ غلبہ مدینہ کی ویرانی کا سبب ہوگا۔ پھر بعد میں اور جو امور بیان کیے ہر بعد والا پہلے پر مرتب ہوگا۔

الحدیث الشریف: عَنْ عبد اللہ بن بُسر أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَيْنَ الْمَلْحَمَةِ وَفَتْحِ الْمَدِينَةِ سِتُّ سِنِينَ الخ

تشریح: یہاں مدینہ سے قسطنطنیہ کا شہر مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ملحمہ عظمیٰ کے چھ سال بعد قسطنطنیہ فتح ہو جائے گا اور اسکے بعد ساتویں سال میں خروج دجال ہوگا اور پہلی حدیث میں جو سال، ماہ کے اندر سب ہونے کا ذکر ہے وہ ضعیف ہے، کما قال ابو داؤد۔

حبشہ کا ایک آدمی کعبہ کو گرائے گا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اتْرُكُوا الْحَبَشَةَ مَا تَرَكُوكُمْ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَخْرِجُ كَنْزَ الْكَعْبَةِ إِلَّا ذُو السُّوَيْقَتَيْنِ مِنَ الْحَبَشَةِ

تشریح: یعنی کعبہ کے خزانہ کو حبشہ کا ایک چھوٹی پنڈلیوں والا نکالے گا جو حبشی لشکر سے ہوگا۔ اور کنز الکعبہ سے مراد وہ خزانہ ہے جو بحکم خداوندی کعبہ کے نیچے پیدا ہوا یا کعبہ کے نذرانہ میں جو مال آتا تھا۔ وہ خادم، کعبہ کے نیچے دفن کر دیتا تھا وہ مراد ہے اور اس کے استخراج کا وقت بعض علماء کے نزدیک عین قیامت کا وقت ہے جبکہ روئے زمین میں کوئی بھی اللہ اللہ کہنے والا نہیں ہوگا اور بعض کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کا زمانہ ہے اور علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں کہ موت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد جب قرآن کریم سینوں سے اٹھالیا جائے گا اس وقت یہ استخراج ہوگا۔ لیکن بعض حضرات یہاں اشکال کرتے ہیں کہ قرآن کریم نے کعبہ شریف کو حَرَمًا آمِنًا فرمایا اور یہ ویرانی کے منافی ہے تو یہ حدیث آیت کریمہ کے خلاف ہوئی۔ تو جواب یہ ہے کہ 'امن ہونا' قرب قیامت تک ہے اور حدیث میں ویرانی کا ذکر قیامت کے وقت کے متعلق ہے یا ذوالسویقتین کا واقعہ اس آیت سے مستثنیٰ ہے یا غالب احوال کے اعتبار سے امن کہا گیا تاکہ قتل ابن الزبیر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بھی اشکال نہ ہو۔

چونکہ بلاد حبشہ مدینہ سے بہت دور ہیں اور درمیان میں بڑے بڑے ریگستان ہیں ان میں سفر کرنے میں بہت زیادہ مشقت ہوگی اسلئے ان پر حملہ نہ کرنے کا حکم فرمایا۔ ہاں اگر وہ مسلمانوں پر حملہ کر دیں تو اس وقت دفاع کیلئے انکے ساتھ جنگ کرنا فرض ہوگا۔

بَابُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ (قیامت کی علامات کا بیان)

أَشْرَاط: شرط بفتح الشین والراء کی جمع ہے جسکے معنیٰ علامت ہے اور **سَاعَة** کے معنیٰ اصلی شب و روز کے اجزاء میں سے ہر جزء ہے اور وقت حاضر کے معنیٰ میں آتا ہے اور چونکہ قیامت کے آنے کا معاملہ بالکل مبہم ہے کسی کو معلوم نہیں، دن و رات کے کسی جزء میں آسکتی ہے اسی لیے قیامت کو ساعۃ کہا جاتا ہے۔ اور یہاں اشراط سے مراد قیامت کی چھوٹی چھوٹی علامات ہیں جو پہلے بطور مقدمہ کے پیش آتی رہیں گی۔ جیسے رفع علم، زنا، شرب خمر وغیرہا جن کو علامت صغریٰ کہا جاتا ہے۔ انکے متصل ہی قیامت نہیں آئے گی بلکہ ان کے بعد چند علامات کبریٰ ظاہر ہوں گے جن کے متصل بعد ہی قیامت آئے گی۔ جیسا نزول عیسیٰ علیہ السلام، خروج یاجوج وماجوج، خروج دابۃ الارض وغیرہا اور انکے بیان کیلئے مستقل باب العلامات قائم کیا اور اس باب میں بعض علامات کبریٰ کا جو ذکر کیا گیا وہ تبعاً آگیا اصلاً نہیں جیسے خروج مہدی کا ذکر ہے۔

قیامت کی چند علامات

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ الخ

تشریح: بعض کہتے ہیں کہ قتل و قتال کی وجہ سے مرد کم ہوتے جائیں گے اسلئے ایک مرد کی زوجیت میں پچاس پچاس عورتیں ہوں گی۔ لیکن صحیح توجیہ یہ ہے کہ ایک مرد کی ماں، دادیاں، بہنیں اور پھوپیاں وغیرہا پچاس عورتوں کا نگران ایک ہی مرد ہوگا۔

قیامت سے پہلے ایک بڑی آگ کا ظہور ہوگا

الحدیث الشریف :وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ الخ

تشریح: ملا علی قاریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ یہ نار ۶۵۶ھ میں ظاہر ہوئی مدینہ منورہ میں لیکن حضور ﷺ کی برکت سے اللہ تعالی نے اہل مدینہ کو اس نار کے نقصان سے محفوظ کرلیا اور ابتدا اس کی ۳ جمادی الاخری میں ہوئی اور ۷ رجب المرجب میں ختم ہوئی۔ اور اسکی کیفیت یہ تھی کہ وہ ایک بڑے شہر کے مانند تھی جس میں قلعہ بروج وغیرہ تھا اور جس شہر میں جاتی جلا کر راکھ کردیتی اور شیشہ کی طرح پگھلا دیتی، اور دریا کے مانند جوش مارتی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا کہ اسکے اندر سے سرخ ندی جاری ہے۔ لیکن مدینہ کے قریب آتی تو اس سے ٹھنڈی ہوا باہر ہوئی، اور اسکی روشنی تمام اطراف اور حرم مدینہ اور تمام گھروں کے اندر آفتاب کے مانند پھیل گئی تھی۔ اور آفتاب و ماہتاب کی روشنی مضمحل ہوگئی اور بعض اہل مکہ نے اسکی روشنی کو یمامہ اور بصرہ میں دیکھا وہ پتھر کو جلا دیتی تھی لیکن درختوں کو نہ جلاتی تھی۔ جنگل میں ایک بڑا پتھر تھا۔ جس کا آدھا حرم سے باہر تھا، اور آدھا داخل حرم میں تو خارجی حصہ کو جلا کر جب داخلی نصف میں پہنچی تو بجھ گئی، تو اہل مدینہ نے ننگے سر ہو کر حرم میں جمع ہوگئے اور رات بھر عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے دعا کی تو اللہ نے آگ کا منہ بجانب شمال کردیا اور مدینہ کی حفاظت کرلی اور اسی سال دنیا میں عجیب عجیب واقعات رونما ہوئے۔ اس کے بعد سال کی ابتدا میں تاتاری فتنہ کے قتل و غارت نے بغداد و دیگر ممالک اسلامیہ کو گھیر لیا جو مصر تک پہنچکر مغلوب ہوگیا۔

حضرت مہدی کا ظہور اور ابدال کی آمد

الحدیث الشریف : عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ . . . أَتَاهُ أَبْدَالُ الشَّامِ الخ

تشریح: أَبْدَال: 'بدل' کی جمع ہے اور یہ وہ اولیائے کرام ہیں کہ جنکے نفوس قدسیہ کی برکت سے اللہ تعالی نے دنیا کو قائم رکھا۔ علامہ جوہریؒ کہتے ہیں کہ الابدال هم قوم من الصالحين لايخلوا الدنيا منهم كلمامات واحد بدل الله مكانه باخر اسلئے انکو ابدال کہا جاتا ہے۔ بعض احادیث میں انکی تعداد چالیس مذکور ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کثرت صلوۃ و صوم و صدقہ کی وجہ سے ابدال نہیں ہوتا۔ بلکہ سخاوت نفس اور سلامت قلب اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بناء پر ابدالیت کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جسکے اندر تین صفات موجود ہوں وہ منجملہ ابدال میں سے ہوگا۔ (۱) رضا بالقضاء (۲) خلاف شرع امور سے صبر (۳) دین اسلام کی خاطر غصہ کرنا اور عصائب عراق سے مراد بہترین لوگ جو نیک کار، زاہد و عابد ہیں۔

امام مہدی حضرت حسن کی اولاد سے ہونگے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ . . . سَيَخْرُجُ مِنْ صُلْبِهِ رَجُلٌ يُسَمَّى بِاسْمِ نَبِيِّكُمْ الخ

تشریح: یہاں حضرت مہدی رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے کہ وہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے صلب سے پیدا ہوں گے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمنام ہوں گے یعنی نام انکا محمد ہوگا اور باطنی اخلاق و سیرت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے مشابہ ہوں گے۔
لیکن ظاہری شکل و صورت میں پوری طرح حضور صلعم کے مشابہ نہیں ہوں گے۔ اگرچہ بعض اعتبار سے قدرے مشابہت ہوگی۔ جیسا کہ بعض روایت میں آتا ہے یشبہ خلقی و خلق۔ حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ مہدی رضی اللہ عنہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہوں گے اور بعض روایت میں اولاد حسین رضی اللہ عنہ میں سے ہونے کا ذکر ہے۔ لیکن اکثر روایت میں اولاد حسن رضی اللہ عنہ سے ہونے کا ذکر ہے۔ لہٰذا اسکی ترجیح ہوگی۔ یا یوں تطبیق دی جائے کہ باپ کی جانب سے اولاد حسن رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے اور ماں کی جانب سے اولاد حسین رضی اللہ عنہ میں سے ہوں گے اور کسی جہت میں اولاد عباس رضی اللہ عنہ سے ہیں۔ اسلئے اس کا بھی ذکر کیا گیا۔

بَابُ الْعَلَامَاتِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ وَذِكْرِ الدَّجَّالِ (علامات قیامت اور خروج دجال کا بیان)

یہاں علامات قریبہ و کبریٰ کا ذکر مقصود ہے جس کے متصل بعد قیامت آجائے گی اور ان علامات کے وقوعی ترتیب مختلف آئی ہے۔ علامہ حلیمی کہتے ہیں کہ سب سے پہلے خروج دجال ہوگا اور یہ سب بڑی علامت ہے پھر نزول عیسیٰ علیہ السلام، پھر خروج یا جوج وماجوج، پھر خروج دابۃ الارض اور بالکل آخر میں طلوع الشمس من المغرب ہوگا۔
دجال 'دجل' سے مشتق ہے جسکے معنیٰ تلبیس بین الحق والباطل ہے اور مکر وفریب اور جھوٹ وباطل کو آراستہ کرکے دکھلانا ہے۔ اور کذب بھی اس کے ایک معنیٰ ہیں اور یہ سب معنیٰ دجال کے اندر موجود ہیں اور دجال کی صفت مسیح بھی ہے۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بھی یہی صفت آتی ہے۔ البتہ دونوں میں فرق ہے کہ لفظ دجال کے ساتھ مقید کرکے لاتے ہیں۔ یقال مسیح الدجال، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مطلقاً لاتے ہیں یقال مسیح علیہ السلام و عیسیٰ المسیح۔ پھر معنیٰ کے اعتبار سے بھی دونوں میں فرق ہے کہ دجال کو ممسوح العین کی وجہ سے مسیح کہا جاتا ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح اسلئے کہا جاتا ہے کہ مادرزاد اندھوں کو مسح کردینے سے بینائی آجاتی تھی اور دجال ممسوح الخیر تھا اور عیسیٰ علیہ السلام ممسوح الشر تھے۔ اسکے علاوہ اور بھی بہت سی معانی ہیں اور بعض نے دونوں میں یہ فرق بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح بتخفیف السین کہا جاتا ہے اور دجال کو مسیح بتشدید السین استعمال کرتے ہیں۔

قیامت سے پہلے دس علامات کا ظہور

الحدیث الشریف: عَنْ حذيفةَ بن أسيد الغِفَارِيِّ قَالَ ..... فَذَكَرَ الدُّخَانَ الخ

تشریح: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کے نزدیک اس دخان سے وہ دخان مراد ہے جس سے قریش میں قحط سالی آئی تھی اور فضاء میں دھویں کی طرح نظر آیا تھا۔ جیسا کہ تجربہ ہے کہ شدت بھوک اور خشک سالی کے وقت آسمان و زمین کے درمیان دھواں سا نظر آتا ہے اور اس کا سبب یہ ہوا کہ یمامہ کا رئیس ثمامہ بن اثال جب مسلمان ہوئے تو کفار مکہ نے ان پر لعن طعن شروع کیا تو ثمامہ نے یمامہ سے غلّہ لانا بند کردیا۔ ادھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا سے بارش بھی بند ہوگئی جس سے وہ مرنے لگے۔ کمافی روح المعانی اور بعض دوسرے حضرات حذیفہ رضی اللہ عنہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس دخان سے مراد وہ دخان ہے جو آخری زمانہ میں نکل کر مشرق ومغرب میں پھیل جائے گا اور چالیس دن تک رہے گا جس سے مسلمانوں کی کیفیت زکام والوں کی طرح ہوجائے گی اور کفار کو نشے والا کردے گا۔ اور قرآن کریم کی آیت میں بھی یہی مذکور ہے: يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ○ يَغْشَى النَّاسَ
وَالدَّابَّةَ: یہ صفا و مروہ کے درمیان سے نکلے گا۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ اور اسکی

کیفیت و صورت یہ ہوگی کہ چاروں پاؤں ساٹھ گز لمبے لمبے ہونگے اور مختلف جانوروں کی شکل میں ہوگی اور پہاڑ کو پھاڑ کر نکلے گا۔ اسکے ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عصا، اور سلیمان علیہ السلام کی خاتم ہوگی اور ایسا دوڑے گا کہ کوئی اس کو نہیں پکڑ سکے گا اور اس سے آگے کوئی نہیں بھاگ سکے گا اور مومن کو عصا سے مار کر پیشانی پر مومن لکھ دے گا اور کافر کو خاتم کے ذریعہ مہر لگا کر کافر لکھدے گا۔ علامہ ابن الملک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خروج دابۃ تین مرتبہ ہوگا۔ مہدی علیہ السلام کے زمانہ میں، پھر عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں، پھر طلوع شمس من المغرب کے وقت۔

وَآخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ: یہ بالکل آخری علامت ہے جو یمن سے نکلے گی اور لوگوں کو میدان حشر کی طرف ہنکائے گی اور میدان محشر ملک شام میں ہوگا اور اسی کو وسیع کر دیا جائے گا تاکہ تمام مخلوق سما سکے اور بعض روایت میں جو قعر عدن سے نکلنے کا ذکر ہے، اس سے کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ عدن یمن ہی میں ہے اور بعض روایت میں جو نار کے بجائے ریح تلقی الناس فی البحر کا ذکر ہے اس سے بھی کوئی تعارض نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہی نار سخت ہوا کے ساتھ ملکر کفار کو بحر میں ڈال دے گی اور وہی نار مسلمانوں کیلئے کے شدید الحری نہ ہوگی بلکہ صرف ہنکا کر میدان محشر کی طرف لے جاوے گی۔

ایک آنکھ سے دجال کانا ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدُ اللهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ عَيْنِ الْيُمْنَى الخ

تشریح: مطلب یہ ہے کہ دجال کی دائیں آنکھ کانی ہوگی، گویا انگور کے دانہ کے مانند پھولی ہوئی ابھری ہوئی ہے اور دوسری صورت میں ہے: لست بنا تئیۃ ولا حجراء، کہ نہ بلند ہوگی اور نہ پست ہوگی۔ فتعارضا۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ دو صفتیں دو آنکھوں کی الگ الگ ہیں۔ ایک آنکھ کی صفت نہیں ہے کہ ایک بالکل ممسوح ہوگی اور دوسری آنکھ عیب دار ہوگی کہ بھینگی ہوگی۔ دیکھنے والا انگور کے دانہ کی مانند دیکھے گا اور کبھی دوسری شکل میں۔

باب قصۃ ابن الصیاد (ابن صیاد کے واقعہ کا بیان)

ابن صیاد کا نام 'صاف' تھا جیسا کہ اسکی والدہ نے 'یا صاف' کر کے بلایا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ اسکا نام عبد اللہ تھا اور وہ مدینہ کے یہودیوں میں سے تھا، یا انکے ساتھ رہتا تھا اور وہ سحر و کہانت میں بہت ماہر تھا اور اسکے اندر بہت دجل و فریب تھا اور اسکے حالات مختلف الالوان کے تھے۔ بنا بریں یہ مسلمانوں کیلئے بڑا فتنہ و آزمائش ہو گیا اور اسکے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ بعض اسکو مشہور دجال جو قریب قیامت میں خارج ہوگا، کہتے تھے۔ حتیٰ کہ اتنا یقین کے ساتھ کہتے کہ اس پر قسم کھاتے تھے۔ چنانچہ حضرت جابر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اسکے مشہور دجال، ضال، مضل ہونے پر قسم کھاتے تھے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس پر انکار نہیں کرتے تھے۔ کما فی البخاری و مسلم۔ لیکن اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ وہ اخیر زمانہ کے دجال، ضال، مضل نہیں ہے، ہاں اسکے دجل و فریب کی بناء پر مشابہ بالدجال ضرور ہے۔ لہٰذا یہ دجالون کذابون میں سے ایک دجال ہوگا اور مشہور دجال نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تمیم داری کی متعدد احادیث میں آتا ہے کہ وہ اپنے چند رفقاء کے ساتھ ایک جزیرہ میں جا کر جساسہ کو دیکھا: قال من انت قالت انا الجساسة اذهب الى ذلك القصر فاذا رجل يجر شعره، مسلسل فی الاغلال 'نیز ۔۔۔۔۔ ' فقلت من انت قال انا الدجال، رواہ ابو داؤد۔ تو دجال تو اس قصر میں زنجیروں سے مقید ہے۔ تو وہ دجال ابن صیاد کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وہ آزادانہ پھر رہا ہے؟ پھر ابن صیاد اگرچہ ابتداء کاہن و ساحر تھا لیکن بعد میں مسلمان ہو گیا

اور دجال تو کبھی مسلمان نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی پیشانی میں کافر (ک۔ف۔ر) مکتوب ہے۔ نیز ابن صیاد کے بال بچے تھے اور دجال معروف بال بچوں سے خالی ہوگا۔ پھر ابن صیاد مکہ و مدینہ میں تھا اور دجال کو مکہ و مدینہ میں داخلہ سے روک دیا جائے گا۔ ان دلائل سے واضح ہو گیا کہ ابن صیاد دجال معروف نہیں ہے۔

اب حضرت عمرؓ نے ابن صیاد کے دجال ہونے پر قسم کھائی اور آپ ﷺ نے انکار نہیں فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ دجال کبیر و معروف جس کا خروج قیامت کی علامت کبریٰ ہے اسکے میدان کو ہموار کرنے کیلئے اس سے پہلے بہت نقلی دجال نکلیں گے جن کا ذکر احادیث میں مذکور ہے۔ انہی میں سے ایک ابن صیاد تھا اور یہی بڑے دجال کا چیلا ہے۔ بنابریں حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ پر انکار نہیں فرمایا اور تمیم داری کی حدیث میں اصلی دجال معروف کا ذکر ہے۔ لہذا کوئی تعارض نہیں یا پہلے نبی کریم ﷺ کو اصلی دجال کی معرفت و علامت پوری نہیں دی گئی تھی، صرف اجمالی علم تھا اور ابن صیاد کے حالات کچھ اس کے ساتھ مشابہ تھے اسلئے انکار نہیں فرمایا بعد میں اس کی پوری علامت دی گئی کہ وہ ممسوح العین اور بے اولاد ہوگا اور مکہ و مدینہ میں داخل نہیں ہو سکتا اور تمیم داری کی حدیث سے بھی معاملہ اور بھی صاف ہو گیا۔ تو یقین ہو گیا کہ ابن صیاد وہ دجال نہیں ہے

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اصلی دجال تو وہ ہے کہ جسکے بارے میں تمیم داری فرماتے ہیں کہ وہ مقید بالسلاسل ہے اور قیامت سے پہلے اس کا خروج ہوگا اور یہی یقینی ہے اور ابن صیاد ایک شیطان ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ میں دجال کی صورت میں ظاہر ہوا۔ پھر آخر میں وہ اصبہان میں جا کر مستور ہو گیا۔

حضور ﷺ اور ابن صیاد کا مکالمہ

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ ...... فَقَالَ: ھُوَ الدُّخُّ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ نے جب ابن صیاد کا امتحان کرنے کیلئے صحابہ کرامؓ کے سامنے اسکے بطلان ظاہر فرمایا اور دل میں یَوْمَ تَأْتِی السَّمَآءُ بِدُخَانٍ کو مخفی رکھا تو ابن صیاد کو پوری آیت تو منکشف نہیں ہوئی، تو ناتمام جواب دیا اور ھُوَ الدُّخُّ کہا اور یہ دخان میں ایک لغت ہے تو آپ نے فرمایا: اِخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَکَ کہ تو ذلیل و خوار ہو کر چلے جا، تو نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن طویل کلام سے ایک ناقص کلمہ کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتا ہے اور چونکہ نبی کریم ﷺ نے اس سے پہلے بعض صحابہ کرامؓ کے سامنے پوری آیت کا تذکرہ کیا تھا یا نزول کے وقت جب آسمان میں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کا تذکرہ کیا اس وقت بطور استراق السمع ناتمام بات کو شیطان نے یاد رکھ لیا اور ابن صیاد کے کان میں ڈالدیا۔ جیسا کہ شیطان کی عادت ہے۔ تو ابن صیاد نے اسی ناتمام کلمہ سے جواب دیا۔ لہٰذا یہ اشکال نہیں ہوگا کہ ابن صیاد نے حضور ﷺ کے دل کی بات کو کیسے جان لیا۔ ہٰکذا قال القاضی عیاضؒ۔

باب نزول عیسٰی علیہ السلام (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کا بیان)

اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو جب یہودیوں نے قتل کرنے کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے ان کی حفاظت کر لی اور آسمان پر زندہ اٹھالیا اور کسی طرح یہودیوں کا ہاتھ بھی نہیں لگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرمایا ہے: وَمَا قَتَلُوْہُ وَمَا صَلَبُوْہُ۔ بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ پھر احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ قرب قیامت کے زمانہ میں آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دین محمدی کے تابع ہو کر احکام دین اسلام کے مطابق حکم دیں گے اور جزیہ کا حکم اٹھادیں گے۔ کیونکہ اہل کتاب کے بارے میں

یہ حکم تھا کہ یا اسلام قبول کریں یا جزیہ دے کر رہیں۔ ورنہ قتل کردیا جائے گا اور یہ حکم نزول عیسیٰ علیہ السلام تک کیلئے تھا۔ انکے آنے کے بعد سوائے اسلام قبول کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اسوقت کثرت مال اور عدم حرص کی وجہ سے جزیہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ نیز وہ دجال کو قتل کریں گے اور شراب کو عام طور سے حرام کردیں گے تاکہ اہل کتاب کے عقیدہ حلت خمر کا عملی بطلان ہو جائے اور خنزیر کو قتل کردیں گے اور صلیب کو توڑدیں گے تاکہ اہل کتاب کا عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو صلیب میں لٹکا کر قتل کیا گیا، اس کا بطلان ہو جائے۔

الحدیث الشریف: وعنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: واللہ لینزلن ابن مریم . . . کیف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم وإمامکم منکم

تشریح: اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک مطلب یہ ہے کہ تمہاری کیا شان وعزت وعظمت ہوگی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وقت بھی نماز کی امامت تمہارے مسلمانوں میں سے ایک آدمی یعنی مہدی کریں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتدا کریں گے۔ اور یہ امت محمدیہ کی کرامت وشرافت ظاہر کرنے کیلئے ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں آتا ہے۔ کہ مہدی کی امامت فی الصلوٰۃ کے وقت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا۔ تو اس وقت عیسیٰ علیہ السلام کی تعظیم وتکریم کی خاطر پیچھے ہٹنا چاہیں گے لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام منع کریں گے اور ان کے پیچھے اقتدا کریں گے۔ تو امامکم سے مراد مہدیؑ ہیں۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ ابتداء نزول کے وقت تو حضرت مہدی امام ہوں گے۔ لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام افضل ہیں بنابریں بعد میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت کرتے رہیں گے۔ اب امام سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور "منکم" کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ انجیل کے احکام کے مطابق نہیں چلیں گے بلکہ دین اسلام کے مطابق حکم چلائیں گے جیسا کہ بعض روایات میں ہے فامکم عیسیٰ بکتاب نبیکم وسنۃ نبیکم واللہ اعلم بالصواب

حضرت عیسیٰ حضور ﷺ کے پہلوں میں دفن ہونگے

الحدیث الشریف: عن عبد اللہ بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم . . . . . ویمکث خمسا وأربعین سنۃ ثم یموت الخ

تشریح: روایت ھٰذا سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین میں پینتالیس سال تک ٹھہریں گے۔ لیکن یہ روایت مشہور قول کے خلاف ہے۔ کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تینتیس سال کی عمر میں آسمان میں اٹھائے گئے اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا کہ نزول کے بعد سات سال تک رہیں گے تو مجموعہ چالیس سال ہوئے۔ تو بعض حضرات نے ترجیح سے جواب دیا کہ مسلم کی روایت زیادہ صحیح وقوی ہے۔ لہٰذا اسی کا اعتبار ہوگا۔ بنابریں وہی راجح ہو کر چالیس سال ہی راجح ہے۔ اور بعض نے یوں تطبیق دی کہ عدد میں ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کسر کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہٰذا اصل میں پینتالیس سال ہی رہیں گے اور کسر کو چھوڑ کر چالیس سال کہا گیا یا کہا جائے گا کہ دجال کے قتل کے بعد سے چالیس سال ہے اور اسکے زمانہ کے ساتھ ملا کر پینتالیس سال ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دفن حضور ﷺ کی قبر کے قریب ہوگا۔ اس قرب کی وجہ سے فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسیٰ من قبر واحد، فرمایا اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ دائیں طرف اور عمر فاروق رضی اللہ عنہ بائیں طرف ہوں گے۔ اسلئے ابتک حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حجرے میں ایک قبر کی جگہ خالی ہے جس میں حضرت حسن بن علی اور عبدالرحمن بن

عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی رضامندی کے باوجود دفن نہیں کیا گیا۔ بلکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو دفن کرنے کیلئے عرض کیا گیا۔ لیکن وہ راضی نہیں ہوئیں اور دوسری ازواج مطہرات کے ساتھ جنت البقیع میں دفن کرنے کی وصیت کی تھی۔ اسی کی وجہ یہ تھی کہ خالی جگہ قدرت کی طرف سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کیلئے رکھی گئی۔ کمافی المرقاۃ۔

بَابُ قُرْبِ السَّاعَةِ وَأَنَّ مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ (قرب قیامت کا بیان)

قیامت کی تین قسمیں ہیں۔ قیامت کبریٰ، جس وقت رب العلمین کی ذات کے علاوہ تمام مخلوق آسمان وزمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، سب فنا و ہلاک ہو جائے گا جسکو قرآن کریم نے واضح الفاظ سے بیان کیا کہ: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ○ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ ○ اور چونکہ اس کا آنا یقینی وحتمی ہے اسلئے اس کو قریب کہا گیا چنانچہ قرآن کریم میں ہے: اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ دوسری قسم قیامت وسطیٰ، کہ جس وقت ایک طبقہ کے لوگ جن کی عمر قریب قریب ہو ان سب کے رخصت ہو جانے کو قیامت وسطیٰ کہا جاتا ہے جیسا کہ حضرت جابر اور ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے، جن کا مجموعہ مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا لایاتی ماءة سنته وعلى الارض نفس منفوسة اليوم یعنی جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ فرما رہے تھے اس وقت جو موجود تھے، ایک سو سال تک ان میں سے اکثر حضرات مر جائیں گے۔ لہٰذا ایک دو حضرات بعد تک باقی رہ جائیں تو وہ اس کے منافی نہیں۔ جیسا کہ حضرت انس اور سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہما بعد تک باقی رہے تھے گو ان کی مدت کم تھی۔

تیسری قسم قیامت صغریٰ، وہ ہر ہر انسان کی موت اس کیلئے قیامت صغریٰ ہے کیونکہ موت سے قیامت کے تھوڑے بہت آثار وہولناک واقعات سامنے آجاتے ہیں۔ جیسا کہ دیلمی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: من مات فقد قامت علیه قیامته اب حضرت جابر اور ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس وقت سے لیکر ایک سو سال تک جو لوگ موجود ہیں سب مر جائیں گے۔ کوئی زندہ نہیں رہے گا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بزرگان عظام فرماتے ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام ابتک زندہ ہیں۔ نیز علامہ بغویؒ نے کہا کہ چار بزرگ ابتک زندہ ہیں، دو آسمان میں حضرت عیسیٰ اور ادریس اور دو زمین میں حضرت خضر اور الیاس تو پھر یہ حدیث کس طرح صحیح ہوئی؟ اسکے مختلف جواب دیئے گئے۔ ایک جواب یہ ہے کہ آپ نے ماعلی الارض فرمایا: اور خضر وغیرہ زمین پر نہ تھے۔ پہلے دونوں تو آسمان پر ہیں اور خضر اس وقت پانی پر تھے۔ اور الیاس دوسری کسی جگہ مابین الارض والسماء تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی امت کے بارے میں فرمایا وہ حضرات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت میں سے نہیں ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ہر حکم میں کچھ نہ کچھ استثناء ہوتا ہی ہے۔ لہٰذا یہ حضرات اس حکم سے مستثنیٰ ہوں گے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

دنیا میں امت محمدیہ کے باقی رہنے کی مدت

الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا تَعْجِزَ أُمَّتِي عِنْدَ رَبِّهَا أَنْ يُؤَخِّرَهُمْ نِصْفَ يَوْمٍ الخ

تشریح: حدیث ہذا کا مطلب یہ ہوا کہ میری آرزو وامید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک میری امت کی کم سے کم اتنی قدر ومنزلت ضرور ہوگی کہ انکو کم سے کم نصف یوم القیامۃ یعنی پانچ سو سال کی مہلت اللہ دیگا کہ ان پر قیامت نہیں آئے گی اور اگر

اس سے زائد ہو تو فیہا اس کی نفی نہیں، یا یہ مراد ہو سکتا ہے کہ پانچ سو سال تک میری امت کو ایسی عمومی آفات وعقوبات و مصائب میں مبتلا نہیں کرے گا جس سے انکی بیخ کنی ہو جائے اور انکا دین وملت مضمحل ہو جائے۔

بَابُ لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ اِلَّا عَلٰى شِرَارِ النَّاسِ (قیامت شریر لوگوں پر قائم ہوگی)

لوگوں میں جب تک اللہ کا نام ہوگا قیامت نہیں آئے گی

الحدیث الشریف: عَنْ اَنَسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰى لَا يُقَالَ فِي الْاَرْضِ: اللّٰهُ اللّٰهُ الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب تک دنیا میں ایک آدمی اللہ کا نام لینے والا باقی رہے گا قیامت نہیں آئے گی اور جب دنیا اللہ کے نام سے خالی ہو جائے گی تو بلاتاخیر قیامت آجائے گی۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ در حقیقت اللہ کے نام کے اندر ایک معنوی اسپرٹ ہے اور اس میں قیّومیت ہے اور وہی دنیا کو کھڑا رکھنے والا مضبوط ستون ہے۔ اسی لیے پوری دنیا کی حفاظت کرنے اور کنٹرول میں رکھنے والا ذاکرین اور عباد صالحین کا گروہ ہے جب تک وہ دنیا میں موجود ہیں اللہ کا نام رہے گا اور دنیا باقی رہے گی۔ اسی لیے خیر القرون کے بعد سے دین اسلام کا ستون کمزور ہوتا گیا۔ اسی کے مطابق دین میں فتنہ وفساد آتا رہا۔ اسی طرح ہوتے ہوتے اخیر زمانہ میں دینی معاملات واسلامی احکام میں فتور وخلل بڑھتا رہے گا اور یہاں تک نوبت پہنچ جائے گی کہ اللہ کا نام لینے والا باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر کچھ لوگ باقی رہ جائیں تو عیسیٰؑ کے آخری دور میں ایک خوشگوار اور خوشبودار ہوا چلیگی جس سے نیکو کار آدمی مر جائیں گے۔ ایک مسلمان بھی باقی نہیں رہے گا اور تمام بدکار کفار ومشرکین باقی رہ جائیں گے اور گدھوں کی طرح میل ملاپ کریں گے۔ تو دنیا کا ستون گر کر پوری دنیا ذرہ ذرہ اور درہم برہم ہو کر انہی بدکار کفار ومشرکین پر قیامت آجائیگی۔

بَابُ النَّفْخِ فِي الصُّوْرِ (صور پھونکنے کا بیان)

نفخ: کے معنٰی پھونکنا اور صور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک قدرتی سینگ ہے جس میں حضرت اسرافیلؑ اللہ تعالیٰ کے حکم سے پھونکیں گے۔ جب سے دنیا پیدا ہوئی وہ اس سینگ کو منہ میں رکھے ہوئے حکم کے منتظر ہیں اور یہ صور پھونکنا دو مرتبہ ہوگا۔ پہلی مرتبہ پھونکنے سے تمام دنیا کو فنا وہلاک کر کے قیامت برپا کریں گے۔ پھر چالیس سال کے بعد دوسری مرتبہ پھونکیں گے جس سے تمام مردے زندہ ہو کر حساب کیلئے میدان حشر میں جمع ہونگے۔ کما فی القرآن والحدیث۔

قیامت میں زمین وآسمان کی تبدیلی کے وقت لوگ کہاں ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سَاَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَوْلِهٖ: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ الخ

تشریح: یہاں مذکورہ حدیث میں تبدیل صفات وہیئت بھی ہو سکتی ہے کہ صرف شکل وصورت بدلی گی لیکن ذات وہی رہے گی اور تبدیل ذات بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زمین وآسمان دوسرے ہو جائیں گے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ کا اثر ہے کہ زمین کو چاندی سے بنایا جائے گا اور آسمان کو سونے سے اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے کہ تمام لوگ ایسی زمین میں محشور ہوں گے جو نہایت سفید ہوگی جس پر کسی نے کوئی گناہ نہ کیا ہو۔ لیکن اکثر احادیث وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل صفت وہیئت ہوگی زمین وآسمان وہی ہوں گے۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ھی تلک الا وانما تغیر صفاتھا اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ وہی زمین ہوگی لیکن شکل وصورت بدل جائے گی کہ کوئی پستی وبلندی نہیں رہے گی بلکہ بالکل ہموار وبرابر وسیع میدان کی طرح ہو جائے گی۔

بَابُ الْحَشْرِ (حشر کا بیان)

حَشْر کے معنی جمع کرنا اور اسی وجہ سے یوم القیامۃ کو یوم الحشر کہا جاتا ہے کہ اس دن تمام لوگوں کو حساب کیلئے ایک جگہ میں جمع کیا جائے گا اور دوسرے معنی ہنکانا ہے۔ اور وہ حشر قبل از قیامت ہوگا۔ جیسا کہ حضرت انس رض کی حدیث میں گذرا ہے کہ قیامت سے پہلے ایک آگ نکلے گی۔ تحشر الناس من المشرق الی المغرب اس بات میں پہلا حشر مراد ہے اگرچہ باب کی بعض احادیث میں دونوں حشر کا احتمال ہے۔

اس زمین کو تبدیل کردیا جائے گا

الحدیث الشریف: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ الخ

تشریح: **بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ** کا معنی سفید تو ہے لیکن زیادہ سفید نہیں ہے۔ 'قرصۃ النقی' سے مراد چھلنی سے صاف و چھانے ہوئے آٹے کی روٹی کی مانند ہوگی۔

اہل جنت کا پہلا کھانا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً الخ

تشریح: اکثر شارحین تورپشتیؒ و طیبیؒ وغیرہما فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں بلکہ اس سے تشبیہ مراد ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کی غرض سے خُبْزَةً سے حرف تشبیہ کاف کو حذف کردیا اور مطلب یہ ہے کہ جسطرح روٹی سفید گول اور بغیر اونچ نیچ کے برابر ہوتی ہے اسی طرح قیامت میں زمین سفید گول، برابر و ہموار ہوگی اور یہ وہ روٹی ہے کہ جسکو جنتیوں کے سامنے سب سے پہلے بطور مہمانی ناشتہ پیش کیا جائے گا اور اس سے ضمنی طور پر نعمت جنت کی عظمت بھی ظاہر ہوگئی کہ جب ابتدائی ناشتہ بھی پوری زمین کے برابر ہے تو بقیہ نعماء کا کیا حال ہوگا اگر تشبیہ مراد نہ ہو تو معنی ٹھیک نہیں ہوتے۔ اسلئے کہ صحیح احادیث میں آتا ہے کہ پوری سرزمین کو آگ سے پُر کرکے جہنم کے ساتھ ملا دیا جائے گا۔ تو پھر وہ روٹی کیسے ہوگی لیکن بعض حضرات اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں کہ چونکہ زمین کے اندر ہر قسم کی غذا، پھل فروٹ اور میوہ جات کے مادے موجود ہیں اور لوگ اسی سے مانوس و عادی ہیں۔ اسلئے اسی زمین کو چھلنی سے صاف کرکے تمام گندگی و غلاظت سے پاک کرکے روٹی بنا کر بہشتیوں کے سامنے بطور ناشتہ پیش کیا جائے گا تاکہ اپنے مالوفات کو پاکر لذت حاصل کریں وما ذالک علی اللہ بعزیز

میدان محشر میں لوگ ننگے ہونگے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا ...... وَأَوَّلُ مَنْ يُكْسَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

تشریح: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ہمارے نبی کریم ﷺ اس سے مستثنیٰ ہوں گے بلکہ آپ ﷺ کو جس لباس میں دفن کیا گیا اس میں اٹھایا جائے گا۔ آپ ﷺ کے جسم کو جیسے مٹی پر حرام کردیا گیا اسی طرح آپ ﷺ کے کفن کو بھی مٹی نہیں کھا سکتی اور صاحب مرقاۃ تو فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم السلام بلکہ تمام اولیاء کرام کو قبور سے عاری اٹھایا جائے گا لیکن فوراً ان پر انکا کفن ڈال دیئے جائیں گے کہ انکی عورت کسی پر بلکہ خود اپنے پر بھی ظاہر نہیں ہوگی۔ پھر اونٹوں پر سوار کرکے

میدان محشر میں حاضر کیا جائے گا اس کے بعد عام لباس پہنایا جائے گا۔ اس وقت سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پہنایا جائے گا۔ اور اس جزئی فضیلت کی وجہ یہ ہے کہ سب سے پہلے ذات الٰہی کی خاطر ان کو ننگا کیا گیا تھا جس وقت انہیں آگ میں ڈالا گیا یا تو اسلئے کہ انہوں نے سب سے پہلے فقراء کو لباس دیا تھا، یا اسلئے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے باپ ہونے کی وجہ سے تکریماً لا بوا ان کو پہلے لباس پہنایا جائے گا۔

جنت میں امت محمدیہ کے لوگ سب سے زیادہ ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: يَا آدَمُ...... أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعْثُ النَّارِ؟ الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ بَعْثُ النَّارِ یعنی جہنمی ہزار میں نو سو ننانوے ہوں گے اور ایک جنتی ہو گا لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سو میں ننانوے جہنمی ہوں گے اور ایک جنتی۔ تو اسکا آسان جواب یہ ہے کہ دونوں حدیث سے کوئی خاص عدد بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ مقصود ہے جہنمی کفار کی کثرت اور جنتی مومنین کی قلت بیان کرنا ہے۔ ہٰکذا قال الکرمانیؒ اور بعض نے کہا کہ یاجوج وماجوج کو شامل کر کے حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہ میں ہزار سے نو سو ننانوے کو جہنمی کیا گیا اور ان کو چھوڑ کر دوسرے کفار سے سو میں سے ننانوے کہا گیا، فلا تعارض اور بعض نے کہا کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کفار اور عصاۃ مومنین ملا کر ہزار کہا گیا اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں صرف عصاۃ مومنین کے اعتبار سے کہا گیا۔

أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْكُمْ رَجُلًا وَمِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفٌ: مطلب یہ ہے کہ یاجوج وماجوج کی تعداد اتنی کثیر ہو گی کہ تمہارے ایک کے مقابلہ میں ان کے ہزار ہوں گے۔ لہٰذا بہشتی ہزار میں سے ایک ہو تب بھی وہ جہنمیوں سے زیادہ ہوں گے۔ اور یہ ملائکہ مقربین و حور عین کو ملا کر ہوں گے ورنہ یہ صرف انسان سے جنتی کم ہوں گے اور دوزخی زیادہ ہوں گے۔ کمامر، فلا تعارض بین الحدیثین۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ الْحِسَابِ وَالْقِصَاصِ وَالْمِيزَانِ (حساب کتاب کا بیان)

حساب کے معنیٰ اعمال کی جانچ پڑتال کرنا اور قصاص کے معنیٰ ہو بہو بدلہ لینا، یعنی کسی کو قتل یا زخم کیا یا مارا تو دوسرے کو بھی اسی طرح قاتل کو قتل کرنا، ضارب کو مارنا وغیرہا۔ حساب انسانوں میں ہو گا اور قصاص اکثر حیوانات میں ہو گا اگرچہ بعض انسانوں میں بھی ہو گا۔

آسان حساب اور سخت حساب

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هَلَكَ... فَقَالَ: إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ الخ

تشریح: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ یہ قرآن کریم کی صریح آیت سے متعارض ہے کہ اللہ تو فرماتا ہے: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ○ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ○ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم علی العموم فرما رہے ہیں کہ جس سے بھی حساب لیا جائے وہ ہلاک ہو جائے گا۔ تو قرآن کے مطابق حِسَابًا يَسِيرًا کیسے ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ حساب یسیر سے مراد عرض اعمال ہے کہ صرف اسکے سامنے پیش کیا جائے گا اور وہ اقرار کرے گا اس

پر کسی قسم کی باز پرس نہیں ہوگی۔ گویا آپ ﷺ نے حساب کی دو قسمیں کیں۔ ایک حساب لغوی کہ جسمیں کسی قسم کی باز پرس نہیں، اسی کو قرآن نے بیان کیا اور دوسری قسم حساب عرفی، جس میں ذرہ ذرہ کے بارے میں باز پرس کی جائے گی کہ تم نے یہ کیوں کیا جسکو حساب مناقشہ کہا جاتا ہے۔ اسی کو آپ ﷺ نے فرمایا من نوقش الحساب ھلک، اور بعض نے یہ کہا کہ حضور ﷺ کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم نے جسکو حساب یسیر سے تعبیر کیا وہ در حقیقت حساب ہی نہیں۔ بلکہ اسکا نام عرض ہے کہ بشارت مغفرت کے ساتھ بندہ کے سامنے تقصیرات پیش کی جائیں گی۔ تاکہ اللہ کے احسان رحم و کرم پر مسرت ہو اور شکریہ ادا کرئے۔ رہا اصل حساب، وہ تو مناقشہ جرح و قدح سے خالی ہوتا ہی نہیں۔ کما قال السندھی۔

قیامت کے تین کھٹن مراحل

الحدیث الشریف : عَنْ عائشةَ أنّها ذَكَرَتِ النّارَ...... فقالَ رسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وسلّمَ: "أمّا في ثلاثةِ مَواطِنَ فلا يَذكُرُ أحدٌ أحدًا الخ

تشریح: سامنے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث آرہی ہے، کہ حضور ﷺ ان تین مواطن میں بھی سفارش فرمائیں گے اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مواطن ثلاثہ میں کوئی کسی کو یاد بھی نہیں کرے گا، سفارش تو در کنار؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو مواطن ثلاثہ کی ہولناکی میں مبالغہ بیان کرنے کیلئے فرمایا تاکہ وہ آپ ﷺ کی بی بی ہونے کیوجہ سے بھروسہ نہ کر بیٹھے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کو سفارش کیلئے فرمایا تاکہ وہ ناامید نہ ہوں۔

باب الحوض والشفاعة (مومن کوثر اور شفاعت کا بیان)

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے دو حوض ہیں۔ ایک میدان حشر میں صراط سے پہلے، اور دوسرا جنت میں، اور دونوں کو کوثر کہا جاتا ہے۔ اور کوثر کے اصل معنیٰ خیر کثیر ہیں۔ اسی کو قرآن کریم میں: إِنَّآ أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ، فرمایا، جو ہر قسم اعطینک علم و عمل و اخلاق و فیوضات و شرف الدارین کو شامل ہے اور آپکی اولاد اور اتباع و علماء امت بھی اسی خیر کثیر کے افراد میں سے ہیں اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حوض کوثر کو کوثر الذی اعطاک ربک کہا گیا یہ اسکے جزئیات و افراد میں سے ہونے کے اعتبار سے کہا گیا۔ یہ نہیں کہ کوثر اسی حوض و نہر میں منحصر ہے اور اس حوض کی کیفیت، طول و عرض و عمق میں جو مختلف روایات آتی ہیں کہ عدن سے ایلہ تک و عدن و عمان تک اور صنعاء و مدینہ کے مابین کے اندازہ یہ سب کچھ علیٰ وجہ التقریب کہا گیا، خاص کوئی تحدید مقصود نہیں۔ نیز اسکے طول و عرض اور عمق برابر ہیں اور پانی، دودھ اور برف سے زیادہ سفید اور شہد سے زیادہ شیریں ہے اور اسکی مٹی مشک عنبر سے بھی زیادہ خوشبودار ہے اور اس میں پیالیوں کے عدد آسمان کے ستاروں سے بھی زیادہ یعنی غیر معدود ہے۔ اس سے جو ایک مرتبہ پی لے گا، کبھی بے قرار اور پیاسا نہیں ہوگا۔ اور یہ میزان سے پہلے ہوگا تاکہ میدان حشر میں جو حیران و پریشان ہو کر پیاسے ہوں گے تو پلایا جائے گا اور خود نبی کریم ﷺ اپنے دست مبارک سے پلاتے رہیں گے، ان سب باتوں کی تفصیلات احادیث صحیحہ میں مذکور ہیں۔ شفاعت کی چند قسمیں ہیں: ایک شفاعت کبریٰ جو صرف ہمارے نبی کریم ﷺ کیلئے خاص ہے دوسرے کسی نبی یا ولی کو حاصل نہیں ہوگی۔ وہ یہ ہے کہ میدان حشر کی پریشانی و تعب و تکلیف سے رہائی پا کر حساب کیلئے پیش ہونا۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ

یکے بعد دیگرے انبیاء کی خدمت میں جائیں گے لیکن ہر ایک اپنی اپنی اجتہادی خطاؤں کو یاد کر کے ہمت نہیں کریں گے اور سب حضور کرم ﷺ کی طرف اشارہ کرینگے کہ انکی اگلی پچھلی تمام غلطیاں معاف کر دی گئیں۔ بنابریں سفارش پر ان کی ہمت ہوگی۔ اور آپ ﷺ شفاعت کیلئے سجدے میں گر پڑیں گے۔ دوسری قسم شفاعت عصاۃ مومنین کیلئے دوزخ سے بچانے کیلئے ہوگی اور یہ سب نبی اور صالحین اللہ کی اجازت سے کر سکتے ہیں۔ تیسری قسم عصاۃ مومنین کو دوزخ سے نکالنے کیلئے ہوگی۔ یہ بھی عام ہے، ہر نبی وصالح کر سکتا ہے۔ چوتھی قسم جو خالص مومنین کو دوزخ سے نکالنے کیلئے ہوگی یہ بھی عام ہے، ہر نبی وصالح کر سکتا ہے۔ چوتھی قسم، جو خالص مومنین کے درجہ بلند کرنے کیلئے ہوگی۔ یہ بھی عام ہے، نبی وغیرہ کر سکتا ہے۔ پانچویں قسم وہ ہوگی کہ بعض مومنین کو بغیر حساب جنت میں داخل کیا جائے گا یہ بھی صرف حضور اکرم ﷺ کیلئے خاص ہے: واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وها قد ختمت الجزء الثالث من التقرير المليح لمشكوة المصابيح بعون الله تعالىٰ وتوفيقه 'بباب الشفاعة' راجاً ان يكون شفيعاً لي في يوم القيامة الى رب العالمين ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ۔ ولا تواخذنا بما نسينا واخطانا ۔ فانك عفو كريم ۔

١٥ جمادی الاخری ليلة يوم الثلثاء الساعة الثانية عشر ١٤١١ھ